

Владимир Цветковић
ЈУСТИН ПОПОВИЋ:
СИНТЕЗА ТРАДИЦИЈЕ И ИНОВАЦИЈЕ



INSTITUT
ZA FILOZOFIJU
I DRUŠTVENU
TEORIJU

ИНСТИТУТ ЗА ФИЛОЗОФИЈУ
И ДРУШТВЕНУ ТЕОРИЈУ

Издавач

Институт за филозофију и друштвену теорију

Библиотека

Посебна издања

Рецензенти

Проф. др Богдан Лубардић, редовни професор филозофије на
Православном богословском факултету Универзитета у Београду;

Проф. др Драгиша Бојовић, редовни професор средњовековне српске
књижевности на Филозофском факултету Универзитета у Нишу;

Проф. др Александар Ђаковац, ванредни професор догматике на
Православном богословском факултету Универзитета у Београду.

Лектура

Олгица Рајић

Ова монографија је реализована уз подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије, према Уговору о реализацији и финансирању научноистраживачког рада. Монографија такође садржи и резултате добијене у истраживању спроведеном у оквиру ПРОМИС пројекта ‘The Serbian Right-Wing Parties and Intellectuals in the Kingdom of Yugoslavia, 1934–1941’, евиденциони број 6062708, акроним Serb Right Wing, чију реализацију је финансирао Фонд за науку Републике Србије.

ISBN 978-86-80484-60-0

ВЛАДИМИР ЦВЕТКОВИЋ

ЈУСТИН ПОПОВИЋ:
СИНТЕЗА ТРАДИЦИЈЕ
И ИНОВАЦИЈЕ

Институт за филозофију и друштвену теорију
Београд, 2021.

Божидару

САДРЖАЈ

ПРОЛОГ	11
I ЖИВОТ И ДЕЛО	19
1. Монах: завештање руске религијске ренесансе.....	19
2. Бунтовник: часопис <i>Хришћански живот</i>	24
3. Догматичар: Свети оци и <i>Православна философија Истине</i>	29
4. Мученик: светосавље, Други светски рат и долазак комунизма.....	32
5. Исповедник православља: <i>Житија Светих и Догматика</i>	35
II ЈУСТИН КАО ЕВАНЂЕОСКИ БОГОСЛОВ	41
1. Јустиново еванђеоско образовање.....	45
2. Лична искуственост Светог писма.....	46
3. Свеобухватност Еванђеља.....	56
4. Еванђеље и еванђеоске врлине.....	59
5. Еванђеље и спасење.....	65
6. Еванђеоски дар отројичења.....	69
7. Закључак.....	76
III НА ТРАГУ ВЕЛИКОГ УЧИТЕЉА: НИКОЛАЈ ВЕЛИМИРОВИЋ	79
1. Историјске прилике и национални идентитет Цркве.....	83
2. Потреба за новим промишљањем Цркве.....	86
3. Критика национализма и нова српска еклесиологија.....	89
4. Конструкција Европе и контранаратив.....	94
5. Премодерна и модерна.....	101
6. Слика и идентитет Европе и Цркве у постмодерном огледалу.....	107
7. Светосавље, историјски ревизионизам и култура сећања.....	114
8. Философија живота и светосавље.....	122
9. Светосавље, православље и хришћански универзализам.....	127
10. Закључак.....	135

IV	ЈУСТИН КАО БОГОСЛОВ СИНТЕЗЕ	139
	1. Руска религијска филозофија и неопатристичка синтеза	143
	2. Личност	151
	2.1. Личност и познање: Макарије Египатски	157
	3. Интегрално или „живо“ сазнање	167
	4. Богочовек и богочовештво	171
	4.1. Јустинов Богочовек	175
	4.2. Богочовек унутар христологије и сотирилогије	178
	4.3. Тајна Христова	186
	5. Свејединство и саборност	190
	5.1. Јустин Поповић и Максим Исповедник	192
	5.2. Аналогија круга: Богочовек као центар свега створеног и критика хуманизма	201
	5.3. Превазилажење подела у створеној природи	208
	6. Саборност и сабрање ума	214
	6.1. Јустин Поповић и Григорије Палама	216
	6.2. Паламитско богословље у <i>Молитвеном дневнику</i>	217
	6.3. Палама у Јустиновој <i>Догматици</i>	222
	7. Закључак	230
V	ЈУСТИН КАО ЕКУМЕНСКИ БОГОСЛОВ	235
	1. Јустинови рани екуменски ставови	238
	1.1. Оксфордска ВLitt дисертација и критика западног хришћанства	238
	1.2. Часопис <i>Хришћански живот</i> : између критике римокатолицизма и благонаклоности према англиканизму	242
	1.3. Критика папства	244
	1.4. Благонаклоност према Англиканској цркви и осталим протестантским црквама	248
	1.5. Цариградски патријарх Мелетије IV Метаксакис, Свеправославни конгрес и политички екуменизам	253
	2. Средњи период: православна црква и светосавље	259
	2.1. Православна култура vs. Црква	262
	2.2. Римокатолицизам и православље у Југославији	266
	2.3. Светосавље као платформа за црквено уједињење: Николај Велимировић	268
	2.4. Јустин и „црна интернационала“	280

3. Позни екуменски погледи: богочовечански или православни екуменизам против хуманистичког екуменизма	289
3.1. Јустинови извори о учешћу православних у екуменском покрету	290
3.2. Светски савет цркава, Јерусалимски састанак папе римског и патријарха цариградског и међуправославни односи	296
3.3. Писма о екуменизму	304
3.3.1. Писмо Ристу Радовићу о омотитвљењу ума и о Свеpravославном сабору од 25. децембра 1964. године	306
3.3.2. Писма Амфилохију Радовићу од 8. августа и 19. новембра 1969. године	309
3.3.3. Писмо СА Синоду од 27. јануара 1971. као одговор на анонимну дописницу	312
3.3.4. Писмо СА Синоду о „заједничкој молитви за јединство“ од 26. новембра 1974. године ...	316
3.3.5. Молбена представка СА Синоду за СА Сабор СПЦ поводом сазива Великог сабора Православне цркве од 7. маја 1977. године	318
3.3.6. Закључак на основу писама	321
3.4. Записи о екуменизму (1972) и <i>Православна Црква и екуменизам</i> (1974)	324
3.4.1. <i>Православна Црква и екуменизам</i> – структура и научни допринос	328
3.4.2. <i>Православна Црква и екуменизам</i> – сврха и намена	334
3.4.3. <i>Зайиси о екуменизму и Православна црква и екуменизам</i> – упоредни преглед	341
3.5. Богочовечански екуменизам	348
3.5.1. Екуменизам као Богочовечност или логосност света	348
3.5.2. Екуменизам као саборност и јединство Цркве Христове	351
3.5.3. Тријадични екуменизам	354
4. Закључак	357

VI РЕЦЕПЦИЈА ЈУСТИНА ПОПОВИЋА У НОВИЈОЈ СРПСКОЈ И ИНОСТРАНОЈ АКАДЕМСКОЈ ЈАВНОСТИ	365
1. Следовање духовном оцу	366
1.1. Амфилохије Радовић: Јустин као учитељ паламизма.	367
1.2. Атанасије Јевтић: на путу Светог Саве и Јустина Телијског	375
2. Рецепција Јустина у домаћој јавности после његове смрти.	382
2.1. Чувари наслеђа: „Јустиновци“	383
2.2. Рецепција кроз призму антикомунизма, антиекуменизма и антизападњаштва	386
2.3. Критичка фаза и валоризација	397
3. Рецепција Јустина у међународној академској јавности.	410
3.1. Јустин на страним језицима.	411
3.2. Корифеј православног антизападњаштва или пророк нове Европе	415
4. Јустин у новијој немачкој науци	421
4.1. Томас Бремер: Поповић и ангажман лаика	421
4.2. Клаус Бухенау: светосавље као универзално антизападњаштво	432
4.3. Јулија Ана Лис: Свети оци против Запада	439
4. Закључак	445
 ЕПИЛОГ	 449
 БИБЛИОГРАФИЈА	 453
 КАТАЛОГ МОДЕРНИХ АУТОРА	 485
 ПОЈМОВНИ КАТАЛОГ	 487

ПРОЛОГ

Слично популарном роману Дена Брауна *Да Винчијев код* који тајну целокупне радње књиге смешта у познату цркву Сен Сулпис (Saint-Sulpice) у Паризу, и тајна настанка ове књиге везана је за ту исту цркву, односно за десетину метара од ње удаљену књижару Ла Прокјур (La Procure) и смештена у једно новембарско поподне 2009. године. Неколико догађаја је претходило том новембарском поподневу које ће усмерити моје интересовање ка Јустину Поповићу.¹ У јесењем семестру 2009. године на Теолошком факултету Универзитета у Орхусу (Aarhus), Данска, на којем сам тада радио, држао сам једносеместрални курс на мастер студијама о модерном православном богословљу. У програм курса су поред богослова из два доминантна православна богословска кампа, једног руског и једног грчког, који су заузимали већи део садржаја курса, ушли и Јустин Поповић и Думитру Станилоје, као усамљени представници својих богословских традиција. Припрема предавања и оцењивање семинарских радова су ме после доста година вратили Јустину, кога сам још као студент открио, а затим убрзо и оставио, усмеривши своје интересовање ка Николају Берђајеву и Јовану Зизиуласу. Убрзо после држања предавања о Јустину у оквиру поменутог курса на Универзитету у Орхусу, узео сам учешће на конференцији о Георгију Флоровском, одржаној поводом тридесетогодишњице

¹ Јустин Поповић је уврштен у диптих светих Православне цркве одлуком Светог архерејског сабора Српске православне цркве на редовном мајском заседању 2010. године под именом Свети Јустин Нови Ђелијски и прославља се 1/14. јуна као и Свети Јустин Мученик и Философ из II века. Одсуство придева „свети“ испред његовог имена у даљем тексту не доводи у питање његов светитељски статус, већ прати успостављен стандард да се у академским публикацијама најчешће придев „свети“ изоставља. Као компромисно решење даља упућивања на нашег аутора биће не по презимену, што је устаљена академска пракса, већ по имену Јустин којим је уведен у диптих светих. Код осталих аутора који су канонозовани као светитељи, придев „свети“ ће се користити само при првом помену.

од његовог упокојења крајем новембра 2009. године на Институту Светог Сергија у Паризу. Поменуто новембарско преподне у књижари Ла Прокјур догодило се по свршетку конференције о Флоровском. Тада сам, заједно са Јулијом Видовић и Гораном Секуловским, сада професорима на Православном теолошком институту Светог Сергија у Паризу, имао вишесатни разговор о Јустину, са његовим учеником и једним од учесника конференције о Флоровском, епископом Атанасијем Јевтићем. Владика Атанасије нам је надахнуто причао о Јустиновом разумевању оваплоћења Логоса не као коректива и одговора на грехопад, већ од вечности предзамишљеног плана божанског домостроја. За нас, тада релативно младе патрологе, и посебно студенте Светог Максима Исповедника, који негује ово учење о неусловљеном оваплоћењу, то надахнуће је продубило интерес за Јустина.² Узгред, отприлике двадесет година пре овог догађаја једно предавање Атанасија Јевтића,³ тада јеромонаха, професора и декана Богословског факултета СПЦ у Београду, одржано у Саборној цркви у Београду, навело ме је, тадашњег студента филозофије, да своје научно интересовање окренем ка изучавању отаца Цркве. Пре него што сам напустио Париз, јереј Јован Милановић, тадашњи постдипломац на Институту Светог Сергија, а сада ректор Богословије Свети Арсеније Сремац у Сремским Карловцима, замолио ме је да приложим рад о Јустину за планирани број француског часописа *Istina* посвећен српској теологији. Пролећни семестар 2010. године сам као

² Видети чланак Julija Vidovic, 'St. Nikolai Velimirovic and St. Justin Popovic on Ecumenism', у: P. Kalaitzidis, T. Fitzgerald, C. Hovorun, A. Pekridou, N. Asproulis, D. Werner and G. Liagre (eds.), *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, Volos Academy, WCC, Regnum Books International, Oxford, Volos, Greece, 2014, 263–272. Горан Секуловски своје интересовање за Јустина Поповића изражава кроз менторства. Тренутно је ментор Немањи Шкрелићу који на Институту Светог Сергија у Паризу пише докторат о Јустину и Достојевском.

³ Јустин иначе Атанасија Јевтића сматра највећим богословом Српске цркве откако постоји Српска црква. Видети: Јустин Поповић, „Писмо 118 [Атанасију Јевтићу од 2. 5. 1976]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I* (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 23/1), Београд: Манастир Ђелије код Ваљева, 2020, 205–207: 206. Исто у: Јустин Поповић, „Писмо 118 [Иринеју Буловићу од 29. 5. 1970]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма II* (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 23/2), Београд: Манастир Ђелије код Ваљева, 2020, 281–282: 282.

стипендиста Данског института провео у Атини, где сам имао прилику да разговарам о Јустину Поповићу са једним од његових грчких пријатеља и ученика, свештеником и фрескописцем Стаматисом Склирисом, који ме је замолио да приложим рад о Јустину за број часописа Пирејске митрополије посвећен Јустину. Као резултат тих послушања настали су моји први радови о Јустину, један на грчком,⁴ а други на француском језику, писан за поменути темат о српској теологији у часопису *Istina*.⁵ Од тада датира моје пријатељство и преписка са Богданом Лубардићем, који је сваки мој редак написан о Јустину пажљиво читао и коментарисао. Ови моји рани радови ушли су у поглавље „Јустин као богослов синтезе“ у овој књизи.

После тога су уследили моји, помало нескромни, покушаји да дело, већ тада канонизованог светитеља, промовишем на енглеском језику, и да у највећем броју случајева одговорим на молбе колега, пријатеља и познаника из академског света да својим радовима осветлим разне аспекте Јустинове комплексне мисли. Јустин је био тема низа мојих конференцијских саопштења, од 2011. године наовамо, као и радова наручених за одређене часописе или зборнике. Ова књига представља синтезу резултата тог десетогодишњег рада.

Поглавље „Живот и дело“ се наслања на резултате изложене у раду „Теологија под комунизмом: Свети Јустин Поповић“, који је наручио Едрју Лаут за *Оксфордски њруручник њравославне ѡеолоѡије* (*Oxford Handbook of Orthodox Theology*).⁶ Друго поглавље, „Јустин као еванђеоски богослов“, заснива се на раду о Јустиновом виђењу Светог писма, нарученог од Метјуа Бејкера за зборник радова *Шѡа је Библија? Паѡрисѡичко учење о Свеѡом*

⁴ Βλάντιμρ, Γοβετκοβιτс „Ο Άββας Јουστίνος Πόποβιτс ѡс θεολόγος τѡс σύνθεσης“, *Πειραική Εκκλѡσία – Μηνιαίο Περιοδικό Ιεράс Μητροπόλεωс Πειραιώс*, Μάιος, 2010, 31–33.

⁵ Vladimir Cvetković, „Abba Justin Popović, un théologien de synthèse“, *Istina, revue oecuménique et scientifique (L'Église orthodoxe serbe au début du XXIème siècle)*, 61 (2011), 47–62.

⁶ Vladimir Cvetković, ‘Orthodox Theology under Communism: II. Serbia: Justin Popović’ у: Andrew Louth and Andreas Andreopoulos (eds.), *Oxford Handbook of Eastern Orthodox Theology*, Oxford: Oxford University Press, (у припреми).

ѿисму (*What is the Bible? The Patristic Doctrine of Scripture*).⁷ Рад на исту тему је у измењеној верзији објављен и на српском језику.⁸ Треће поглавље, „На трагу великог учитеља: Николај Велимировић“, представља резултате мог истраживања, делимично изложеног у раду „Светосавље између хришћанске философије и идеологије национализма: Свети Николај Велимировић и Јустин Поповић“, нарученом од Ирине Деретић за зборник *Историја српске филозофије IV*,⁹ као и у излагањима на конференцијама у Мајнцу (2018) и Ејтерфелду (2019) у Немачкој, и у Београду (2018).¹⁰ У четврто поглавље, „Јустин као богослов синтезе“, поред резултата поменутих раних радова објављених на грчком и француском, ушли су и резултати истраживања изложених на конференцијама у Великом Трнову (2011, 2013, 2015), Тбилисију (2012), Софији (2013), и објављени у различитим часописима и зборницима радова.¹¹ Пето поглавље, „Јустин као екуменски

⁷ Vladimir, Cvetković, ‘The Gospel According to St Justin the New: Justin Popović on Scripture’, у: Matthew Baker and Mark Mourechain (eds.) *What is the Bible? The Patristic Doctrine of Scripture*, Minneapolis: Fortress Press, 2016, 137–166;

⁸ Владимир Цветковић, „Свети Јустин Ђелијски као еванђеоски богослов“, *Црквене студије* 11 (2014), 147–170.

⁹ Владимир Цветковић, „Светосавље између хришћанске философије и идеологије национализма: Свети Николај Велимировић и Јустин Поповић“, у: Ирина Деретић и Александар Кандић (прир.), *Историја српске филозофије IV: ѿприлози исѿраживању*, Београд: Euro-Giunti, 2019, 173–219.

¹⁰ Радови са поменутих конференција су или већ штампани или су у припреми. Види: Vladimir Cvetković, ‘Saint-Savahood (Svetosavlje) between Political Theology and Ideology of Nationalism’, у: Vasilios N. Makrides and Mihai-D. Grigore (eds.), *Orthodox political theologies*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, (у припреми) 2021; Владимир Цветковић, „Мисли о Светом Сави и светосављу: примери Светог Николаја Жичког, Светог Јустина Ђелијског и Атанасија Јевтића“ у: Владислав Пузовић и Владан Тагаловић (прир.), *Зборник радова међународној научној скупи „Осам векова ауѿокефалије Српске ѿправославне цркве (1219–2019): исѿоријско, боѿословско и кулѿурно наслеђе“*, 10–14. децембар 2018, Београд: Православни богословски факултет, 2020, том 2, 153–166. Видети такође француску верзију рада о светосављу: Vladimir Cvetković, ‘Saint Sava et son enseignement, selon saint Nicolas de Jitcha, saint Justin le nouveau de Celije et Mgr Athanase Jevtic’, *Contacts* 269 (2020), 90–109.

¹¹ Vladimir Cvetković, ‘St Justin the New on Integral Knowledge’ *Теолоѿикон* 1/1 (2012), 149–158; Id., ‘New Wine and Old Wineskins: St Justin Popović on Theological Terminology’, у: Любомир Тенекедѿиев (ур.) *Доѿмай и ѿтерминологија в ѿправославна христѿјанска ѿрадиција*, УИ „Св. Климент Охридски“, 2014, 235–247; Id., „Свети Јустин Нови о тајни личности“, *Теолоѿикон* 2 (2013), 161–181; Id., „Свети Јустин Нови (Поповић) као тумач мисли Светог Максима Исповедника“, у: Александар Петровић и Микоња Кнежевић, (прир.), *Политѿика, иденитѿијеѿ, ѿрадиција*, Косовска Митровица: Филозофски факултет 2015,

богослов“; оригинално је писано као предговор за немачки зборник Јустинових дела о екуменизму *Свети Јустин о екуменизму (Heiliger Justin Popović von Čelije über den Ökumenismus)*,¹² а делови тих истраживања презентовани су на конференцијама у Принстону (2012), Ејтерфелду (2015) и Београду (2019),¹³ и објављени у радовима на српском, грчком у преводу Дионисија Склириси у часопису *Синакси*, и енглеском језику у часопису *Соборносиј*.¹⁴ У последње поглавље „Рецепција Јустина у новој српској и међународној јавности“ ушли су резултати истраживања делимично изложени у оквиру конференцијских саопштења и предавања одржаних у Немачкој, у Ејтерфелду (2013), Ерфурту и Гетингену (2014), Марбургу (2017) и ХанOVERу (2019),¹⁵ од којих су нека и

471–494. Id., „Сотириологија, христологија и тајна Христова код Светог Јустина Новог Ђелијског“, *Теолоџикон* 5 (2016), 162–170; Id., „Ново вино в стари мехове: св. Иустин Попович за богословската терминологија“, *Христџијансијво и култура* 97 (2014), 45–54; Владимир Цветковић, „Митрополит Амфилохије Радовић о Светом Григорију Палами: Следујући Светом Јустину Ђелијском“, у: Драгиша Бојовић (ур.), *Осам векова Српске православне цркве у Црној Гори – од Зејтске епископије до Миџрополије црногорско-приморске*, Ниш: Међународни центар за православне студије, 2021, 489–508; Vladimir Cvetković, ‘Justin Popović’s Reception of Palamas’, у Tikhon Pino (ed.), *Palamism: Before, During and After*, Turnhout: Brepols (у припреми).

¹² Vladimir Cvetković (Hg.), *Heiliger Justin (Popović) von Čelije überden Ökumenismus*, Wachtendonk: Edition Hagia Sophia (у припреми).

¹³ Vladimir Cvetković, ‘St Justin the New (Popović) on the Church of Christ’, Second Annual Symposium of Fr. Georges Florovsky Society ‘The Body of the Living Christ: The Patristic Doctrine of the Church’, Princeton University, 10–11 February 2012, Princeton, USA; id. ‘St Justin Popovic on Ecumenism’, Annual Conference of SOPHIE, 4–7 June 2015, Hermitage of Annunciation and St Justin the New, Eiterfeld, Germany; Id., ‘St Justin Popović on Papacy’, International Conference ‘Thought and Mission of St Justin Popović’, Institute for Philosophy and Social Theory, Belgrade, 10–11 May 2019.

¹⁴ Владимир Цветковић, „Четири писма Светог Јустина Новог Ђелијског о екуменизму“, *Црквене студије* 12 (2015), 243–262; Id., „Свети Јустин Поповић о папству“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светиој Јустинина Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 85–98; Βλάττιρ Τσβέκοβιτς, „Ο άγιος Ιουστίνος ο Νέος (Πόλοβιτς) για τον Οικουμενισμό“, *Σύναξη* 143 (2017), 65–73; Vladimir Cvetković, ‘St Justin Popović between Ecumenism and Anti-Ecumenism: Towards the New Readings of His Ecumenical Writings’, *Sobornost Incorporating Eastern Churches Review* 42/1–2 (2020), 156–176.

¹⁵ Vladimir Cvetković, ‘The Reception of St Justin Popović in Recent German Scholarship’, First Constitutive Meeting of the Society of Orthodox Philosophers of Europe (SOPHIE) and the Society of Orthodox Philosophers of America (SOPHIA), 19–21 June 2014, Hermitage of Annunciation and St Justin the New, Eiterfeld, Germany; Id., ‘From ‘Merciful Angel’ to ‘Fortress Europe’: The Perception of Europe and the West in the Contemporary Serbian Society,

публикована.¹⁶ Дуг је списак особа које су свесно или несвесно утицале на моје истраживање дела Јустина Поповића, и којима треба захвалити. Почећу хронолошки, не желећи никога да заборавам: Андерс-Кристијан Јакобсен, Мејју Бејкер, Атанасије Јевтић, Јулија Видовић, Горан Секуловски, Јован Милановић, Стаматис Склирис, Богдан Лубардић, Свилен Тутеков, Максим Васиљевић, Серафим Данкерт, Жан-Клод Ларше, Светислав Риболов, Драгиша Бојовић, Слађана Ристић Горгиев, Стојан Танев, Јустин Рауер, Корнелија Делкескамп Хејс, Каподистриас Хемерли, Грегор Фернбах, Ендрју Лаут, Василиос Макридес, Мартин Тамке, Томас Бремер, Овидиу Иоан, Ирина Деретић, Микоња Кнежевић, Ђорђе Н. Петровић, Радмила Радић, Дионисије Склирис, Панајотис Павлос, Тихон Пино.

Захваљујем се такође својој матичној институцији, Институту за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду и тамошњим колегама, који су ме подржавали у мом настојању да се Јустинова мисао додатно проучи, и несебично узели учешће у организацији конференције поводом јубилеја Јустиновог рођења и престављења одржаној у мају 2019. године. Изузетну захвалност дугујем Институту за филозофију и друштвену теорију и за издавање ове монографије. Посебно сам захвалан рецензентима овог издања, проф. др Богдану Лубардићу, редовном професору филозофије на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, проф. др Драгиши Бојовићу,

Graduiertenkolloquium zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, Philosophische Fakultät, Universität Erfurt, 27 June 2014, Erfurt, Germany.; Id., 'Serbian Church and Europe on the Threshold of the Third Millennium', University lecture series 'State and Religion/Church: Russian and Oriental Perspectives, Georg-August-Universität Göttingen, 4 December 2014, Göttingen, Germany; Id., 'Serbian Spirituality', Theologische Fakultät, Philipps-Universität Marburg, 10 July 2017, Marburg, Germany; Id., 'The Reception of the Serbian Orthodox Church in the 21st century German Academia: Klaus Buchenau and Stefan Rohdewald', Konferenz "50 Jahre Serbische Orthodoxe Diözese in Deutschland – Geschichte und Gegenwart", Hannover, Germany, 28–30 June 2019.

¹⁶ Vladimir Cvetković, 'The Reception of St Justin in Recent German Scholarship', *Sobornost Incorporating Eastern Churches Review* 36/2 (2014), 36–55; Id., *From 'Merciful Angel' to 'Fortress Europe': The Perception of Europe and the West in the Contemporary Serbian Orthodoxy*, Erfurt: University of Erfurt 2015; Id., 'Serbian Church and Europe on the Threshold of the Third Millennium', у: Lars Klein and Martin Tamcke (eds.), *Imagining Europe: Memory, Visions and Counter-Narratives*, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2015, 9–23.

редовном професору средњовековне књижевности на Филозофском факултету Универзитета у Нишу и проф. др Александру Ђаковцу, ванредном професору догматике на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, на пажљивом читању рукописа и упућивању на одређене пропусте, као и њиховој препоруци издавачу да укључи ову монографију у свој издавачки план. Захвалан сам и др Радмили Радић, научној саветници Института за новију историју Србије и проф. др Томасу Бремеру, професору за студије источне Цркве и екуменско богословље Универзитета у Минстеру (Немачка), који су читали и коментарисали раније верзије ове књиге.

Неизмерно сам захвалан својој супрузи Кармен Анђели која је пажљиво читала сваки од мојих радова писаних на енглеском, и коментарисала како језик и стил, тако и аргументацију. На крају, најдубљу захвалност дугујем свом оцу Божидару (1943–2021), који ми је својом ненаметљивом љубављу, пажњом и бригом током свих година мог живота био живи модел за све оне Свете оце, попут Јустина, које сам изучавао. Њему посвећујем ову књигу.

На Благовести, 7. априла 2021. године
Владимир Цветковић

I ЖИВОТ И ДЕЛО

Постоји слагање међу научницима да је Јустин Поповић један од највећих православних теолога двадесетог века, иако је још увек предмет расправе шта је то што његову теологију чини великом. Док остале православне мислиоце није тешко повезати са њиховим специфичним богословским доприносом, као нпр. Сергија Булгакова са софиологијом, Георгија Флоровског са неопатристичком синтезом, Христа Јанараса са онтологијом личности и Митрополита Јован Зизиуласа са евхаристијском еклисиологијом, није лако одмах одговорити шта чини Јустиново наслеђе. Тврдња да је његова критика европске цивилизације главно обележје Јустинове мисли,¹⁷ била би пука редукација ауторовог обимног опуса на неколико међуратних списа, нарочито у светлу чињенице да његова критика запада из православне перспективе није ни оригинална, нити теолошки иновативна. Пре него усмеримо пажњу на теолошке теме којима се Јустин бавио и изведемо прелиминарне закључке у вези са његовим теолошким наслеђем, даћемо један историјски увод у његов живот.

1. Монах: завештање руске религијске ренесансе

Јустин Поповић је рођен у Врању на празник Благовести (25. март/ 7. април)¹⁸ 1894. године, од мајке Анастасије и оца Спиридона и

¹⁷ Karl Christian Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart: eine Einführung*, Darmstadt: Wiss. Buchges, 1990, 56.

¹⁸ Грегоријански (нови) календар је уведен у службену употребу у Краљевини Срба, Хрвата и Словенаца 1919. године. Иако се Српска православна црква обавезала на

на крштењу добио је име Благоје.¹⁹ Његова породица је произвела седам узастопних генерација свештеника до Јустиновог оца Спиридона, који је био рентијер. Неколико Јустинове старије браће и сестара умрло је или на порођају или у раним годинама, тако да је он одрастао само са старијом сестром Стојном и братом Стојаном. Четири године основне школе завршио је у родном Врању, а после је наставио школовање на Богословији Светог Саве у Београду, коју завршава пред сам почетак Првог светског рата. На Богословији су му предавали јеромонах Николај Велимировић, прота Стева Веселиновић, који је био и ректор, затим синђели Доситеј и Доментијан, Веселин Чајкановић, Стеван Мокрањец и други. Још током боравка на Богословији млади Благоје доноси одлуку да се замонаши, која је сасвим сазрела после смрти његовог старијег брата Стојана. Међутим, због противљења родитеља, одгађа монашење. Неколико месеци након матуре регрутован је као медицински помоћник у војној болници Ћеле-кула у Нишу. После преласка Албаније са српском војском, Благоје бива замонашен у Скадру у децембру 1915. године. Замонашио га је митрополит, касније патријарх српски, Димитрије Павловић. Добија име Јустин у част Светог Јустина Философа и Мученика. Влада Србије одлучује да групу младих богослова, коју су чинили Павле Јевтић, Душан Станојевић, Иринеј Ђорђевић и сам Јустин, пошаље у Петроград да тамо на Петроградској духовној академији наставе школовање. Јануара 1916. године Јустин са друговима одлази бродом до Барија, одакле настављају возом преко Париза до Лондона, где срећу владику Николаја. Од Лондона настављају пут преко Норвешке и Финске за Петроград. Због политичких превирања у Петрограду, српска Влада доноси одлуку да групу студената

увођење грегоријанског календара на Свеpravославном конгресу у Истанбулу 1923. године, до сада га није увела, те је још увек у употреби јулијански календар. Сви у књизи наведени датуми који су пре званичног увођења грегоријанског календара у Краљевину СХС биће исказани и по грегоријанском и по јулијанском, или само по јулијанском календару, док ће датуми који су после увођења новог календара у државну употребу бити навођени само према новом, грегоријанском календару.

¹⁹ Као извор биографских података о Јустину коришћен је рад: Атанасије Јевтић, „Житије преподобног оца нашег Јустина Новог Ћелијског“, у: Преподобни Јустин Ћелијски, *На Божијевачанском јушу*, Ваљево: Манастир Ћелије, ²2014, 7–181.

у којој је био Јустин пребаци из Русије у Велику Британију, и они су се већ у јуну 1916. године обрели у Оксфорду. Од новембра 1916. до маја 1919. године Јустин је имао статус студента на Универзитету у Оксфорду. Боравио је у кући Светог Стефана (St Stephen House) у Оксфорду, и једно време радио у фабрици у Бирмингему. На Универзитету у Оксфорду био је уписан на BLitt (Bachelor of Letters) студије. Често је долазило до забуне о каквом се академском степену ради, јер се у литератури може наћи да се ради о докторату као највишем академском степену са једне стране, односно бакалауреату (Bachelor) као најнижем академском степену који се добија после основних студија, са друге стране. Како је Богдан Лубардић показао у свом изванредном раду о Јустиновом боравку у Оксфорду, студије које је Јустин похађао у то време су биле последипломске, а степен који се за њих добијао (Bachelor of Letters – B.Litt.), иако није био докторски у формалном смислу, јесте био виши последипломски академски степен.²⁰ Универзитет у Оксфорду је тек 1919. године увео стандардну европску докторску диплому (PhD) која се добија на крају успешно окончаних последипломских студија. У периоду пре 1919. године Универзитет у Оксфорду је додељивао специјалне докторате, попут степена доктор богословља (Doctor Divinitatis – D. D.) или степена доктор литературе (Doctor of Letters – D. Litt.), који су, респективно, додељивани припадницима англиканске цркве *ex officio* или истакнутим научницима као израз професионалне почасти на основу непорецивих дугогодишњих научних заслуга. Такође се често као образложење наводи да Јустин није добио докторат због оштре критике папства која се може наћи у његовој тези. Међутим, како стоји у изводу комисије коју су чинили Невил Форбс и Јустинов ментор Волтер Фрир, докторат му је ускраћен због одсуства критичке дистанце у односу на ставове Достојевског, те потпуне идентификације својих ставова са ставовима Достојевског, као и

²⁰ Богдан Лубардић, „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“ Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књига 10, Београд: Православни богословски факултет, 2011, 75–197: 84–85.

одбијања да доведе у везу погледе и пророчанства Достојевског са тадашњим револуционарним преокретом у Русији.²¹

Међутим, критика западног хришћанства, а пре свега папства, изнета у тези има дубљи извор него само дело Достојевског. Дубока веза са Светим писмом и посебно апостолом Павлом коју је Јустин развио од раних година, помогла му је у Оксфордској тези о религији и философији Достојевског да открије да се савршено људско биће открива у Христовој личности (Еф. 4, 12–13), а у критици папства ослањао са на постојеће полемике вођене у британској јавности током 19. века. Према Јустину, карактеристике људске личности су бесконачност, христоликост и назнака љубави. Ове три карактеристике су дате сваком људском бићу као потенцијалност, и ако се кроз веру и подвиг оне остваре, бесконачност резултира бесмртношћу, христоликост врлинским животом, а љубав постаје сама суштина људске личности. Ако се ове особине не пробуде, бесконачност се претвара у тескобу, христоликост се негира кроз бунт и богоборство, а љубав, ако се и искуси, никада не прелази границе људског сентиментализма.²² Јустин је повезао проблем личности са римским папством, чији главни проблем за Јустина није у непресушној жељи за моћ, како се то показује у Легенди о великом инквизитору Достојевског, већ у покушају атомизације људске личности и механизације човека његовим затварањем за бесконачно. Према Јустину, жртва за другог која је у самој сржи људске личности замењује се самоодржањем сопственог „ја“, које се инаугурише папском догмом о непогрешивости, и постаје принцип западне науке и цивилизације. Слично римском папству, и протестантизам, као и социјализам, према Јустину, прате исти образац тоталне деперсонализације човечанства.²³

²¹ Лубардић, „Јустин Поповић у Оксфорду“, 86–87.

²² Јустин Поповић, „Религија и философија Ф. М. Достојевског“, у: Јустин Поповић, *О духу времена*, Београд: Политика, Народна књига, 2005, 23–24; Владимир Цветковић, „Свети Јустин Нови о тајни личности“, *Теолоџикон* 2 (2013), 161–181: 166–167.

²³ Јустин Поповић, „Религија и философија Ф. М. Достојевског“, *Хришћански живои* 4 (1923), 162–207: 197.

Друга важна тема Јустинове оксфордске тезе је однос између вере и разума. Слично људској личности, и људски разум пролази кроз процес тростепене трансформације.²⁴ Прва фаза, заснована на Тертулијановој максими *Credo, quia absurdum est*, је порицање воље и разума. Друга фаза коју понајбоље описује изрека Анселма Кантерберијског *Credo ut intelligam*, заправо указује на спознају разума да је вера виши извор разумевања и да обезбеђује дубину разуму. Коначно, у трећој фази, представљеној Августинином изреком *Intelligo ut credam*, границе између вере и разума се укидају и садржај вере се открива разуму. Дакле, и личност и разум трансформисани вером и духовном борбом могу да допринесу бесконачности. Опет слично Достојевском, Јустин поистовећује Европу и њену религијску и секуларну традицију са негативним стремљењима људске личности, која се огледају у свођењу бесконачне и христолике људске природе на коначност и замени љубави према ближњем индивидуалистичком љубављу према себи.

Иако је Јустин напустио Енглеску без академског звања, ипак је са собом понео нешто вредно, што ће свакако обележити његову богословску визију у годинама које долазе. Референце на Тертулијана и Августина указују на утицај богослова друге генерације Оксфордског покрета, попут Едварда Б. Пјусија, Џона Кибла и Џона Хенрија Њумена на младог Јустина да прихвати оце ране Цркве за извор богословског ауторитета.²⁵ Друга карактеристика која ће обележити Јустинов каснији богословски подухват је дубоко интересовање за свете оце, које је млади монах могао да наследи од свог оксфордског ментора Волтера Фрира, аутора дела *Свешћеници црног слова (Black Letter Saints's Day)* које се односи на светитеље чија су имена због њиховог значаја у црквеном календару исписана подебљаним црним словима (болдована).²⁶

²⁴ Поповић, „Религија и философија Ф. М. Достојевскога“, у: Поповић, *О духу времена*, 25.

²⁵ Лубардић, „Јустин Поповић у Оксфорду“, 117–120.

²⁶ Лубардић, „Јустин Поповић у Оксфорду“, 162–163.

2. Бунтовник: часопис *Хришћански живот*

Млади монах се вратио у новоформирану Краљевину Срба, Хрвата и Словенаца (од 1929. преименовану у Краљевину Југославију) у лето 1919. године, док је већ у септембру 1919. године као стипендиста Светог синода Српске православне цркве уписао Теолошки факултет у Атини. У мају 1920. године бива рукоположен у јерођакона. Исте године су Митрополија београдска и Патријаршија у Сремским Карловцима уједињене у Митрополију београдско-карловачку, а њен митрополит је уздигнут у ранг патријарха српског. По завршетку основних студија и повратку из Атине у мају 1921. године, Јустин бива изабран за наставника Богословије Светог Саве, која је исте године пребачена из Београда у Сремске Карловце. Тамо је предавао Свето писмо Новог завета, догматику и патрологију. Заједно са својим колегама, наставницима богословије, Јустин је предложио промену наставног програма и увођење предмета посвећеног житијима светих. У молби упућеној Савету Богословије је истакнуто да подвижништво мањка код православног свештенства и да будуће свештенике треба образовати примењујући православне и аскетске методе, које су искусили и потврдили светитељи.²⁷

У јануару 1922. године Јустин је рукоположен у јеромонаха, а исте године је, заједно са колегом из Оксфорда, јеромонахом Иринејем Ђорђевићем (касније епископом далматинским), покренуо месечни часопис *Хришћански живот*. Јустин је постао уредник часописа у јулу 1923. године и остао на тој позицији до краја његовог излагања 1927. године. У новом часопису објављени су текстови српских аутора, као што је Николај Велимировић, али и српски преводи познатих теолога, као што су Антоније Храповицки, Сергеј Тројицки, Чарлс Гор, Николај Глубоковски, Павле Флоренски, Георгије Флоровски. У истом часопису Јустин у наставцима објављује и своју тезу из Оксфорда *Философија и*

²⁷ Милош Парента, Иринеј Ђорђевић и Јустин Поповић, „Унапредимо наше богословије“, *Хришћански живот* 5 (1923), 237–248; Атанасије Јевтић, „Житије преподобног оца нашег Јустина Новог Ђелиског“, у: Преподобни Јустин Ђелијски, *Човек Бојочовека Христ*, Београд, Требиње: 2014, 7–189: 57.

религија Ф. М. Досјојевскоја. Из тог периода почиње Јустинова преписка и потоње дружење са Георгијем Флоровским са којим ће до краја живота бити у вези.

У низу чланака и уводника Јустин је био оштар у својој критици неких појава у српској и православној цркви уопште, али и у целокупном хришћанству. Када је реч о његовом односу према унутрашњим стварима српске цркве, Јустин је оптуживао српске владике да служе национализму,²⁸ уместо да буду првосвештеници једне, свете, саборне и апостолске Цркве, а српско ниже свештенство да је огрезло у материјализму и да им је у пастирском раду уместо молитве финансијска надокнада постала главни мотив.²⁹ Истовремено је тврдио да само лично и саборно подвижништво може обновити Српску цркву, и зато је хвалио аскетски живот који је практиковао лаички покрет Богомољаца, који је тада био прогоњен од највећег дела српског вишег и нижег свештенства.³⁰

На плану васељенског православља, Јустин је величао жртву патријарха московског Тихона, кога су тада заточили комунисти и био је врло критичан према црквеном реформистичком покрету у Русији названом „Жива црква“, оптужујући га да га контролише и њиме манипулише атеистичка совјетска власт.³¹ Био је веома скептичан према православној и екуменској политици васељенског патријарха Мелетија IV Метаксакиса, којег је много година касније описао као „познатог уображеног модернисту и реформатора и творца раскола у православљу“.³² Јустин је сматрао да су одлуке Свеpravославног конгреса, који

²⁸ Јустин Поповић, „Унутрашња мисија наше Цркве: реализација Православља“, *Хришћански живои* 9 (1923), 285–290: 287.

²⁹ Јустин Поповић, „Хроника: ускршња исповест Главног одбора Свештеничког удружења“, *Хришћански живои* 4 (1923), 208–209.

³⁰ Поповић, „Унутрашња мисија наше Цркве“, 287.

³¹ Јустин Поповић, „Невоље Руске цркве“, *Хришћански живои* 6 (1923), 309–310: 309.

³² Јустин Поповић, Молбена представка Светом архијерејском синоду за Свети архијерејски сабор Српске православне цркве поводом сазива Великог сабора Православне цркве од 7. маја 1977. године, објављена под насловом „О сазиву Свеpravославног сабора“ у: Преподобни Отац Јустин, *Сейве и жетиве: чланици и мањи сјиси*, (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 20), Београд: Наследници оца Јустина и манастир Ћелије код Ваљева, 2007, 622–627.

је сазвао патријарх Мелетије IV 1923. године, штетне за живот православне цркве, поздрављајући одлуку Светог архијерејског сабора Српске цркве да одложи увођење новог календара.³³ Јустин је такође критиковао и екуменску политику патријарха Мелетија тврдећи да уједињење хришћана не треба бити неки „модернистички *salto mortale*“, већ да треба да се састоји у слеђењу предања које је Светим духом надахњивало богоносне оце и васељенске саборе.³⁴

Брзи преглед Јустинових екуменских гледишта из тог периода открива како веома критичан став према римокатоличанству и ватиканској *Ostpolitik*, тако и благонаклоност према Англиканској цркви. Позив папе Пија XI Православној цркви да се „ослободи свог празноверја“ и да се врати под власт римске цркве од 12. новембра 1923. године,³⁵ Јустин је видео као још један моменат у дугом низу прозелитских деловања Ватикана према православцима. За разлику од критичког приступа римокатоличанству, односно папској власти, Јустинов став према Англиканској цркви је потпуно другачији. Тврдио је да ће међународно позиционирање хришћанства и деловање Цркве у свету имати велике користи од уједињења православних и англиканских цркава,³⁶ и истовремено критиковао Српску цркву што није учествовала у раду екуменске конференције „Живот и рад“ организоване 1925. године.³⁷

Јустин је наставио свој рад на темама које потичу из руске религијске филозофије,³⁸ али са новом методологијом. Теме личности, интегралног знања и богочовека, које су елабори-

³³ Јустин Поповић, „Са уредничког стола“, *Хришћански живоић* 4 (1924), 82–83.

³⁴ Јустин Поповић, „Богочовечански конзервативизам и неки наши црквени модернисти“, *Хришћански живоић* 2 (1925), 82–83.

³⁵ Јустин Поповић, „Са уредничког стола“, *Хришћански живоић* 12 (1923), 575–577: 575.

³⁶ Јустин Поповић, „Са уредничког стола“, *Хришћански живоић* 10 (1923), 474.

³⁷ Јустин Поповић, „Са уредничког стола“, *Хришћански живоић* 7–8 (1925), 202–204.

³⁸ У даљем тексту читаоци ће се сусретати са именицама „филозофија“ и „философија“ и из њих изведеним облицима. Иако се у ширем смислу речи ради о истом појму, први облик, „филозофија“, као стандарни начин упућивања на ову научну дисциплину у српском језику, задржан је за упуте на званична имена академских предмета и институција, а други облик, који је најчешће користио и сам Јустин, користи се у упутима на његово дело и на контекст у којем је он ову именицу користио.

рали Владимир Соловјов и Павле Флоренски, у потпуности су закупљале Јустиново теолошко интересовање током 1920-их. Међутим, овим темама није приступио из перспективе модерних, руских и европских аутора, већ из перспективе раних црквених отаца, и то углавном аскетских, као што су Свети Макарије Египатски и Свети Исак Сиријски. Богдан Лубардић одлично показује да Јустин свој интерес за ову двојицу светих отаца дугује делу *Сѣуб и ѿврђава исѣине* Павла Флоренског и додаје како је захваљујући томе њима посветио далеко већу, посебну а самосвојну пажњу, држећи се Флоренског само иницијално и у одређеним, више спољним, схематизацијама тумачења.³⁹

Маја 1926. године на Богословском факултету Универзитета у Атини Јустин је одбранио докторску тезу *Тајна људске личности и ѿзнања ѿ учењу Свейої Макарија Еѣипаїскої*, рађену под менторством Константина Диовуниотиса. Јустин је стекао поштовање грчких богослова, посебно Јоаниса Кармириса, с којим је и касније остао у контакту. У докторској дисертацији из Атине Јустин се фокусирао на концепте које је претходно истраживао у својој оксфордској тези, али сада кроз призму Макаријевих *Омилија*. Он уводи у људску личност светотројичну и саборну компоненту,⁴⁰ која је према његовом мишљењу онтолошки, епистемолошки и психолошки немогућа без Свете Тројице и чији се садржај и открива кроз Тајну Свете Тројице.⁴¹ Саборна природа личности открива се кроз Христову способност да уједини чулни и духовни свет, али и божанску са људском природом.⁴² Како су негативне последице Адамовог пада пренете на читаво човечанство, позитивне последице Христовог уједињујућег дела очигледне су у саборној природи људске личности да се уједини

³⁹ Богдан Лубардић, „Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, Београд: Православни богословски факултет, 2010, 66–165.

⁴⁰ Vladimir Cvetković, 'New Wine and Old Wineskins: St Justin Popović on Theological Terminology', у: Любомир Тенекеджиев (ур.), *Доїмай и ѿерминологија в ѣрвославнаїа хрїсїянска ѣрадиција*, УИ „Св. Климент Охридски“, 2014, 235–247: 239.

⁴¹ Јустин Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, у: Преподобни отац Јустин, *Путї Боїѿознања*, (Сабрана дела оца Јустина у 30 књига, књига 8–9), Београд, Ваљево: Наследници оца Јустина и манастир Ћелије, 1999, 19.

⁴² Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 67.

са божанским.⁴³ Проблем личности је уско повезан са проблемом познања, јер је истина за Јустина органски део личности богочовека.⁴⁴ Лични однос са богочовеком постаје предуслов за обнављање јединства истине и стварности. Коначно, реинтеграција људске личности и познање истине могућа је само кроз веру, наду, љубав и друге врлине.

У марту 1927. године јеромонах Јустин полаже професорски испит радом „Гносеологија Светог Исака Сирина“, који је објављен 1934. године. Јустин открива улогу врлина у стицању целосног, односно интегралног познања. Он прво прави разлику између природног знања, које претходи вери, и духовног знања, које се рађа из вере.⁴⁵ Прво се према Јустину задобија кроз чула и способност размишљања, док је друго резултат реинтеграције људских когнитивних капацитета кроз врлине. Поредак врлина је и онтолошки и хронолошки,⁴⁶ и почиње вером, наставља се молитвом, љубављу, смерношћу, милошћу, слободом, прочишћавањем ума и завршава се созерцавањем Свете Тројице као љубави за све.⁴⁷ Аскетска пракса за Јустина није била само опциона категорија погодна само за монахе, већ конститутивни, ако не и кључни елемент на људском путу према Богу и незамењиви лек за исцељивање људских когнитивних органа од последица палог стања.

Сремски Карловци су у то време били седиште избеглог митрополита кијевског Антонија Храповицког. Млади јеромонах Јустин је уживао у дружењу не само са старим митрополитом, већ и са осталим припадницима руске интелектуалне емиграције, попут архиепископа кишињевског Анастасија Грибановског, проте Виталија Тарасјева, Алексеја Несмелова, Јована Максимовича, потоњег епископа Шангаја и Сан Франциска и Георгија Грабеа, потоњег епископа Григорија вашингтонског и флоридског.

⁴³ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 96.

⁴⁴ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 108.

⁴⁵ Јустин Поповић, „Гносеологија Светог Исака Сирина“, Преподобни отац Јустин, *Путј Божијознања: Појавља из њравославне аскејике и ѣносеолојије*, Београд, 1987, 105–139: 121.

⁴⁶ Поповић, „Гносеологија Светог Исака Сирина“, III.

⁴⁷ Поповић, „Гносеологија Светог Исака Сирина“, 133–134.

После сукоба који је имао са ректором Богословије у Сремским Карловцима, Милошем Парентом, око ненаменског трошења средстава,⁴⁸ Свети синод Српске православне цркве је пензионисао ректора, а Јустина преместио не по казни, већ „по потреби службе“ у лето 1927. године у Богословију у Призрену. Због немогућности да буде штампан у Призрену, часопис *Хришћански животи* се гаси. У Призрену Јустин остаје од августа 1927. до јула 1928. године, када поново бива враћен са службом у Богословију у Сремским Карловцима. У том периоду бива и позван од Митрополита варшавског Дионисија да заузме катедру Догматике на Православном богословском факултету Варшавског универзитета, до чега ипак не долази. Због могућег сукоба Јустина са новопостављеним ректором Богословије у Сремским Карловцима, Свети синод СПЦ децембра 1930. године шаље Јустина у мисију Српске цркве у Чехословачкој да буде помоћник епископу битољском, Јосипу Цвијовићу. У Поткарпатју ће Јустин остати до почетка 1932. године и биће му понуђено да буде рукоположен за епископа новоосноване Епархије мукачевско-прјашавске, што је протосинђел Јустин одбио.

3. Догматичар: Свети оци и Православна философија Истине

Период од почетка 1932. до августа исте године Јустин проводи пишући први том своје *Доимайике*, назване *Православна философија Истине*, после чега наставља своју наставничку каријеру у Богословији у Битољу. Његове колеге у Битољској богословији су, између осталих, били његов бивши ментор из Београда, а тада епископ битољски и охридски Николај Велимировић, као и Јован Максимович, будући епископ шангајски. Јустин је био веома продуктиван током неколико година које је провео у Битољу, написавши два тома своје *Православне философије*

⁴⁸ Klaus Buchenau, *Auf russischen Spuren: orthodoxe Antiwestler in Serbien, 1850–1945*, Wiesbaden: Harrassowitz 2011, 316.

Исјинне или *Дојмайџике Православне цркве*, објављене 1932, односно 1935. године. Ови приручници ће, уз трећи том који је написан четрдесетак година касније и објављен 1978. године, имати кључну важност за развој савремене православне догматике. Православна академска теологија позајмила је током 18. и 19. века католичко-протестантску методологију у излагању црквених догми. Готово све догматике православних аутора прате више или мање западну структуру догматских приручника, који почињу поглављима о једном Богу и његовим атрибутима, Богу као Светој Тројници и Богу као Творцу, а затим настављају са поглављима о Христу и његовим делу спасења и завршавају поглављима о Цркви, тј. еклесиологији и последњим временима, тј. есхатологији. То је у ствари тачна структура Никејско-цариградског *Символа вере*, који је као текст читан у оквиру свете тајне крштења, и представља пре увод у хришћанску веру, него сажетак ствари у које верујемо. Ипак, сви аутори православних догматика на које се Јустин ослања, као што су митрополит Макарије Булгаков, епископ Силвестер Малевански, митрополит Антоније Храповицки, архиепископ Филарет Гумилевски, архимандрит Антоније Амфитеатров и протојереј Стеван Веселиновић, следили су већ успостављену праксу структурирања догматског садржаја. Ни Јустин се није одрекао ове традиционалне структуре, мада, треба напоменути, написао је своје догматике следећи упутства Министарства просвете Краљевине Југославије, која су важила за догматски уџбеник. Упркос чињеници да је спољна структура Јустинових *Дојмайџика* веома традиционална, унутрашња структура и садржај су у великој мери иновативни, како по питању извора, тако и по питању тема. Оно што није тако очигледно у првом тому, али долази до изражаја у другом, а посебно у трећем, јесте чињеница да нова унутрашња структура има библијски наратив као свој костур. Јустин одева тај костур Новог завета патристичком плоћу, и на тај начин излаже догме које су рибари доживели и изразили простим речима, а црквени оци даље појмовно обликовали. Коначно, без позивања и упућивања на савремене православне или западне теологе, он се неизоставно бави и теолошким проблемима свога времена. На

пример, Јустин одбацује вековну теолошку претпоставку да се христологија бави Христовом личношћу, а сотириологија Христовим делима, тврдећи да тајна спасења директно потиче из тајне Христове личности, јер спасење није ништа друго него људско обожење, које је очигледно у Христовој личности.⁴⁹

Објављивање двотомне *Дојмайшике* обезбедило је Јустину позицију наставника на Православном богословском факултету Универзитета у Београду. У јануару 1935. године Јустин бива изабран за доцента на предмету Упоредно богословље на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, а касније почиње да предаје и догматику.

У том периоду његове теме су се помакле од славенофилског разумевања православне културе, које је доминирало током 1920-их, ка патристичком разумевању православне цркве. Јустин разумева богочовека не на начин Владимира Соловјова, као посредника између безбожног Запада и нељудског Истока, већ у светоотачким оквирима, као сврху стварања и као место сусрета оваплоћеног Бога и обоженог човека.⁵⁰ Слично томе, Јустин замењује појам „православна култура“ појмом „Православна црква“, схватајући да је појам Цркве много шири од сваке људске реалности и да се не може свести на било коју културу, чак ни на православну. Зато Јустин у свом приступном предавању на Универзитету у Београду тврди да изван Цркве нема саборности,⁵¹ јер ни православна нација, ни култура, ни друштво не могу да очувају органске везе међу својим члановима, осигуравајући истовремено пуно остварење сваког појединачног члана.

⁴⁹ Јустин Поповић, *Православна философија истиине: Дојмайшика Православне Цркве*, књига II (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 18), Београд, Ваљево: Наследници оца Јустина и манастир Ћелије, 2004, 300–302.

⁵⁰ Поповић, *Дојмайшика II*, 9, 338

⁵¹ Јустин Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, у: Свети Јустин, *Бојоносни христослов*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар 2007, 51–67: 61.

4. Мученик: светосавље, Други светски рат и долазак комунизма

Јустин је период од 1935. до 1945. године провео у статусу наставника на Православном богословском факултету Универзитета у Београду. Живео је у Патријаршији све до почетка немачке окупације, када су зграду заузели Немци. Од 1941. до 1943. године Универзитет у Београду није радио, те је Јустин путовао и живео, што у Врању и Лесковцу код родбине, што у различитим манастирима у Србији. Често је боравио у Београду где је на Коларчевом универзитету студентима и омладини држао предавања о Светом Сави и светосављу. Последње године рата провео је у манастиру Каленић, односно манастиру Свете Тројице у Овчару. У овчарском манастиру Јустин остаје до краја 1945. године, када прелази у манастир Суково код Пирота, где остаје скоро годину дана. Нова револуционарна власт га је, са још 200 наставника Универзитета у Београду, удаљила из наставе, а почетком децембра 1946. године бива ухапшен у манастиру Суково и спроведен у Београд. На захтев патријарха Гаврила Дожића комунистичким властима, Јустин, заједно са својим учеником јеромонахом Василијем Костићем, бива ослобођен из затвора 19. децембра 1946. године на празник Светог Николе, своје крсне славе. Јустин је био на списку непријатеља новог комунистичког режима планираних за погубљење, али је интервенцијом свог познаника Стевана Јаковљевића, послератног ректора Универзитета у Београду и писца популарне *Српске њирилоије*, са тог списка био склоњен као невин. Игуманија Сара Ђукетић позвала га је да учествује у обнови средњовековног манастира Ђелије (поред Ваљева), задужбине краља Стефана Драгутина (1276–1282), и Јустин се маја 1948. године настањује у овом манастиру.

Јустинове књижевне активности током Другог светског рата и у послератном периоду развијале су се у неколико праваца. Наставио је писати тумачења Светог писма, и посебно тумачења Еванђеља по Јовану, које је завршио 1945. године током боравка у манастиру Свете Тројице у Овчару, и Еванђеља по

Матеју и Посланица апостола Павла. Такође је наставио своје активности на превођењу светоотачких и хагиографских текстова који ће касније бити укључени у његових дванаест томова *Житија свјетих*.

Личност Светог Саве Немањића (1174–1236), средњовековног племића и оснивача Српске цркве, била је у Јустиновом посебном фокусу током Другог светског рата. Он се дотакао теме Светог Саве у бројним међуратним чланцима, а серију предавања о Светом Сави одржаних на Коларчевом народном универзитету у Београду 1944. године претворио је у књигу. Због комунистичке забране издавања верских публикација, ова књига је објављена у Минхену 1953. године под насловом *Светосавска философија животиа* у познатој библиотеци „Свечаник“ коју је основао владика Николај Велимировић, а у Минхену водио прота Алекса Тодоровић.

Ослањајући се на разумевање Николаја Велимировића о улози коју Свети Сава треба да игра у савременом југословенском друштву, Јустин у својој књизи разоткрива светосавску философију прогреса, културе, друштва, вредности и мерила, и просвете.⁵² Према Јустину, светосавска философија света зајимчива се на претпоставци да је свет богојављење, а човек богослужење; светосавска философија напретка признаје само напредак у облику људске бесмртности коју је донео богочовек; светосавска философија културе не усмерава друштво ни према истоку ни према западу, већ према богочовеку; светосавска философија друштва обликује друштво у складу са Црквом као њеним вечним идеалом, а Цркву у складу са богочовечанском личношћу Христа проширену кроз простор и време. У поглављу „Светосавска философија вредности и мерила“, Јустин тврди да је богочовек највиша вредност, пошто је он једини решио проблем живота и смрти. Коначно, светосавска философија просвете види богочовека као циљ и сврху образовања. Светосавље изложено у књизи *Светосавље као философија животиа*

⁵² Јустин Поповић, *Светосавље као философија животиа* (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 4). Београд, Ваљево: Наследници оца Јустина и манастир Телије, 2001.

је очишћено од свих идеолошких или националних елемената, који нису еванђељски, односни нису повезани са Христом. Јустинова упућивања на Светог Саву и његово дело као историјску реализација универзалних хришћанских принципа служе као инструкције које треба следити да би се достигла светост.

Још једна Јустинова публикација штампана је у истој издавачкој кући у Минхену 1957. године. Серија есеја објављених под именом *Философске урвине* углавном је настала током тридесетих година. Неки есеји из средине тридесетих година представљају Јустинову критику хуманизма и европске културе, али и интеграцију његове теологије са савременим достигнућима из области физике, док су остали есеји написани мало касније, попут „Срне у изгубљеном рају“, есеја усредсређеног на вечни и бесконачни карактер божанске љубави по којој је створено човечанство.⁵³

Јустина је током боравка у Ћелијама нагледала тајна полиција, тј. Управа државне безбедности (УДБА) и позиван је на саслушања у њиховом седишту у Ваљево. Непосредни поводи за то су изласци његових књига *Свешћасавље као философија живота* (1953) и *Философске урвине* (1956) у емигрантској црквеној библиотеци „Свечаник“ из Минхена. Кретање му је такође било ограничено. Тако је јуна 1958. године, у време када се бирао нови патријарх СПЦ, полиција привела Јустина из стана његовог пријатеља Велимира Арсића у Београду, у коме се тада обрео, и после саслушања, вратила га првим возом за Ваљево. Без обзира на све, Јустин је био гласан критичар комунизма. Књигу *Исијина о Српској православној цркви у комунистичкој Југославији* написао је 1960. и у њој је критиковао комунистичке власти за увођење нових богова и нових идола, попут позитивистичке науке, материјалистичке философије, комунистичке етике, анархистичке естетике и соцреалистичке књижевности.⁵⁴

⁵³ Јустин Поповић, *Философске урвине*, Београд: Манастир Ћелије, 1987, 244–245.

⁵⁴ Јустин Поповић, *Исијина о Српској Православној Цркви у комунистичкој Југославији*, Београд: Манастир Ћелије 1990, 19.

5. Исповедник православља: Житија Светих и Догматика

Од средине 1950-их година Јустинова дневна рутина састојала се од служења литургије и осталих дневних служби, писања тумачења посланица апостола Павла и рада на *Житијима Светијих*, а ноћи је проводио у молитви. Јустин је написао *Житија Светијих* пратећи православни календар за сваки дан у години. За мање од две деценије непрекидног рада, он је произвео дванаест томова *Житија Светијих*, по један том за сваки месец. Његово хагиографско дело је значајан сегмент његове теолошке визије. Како су Еванђеља биографије Бога оваплоћеног у свету,⁵⁵ а *Дела айосѿолска* су наставак Христових Еванђеља биографијама апостола, тако су житија светих била за Јустина наставак *Дела айосѿолских* до данашњег дана.⁵⁶ Сматрајући да су светиљеи продужетак живота Исуса Христа и наставак апостолских дела на овом свету, Јустин је одбацио схоластичку поделу између Светог писма и Светог предања, тако очигледну код неких православних теолога.

Упркос ограничењу слободе које су комунистичке власти наметнуле Јустину, његов ауторитет исповедника православља је растао, и много људи је долазило, чак издалека, да га виде. Међу њима су били Јустинови бивши ученици, од којих су неки већ били епископи, као што је то случај са епископом бањалучким Василијем Костићем и епископом браничевским Хризостомом Војиновићем. У међувремену је стасала и нова генерација богослова који су постали Јустинови ученици и духовна деца, од којих најпре ваља поменути монахе, а касније и епископе, Артемија Радосављевића, Атанасија Јевтића, Амфилохија Радовића и Иринеја Буловића, које ће сам Јустин замонашити. Поред ове четворице монаха, Јустина ће посећивати и познати

⁵⁵ Атанасије Јевтић, „Кратак животопис Светог Аве Јустина“, у: Свети Јустин, *Бојносни христослов*, 8.

⁵⁶ Јустин Поповић, „Са свима Светима. Предговор и поговор *Житијима Светијих*“, у: Преподобни Јустин Ђелијски, *Човек и Бојочовек*, Ваљево: Манастир Ђелије, 2018, 67–75: 62–63.

српски интелектуалци као што су Владета Јеротић, Димитрије Богдановић и Матија Бећковић из Београда, Бошко Бојовић и Комнен Бећировић из Париза. Познати интелектуалци, богослови и православни духовници из света, попут Калиста Вера и Елизабет Хил из Енглеске, Јована Зизиуласа, Стаматиса Склириси и Емилијана Симонопетритског из Грчке, Клопе Илие из Румуније, Василија Грољимунда из Швајцарске, Марка Арнта из Немачке, посећивали су Јустина током његовог боравка у Ђелијама, често му се обраћајући за духовни савет.

Одређени црквени догађаји током 1960-их година, као што је састанак патријарха цариградског Атинагоре и папе римског Павла VI у Јерусалиму 1964. године и учлањење Српске цркве у Светски савет цркава 1965. године, актуализовали су питање екуменизма. Јустинова духовна деца, од којих су нека већ била на постдипломским студијама у иностранству, желела су да сазнају његов став према екуменизму. Од средине 1960-их година до краја живота Јустин је написао неколико писама о екуменизму, укључујући књигу *Православна црква и екуменизам*. Иако на основу ове књиге Јустина представници савремене науке готово једнодушно сматрају антиекуменистом, нацрт књиге из 1972. године, који је објављен 2010. године под насловом *Зайиси о екуменизму*, открива суптилноћ којом је он прилазио теми екуменизма. У тим белешкама, Јустин поистовећује екуменизам са најсталнијом карактеристиком Православне цркве, дефинишући саму Православну цркву саборношћу. Он даље разоткрива своје виђење екуменизма као богочовечности или логосности света, саборности и јединства Цркве Христове и Свете Тројице.⁵⁷ Пошто је перципиран као изворно јединство творевине планирано од вечности и остваривано у творевини кроз логосе,⁵⁸ екуменизам је за Јустина далеко више од видљивог јединства међу хришћанима. Ово првобитно јединство уграђено у творевину остварује се у Цркви као богочовечанском организму, која уједињује не само целокупну творевину, већ и створену са

⁵⁷ Јустин Поповић, *Зайиси о екуменизму* (прир. Атанасије Јевтић), Требиње: Манастир Тврдош 2010, 3–6.

⁵⁸ Поповић, *Зайиси о екуменизму*, 5.

нествореном природом. Коначно, Јустин сматра тријадичност најбескрајнијом димензијом екуменизма, јер су Света Тројица „идеал и стварност савршене саборности“.⁵⁹ Међутим, ниједна од Јустинових позитивних рефлексија о екуменизму изложених у нацрту није ушла у књигу *Православна црква и екуменизам* објављену 1974. године на грчком и српском језику. Први од два дела књиге, који се односи на Православну цркву, представља сажетак трећег тома *Дојмайике*, на коме је Јустин радио у то време. Други део садржи поглавља о напретку, култури, друштву и просвети, претходно објављена у књизи *Светосавље као философија животиња*, затим чланак о непогрешивости европског човека објављен 1969. године,⁶⁰ и одломке из беседа епископа Николаја Велимировића, које су касније ушле у његово дело *Кроз ѿамнички ѿрозор*. Осим што понавља Јустинову међуратну критику европског секуларизма, ова књига, коју су уредила његова духовна деца, заправо не открива Јустинов став о екуменизму. Ипак, његова писма упућена Синоду Српске православне цркве откривају чињеницу да је Јустин охрабривао међуконфесионалне теолошке дијалоге, али је био против учешћа православних свештеника у екуменским форумима који су почели у то време да полажу право на одређене црквене прерогативе. Јустинов ауторитативни глас утицао је на многе великодостојнике Православне цркве да преиспитају своју црквену политику. Према томе, многи су сматрали Јустина савешћу не само Српске цркве, већ и целокупног православља.

Од средине 1960-их година Јустин се враћа писању трећег тома своје *Православне философије Исѿинне* посвећене Цркви,⁶¹ који бива објављен 1978. године. Према Јустину се само у Цркви људска бића, кроз Свете тајне и Свете врлине, могу претворити у савршене људе или светитеље. За Јустина, Бог се открива човечанству кроз Свете тајне, док се људи уподобљују Богу кроз

⁵⁹ Поповић, *Зайиси о екуменизму*, 5.

⁶⁰ Јустин Поповић, „О ‘непогрешивости’ европског човека“, *Американски србобран*, мај 1969.

⁶¹ Јустин Поповић, „Писмо 70 [Атанасију Јевтићу од 27. 8. 1964]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, 136–137 :137.

Свете врлине.⁶² Иако јерархија влада Црквом, духовна власт се не састоји од моћи да се свршавају Свете тајне, већ у способности преображаја у светост кроз духовну борбу (подвиг) и еванђелске врлине.⁶³ Свачије место у Цркви одређују његови сопствени духовни квалитети и хришћанска својства.⁶⁴ Сама чињеница да је у трећем тому *Доимайишке*, који броји скоро 800 страница, само неколико страница посвећено црквеној јерархији указује да у Јустиновој еклисиологији превладава аскетска димензија Цркве над хијерархијском. Ослањајући се на древне црквене оце који су аскетски живот схватили као философију, Јустин је схватио догматику и теологију у целини, као што је Јован Мајендорф истакао, као живу философију Истине.⁶⁵ Јустин је у трећем тому *Доимайишке* развио даље своју међуратну идеју да изван Цркве не постоји саборност, и да је темељ саборности и јединства Цркве заправо саборна и сједињујућа ипостас богочовека. Јустин је тајну Христа и његове саборне особине пренео на тајну Цркве, тврдећи да је ипостас богочовека као Логоса божијег продуженог кроз векове и читаву вечност постала ипостас Цркве.⁶⁶

Егзегетски рад на еванђељима и посланицама који је започео током Другог светског рата, Јустин је завршио крајем 1950-их. Међутим, неколико месеци пре своје смрти вратио се писању тумачења Јовановог еванђеља, како би проширио своје претходне коментаре. Иако се Јустин обично сматра светоотачким богословом због свог рада на тумачењу дела црквених отаца, његова најдубља теолошка инспирација потиче из Светог писма, и посебно од апостола Павла, на кога се односе две трећине свих референци на Свето писмо у његовој трећој *Доимайици*.⁶⁷ За Јустина Свето писмо открива и тајну оваплоћења

⁶² Јустин Поповић, *Православна философија Исџине: Доимайишка Православне Цркве*, књига III, Београд: Манастир Гелије 1978, 579.

⁶³ Поповић, *Доимайишка* III, 215.

⁶⁴ Поповић, *Доимайишка* III, 216.

⁶⁵ John Meyendorff, 'In memoriam: Archimandrite Justin Popovich', *St Vladimir's Theological Quarterly* 23 (1979), 118–119: 118.

⁶⁶ Поповић, *Доимайишка* III, 10.

⁶⁷ Thomas Bremer, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg: Augustinus-Verlag, 1992, 170.

као тајну божанске љубави и тајну сваког људског бића. Према томе, Свето писмо је искуствено, јер доводи свако људско биће у лични однос с Богом, и истовремено свеобухватно, јер садржи тајну целокупне творевине која се манифестује присуством Светог Духа у пророцима, оваплоћењем Сина Божјег и његовим присуством у Цркви кроз Светог Духа до краја времена.⁶⁸ Еванђеље открива тајну Божијег односа према свету откривајући путем тајне богочовека тајну Свете Тројице као вечног односа љубави (Јов. 1: 18). До своје смрти Јустин је довршио коментаре на првих пет поглавља Еванђеља по Јовану,⁶⁹ које су постхумно објавила његова духовна деца заједно са већином његових егзегетских радова.

Јустин је умро на празник Благовести, 7. априла 1979. године. Упркос једногласном признању његовог интелектуалног и духовног калибра,⁷⁰ остао је готово непознат широј српској и југословенској јавности до краја 1980-их, када је Српска црква добила више простора у јавном животу. Како се Јустиново поновно откривање и растућа популарност подудара са распадом Југославије и западним војним интервенцијама у Босни и на Косову, његова међуратна критика Европе привукла је пажњу разних антизападних политичких фракција у Србији. То је инспирисало велики број западних научника да тумаче Јустиново дело искључиво у контексту српског национализма и његове антизападне оријентације, означавајући га као антизападног, антиекуменског или антимодерног. У мају 2010. године Свети архијерејски сабор Српске православне цркве донео је одлуку да га уведе у диптих светих под именом Свети Јустин Нови Ћелијски и успомену на

⁶⁸ Јустин Поповић, *Тумачење Еванђеља по Јовану*, Београд: Манастир Ћелије 1989, 233; Vladimir Cvetković, 'The Gospel According to St Justin the New: Justin Popović on Scripture', у: Matthew Baker and Mark Mourechain (eds.) *What is the Bible? The Patristic Doctrine of Scripture*, Minneapolis: Fortress Press, 137–166: 158.

⁶⁹ Јустин Поповић, „Писмо 145 [Иринеју Буловићу од краја марта 1979]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма II* (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 23/2), Београд: Манастир Ћелије код Ваљева, 2020, 340. Видети такође ноту 1 приређивача дела, Атанасије Јевтића, на истој страни.

⁷⁰ Александар Шмеман у свом писму Јустину из 1963. године назива Јустина највећим живим православним богословом. Видети: Александар Шмеман, „Писмо 107 [Јустину Поповићу од 12. 7. 1979.]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма II*, 259–260: 259.

њега прославља 1. јуна по старом, односно 14. јуна по новом календару, када Православна црква прославља и Светог Јустина Мученика и Философа из 2. века. Упркос обимном књижевном опусу од преко 30000 страна (до сада објављеном у 23 тома *Сабраних дела* и 12 томова *Житија Светијих* на српском језику) и великом броју превода на многе језике, Јустин је све донедавно био недовољно истраживан аутор. У последњих десетак година расте међународни интерес за Јустиново дело, које се најчешће проучава у контексту његовог усвајања и преображаја идеја руске религијске филозофије, посебно Алексеја Хомјакова, Владимира Соловјова и Павла Флоренског, као и у контексту обнове интереса за светоотачко предање у двадесетом веку, које је започео Јустинов добар пријатељ Георгије Флоровски.

II ЈУСТИН КАО ЕВАНЂЕОСКИ БОГОСЛОВ

Развој православне теологије двадесетог века би свакако могао да се сагледа кроз призму „неопатристичке синтезе“ протојереја Георгија Флоровског.⁷¹ У склопу свог „повратка оцима“ Флоровски наглашава да Свети оци кроз догмате (δόγμα) чувају и преносе поруку (κήρυγμα) апостола.⁷² Апостоличност Цркве као један од њених основних атрибута (сходно деветом члану Никео-цариградског *Символа вере*) је, према Флоровском, једино осигурана уколико је Црква светоотачка. То би значило, закључује Флоровски, да је Црква једино и заувек апостолска, бивајући светоотачка.⁷³ Овај став оца Георгија је у великој мери пренебрегнут у каснијем развоју православне теологије, посебно њеним повратком на ауторитет отаца. Интересовање за светоотачку теологију је донекле потиснуло интересовање за њене библијске изворе, што је између осталог резултирало, бар у академским срединама, изучавањем Светог писма у оквиру засебне дисциплине зване *библисѝика*. Ендрју Лаут (Andrew Louth) примећује да је одсуство интереса за изучавање Светог писма у двадесетом веку међу православним богословима, па самим тим и недостатак

⁷¹ Ово поглавље се наслања на резултате истраживања објављене у: Владимир Цветковић, „Свети Јустин Ћелијски као еванђеоски богослов“, *Црквене сѝугује* II (2014), 147–170 и Vladimir Cvetković, ‘The Gospel According to St Justin the New: Justin Popović on Scripture’, у: Matthew Baker and Mark Mourechain (eds.), *What is the Bible? The Patristic Doctrine of Scripture*, Minneapolis: Fortress Press, 2016, 137–166.

⁷² Georges Florovsky, ‘Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church’, у: Georges Florovsky, *Aspects of Church History*, (Collected Works of Georges Florovsky, vol. 4), Belmont, Mass: Nordland Publishing Company, 1975, 11–30: 16.

⁷³ Florovsky, ‘Patristic Theology’, 16.

адекватних научних резултата, окренуло православној теологији као конзервативним римокатоличким и протестантским ауторима, често је доводио у опасност да поистовети православље са конзервативизмом.⁷⁴ Друга опасност, која је често претила православној богословљу, је вештачко одвајање учења Светих отаца од истине Светог писма и, по угледу на западну теологију, њихово узимање за два одвојена црквена ауторитета.⁷⁵ Њима су понекад додаване и одлуке црквених сабора, посебно оних васељенских, као трећи ауторитет. Разлози ових одвајања су различити и могу се пратити у неколико посебних равни које произилазе из подела на знање и веру, природну теологију и теологију открочења или природу и благодат, које су органски израсле из развоја западне теологије.

Покушај неких православних теолога да изађу из ове вештачке дихотомије на Свето писмо и Свето предање завршио је у занемаривању историјске реалности оваплоћења науштрб филозофских доказа произашлих из догматских расправа. Уместо да савремена православна мисао оповргне становиште Адолфа фон Харнака да је „византијско-московска“ култура хеленизацијом библијског хришћанства разводнила новину Открочења,⁷⁶ она га изнова потврђује. Томе посебно у прилог иду и савремене теолошке дебате које се у великој мери односе на питање места и значаја Светог писма у православној богословљу. Фон Харнакова подела на хеленизам и библијско хришћанство у бити изражава једну фундаменталну разлику између филозофије и теологије. Отуда долазе и оптужбе на рачун појединих савремених православних богослова, укључујући ту и митрополита пергамског Јована (Зизиуласа), да своју теологију утемељује филозофски, али не и богословски.⁷⁷ Митрополиту пергамском

⁷⁴ Andrew Louth, 'Foreword', у: John Behr, *The Way to Nicaea: The Formation of Christian Theology*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2001, ix–xii: ix–x.

⁷⁵ Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1974, 141.

⁷⁶ Adolf von Harnack, *Aus der Friedens und Kriegesarbeit* (Reden und Aufsätze. Neue Folge. Band 3), Giessen: Verlag von Alfred Töpelmann 1916, 287.

⁷⁷ Alan Brown, 'On the Criticism of *Being as Communion* in Anglophone Orthodox Theology', у: Douglas H. Knight (ed.) *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church*, Aldershot: Ashgate, 2007, 35–78: 40.

Јовану се између осталог пребацује да својом теологијом личности покушава да разреши стари парадокс подједнако изражен аристотеловском дихотомијом између суштине и њеног израза, и западном дихотомијом између субјекта и објекта.⁷⁸ Међутим, главну оптужбу против теологије митрополита пергамског упућује Џон Бер (John Behr) који оптужује овакво богословствовање да, уместо непомућене слике Христове описане у Еванђељу, нуди у облику догматских формула Цркве апстрактне теорије које служе за конструисање метафизичког система који одговара нашим егзистенцијалним или филозофским потребама.⁷⁹ Другим речима, према Беру, само Христос „по Писму“, или распети и прослављени Господ, може да обликује основни контекст у коме се теологија развија.⁸⁰ Теологија која према Беру дубоко промишља преображавајућу силу Бога путем крста једнако је удаљена од историјских реконструкција Исуса које нуди критички настројена библистика, колико и од метафизичких и апстрактних филозофских поставки о Богу.⁸¹ Решење које Бер нуди огледа се у покушају да хришћанске ауторе, нарочито оне првих векова за које је стручан, спаси од смештања искључиво у историјски контекст „позне антике“,⁸² и да им осигура статус отаца Цркве баш на основу чињенице њиховог промишљања *на основу* и *уну-и-шар* Еванђеља. На тај начин Бер, према сопственом сведочењу, избегава „преображање примитивног Еванђеља у грчку метафизику, већ продубљује разумевање онога што је дато једном заувек“,⁸³ самог Еванђеља Христовог као вечно Благе вести.

Може се поставити питање: у којој мери Беров „радикалан“ (насупротив конзервативном) метод представља новину у

⁷⁸ Charles Lock, 'Review of John D. Zizioulas' *Being As Communion: Studies in Personhood and the Church*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 30/1 (1986), 91–94: 94.

⁷⁹ John Behr, 'Faithfulness and Creativity', у: John Behr, Andrew Louth and Dmitri Conomos (eds.), *Abba: the Tradition of Orthodoxy in the West: Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia*, Crestwood, NY: SVS Press, 2003, 159–177: 176.

⁸⁰ Behr, 'Faithfulness and Creativity', 176.

⁸¹ John Behr, *The Mystery of Christ: Life in Death*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2006, 43.

⁸² Louth, 'Foreword', x.

⁸³ John Behr, *The Way to Nicaea: The Formation of Christian Theology*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2001, 6–7.

православном богословљу? Да ли је он на неки начин раскид, или бар превазилажење богословске праксе двадесетог века свесрдно окренуте оцима Цркве, зарад једног новог богословља двадесет и првог века? То богословље је „повратак“ оцима продужило још мало у прошлост, враћајући се недвосмислено на ауторитет Светог писма и еванђеоске истине, али не занемарујући претходно светоотачко предање, попут протестаната, већ га узимајући као конститутивно за разумевање еванђелске поруке.

Ово питање добија посебан значај у контексту српске богословске мисли двадесетог века и правца њеног усмерења. Постоји одређена тенденција, посебно међу млађим ауторима са наших простора, да српску богословску мисао, нарочито у првој половини двадесетог века, представљају не само као упућену на тадашње богословске токове, који су се огледали у „повратку“ оцима, било кроз православну „неопатристичку синтезу“, било кроз римокатолички *ressourcement*, већ и да оду корак даље, описујући представнике наше богословске мисли, пре свих Јустина Поповића, као веснике тих нових стремљења у теологији.⁸⁴ Када је изгледало да постоји сагласје да је Јустиново богословско усмерење светоотачко, и да је једино остало да се прецизно одреде извори који су надахнули његов повратак на Свете оце, на Првом годишњем симпосиону „Српска теологија данас“, Атанасије Јевтић је Јустина описао не као светоотачког, већ као еванђеоског богослова.⁸⁵ Јустинови извори надахнућа, према Атанасију Јевтићу, су пре свега Еванђеље и апостол Павле. Сходно томе, закључује Атанасије Јевтић, Јустин је по свом надахнућу еванђеоски богослов.

Ова изјава Јевтића даје сасвим другачији контекст гледања на Јустина. Јасно је, на основу Јустинових дела, да његово поимање као еванђеоског богослова не значи нужно и његово

⁸⁴ Богдан Лубардић, *Јустин Телијски и Русија: Путићи рецеиција руске философије и теолоије*, Нови Сад: Беседа, 2009, 19–43; Maxime Vasiljević, ‘Trois théologiens serbes entre l’Orient et l’Occident,’ *Istina* 61 (2011), 63–78; Vladimir Cvetković, ‘Abba Justin Popovic, un théologien de synthèse,’ *Istina* 61 (2011), 47–62; Darko Djogo, ‘Serbian Neopatristic Theology (Some Aspects of History, Reception and Currents),’ *Teologia* 4 (2012), 10–36.

⁸⁵ Симпосион је одржан на Богословском факултету Универзитета у Београду од 29. до 30. маја 2009. године, а епископ Атанасије Јевтић је поменути изјаву дао у оквиру плерне сесије „Путеви српске теологије“ којом је отворен симпосион.

довођење у везу са историјским реконструкцијама Исуса и његовог окружења који су предмет често критички настројене библистике, па чак и оне православне. У прилог томе иде и чињеница да многобројна Јустинова тумачења Еванђеља и Посланица нису предмет посебног интересовања овако настројених библиста. Да ли би то онда значило да је Јустин на неки начин претходник, иако се овде ради о скоро једном веку који их дели, Беровог тзв. „радикалног“ теолошког метода да се све у Цркви промишља *на основу* и *унушар* Еванђеља, као што су то радили и Свети оци.

У наредним редовима ћу покушати, на трагу поменуте изјаве Атанасија Јевтића, да је Јустин еванђеоски богослов, да покажем шта би то могло да значи, фокусирајући се на Јустинов однос према Еванђељу и Светом писму уопште. При томе ћу се обилато користити публикованим и непубликованим материјалом Атанасија Јевтића, како бих прецизно реконструисао смисао израза *еванђеоски бојслов*, који Јевтић приписује Јустину.

1. Јустиново еванђеоско образовање

Сама чињеница да је Јустин Поповић рођен на Благовести (Ευαγγελισμός на грчком) и наденуто му је име Благоје (што упућује на Благовести, односно на еванђеље као благу, односно радосну вест) и да се преставио у Господу на Благовести, даје оквир његовом животу који је нераскидиво повезан са смислом и значењем Еванђеља као Благе вести. Рођен је у Врању у породици Поповића која је, као што сам рекао, у седам узастопних генерација давала свештенике и васпитаван је у хришћанском духу. За младог Благоја, одраслог недалеко од манастира Светог Прохора Пчињског, који је сведочио чудесном исцељењу своје мајке Анастасије над моштима светитеља, одлазак на богословију је био очекиван и логичан избор. Током похађања деветогодишње богословије „Светог Саве“ у Београду, на Благоја као и на остале ученике Богословије велики утицај у правцу читања Еванђеља и вођења духовног живота, врши ондашњи њен професор, синђел

Демостен, који се иначе школовао у Русији и за собом оставио незавршену књигу *Мој животој у Христју*, вероватно инспирисану истоименим делом Светог Јована Кронштатског. Под синђеловим утицајем млади Благоје отпочиње свакодневно читање Светог писма, као једном од основних компонената живота у Христу. Атанасије Јевтић наводи да поред школе хришћанства коју је прошао у оквиру породице, „други извор унутрашњег духовног образовања младог Благоја Поповића било је, од 14. године до краја земног живота, редовно читање, подвижничко доживљавање и молитвено промишљање Еванђеља Христа Богочовека.“⁸⁶ Први записи младог Благоја, који датирају из 1915. године док је као војник служио у Нишу, Владичином Хану и Врању, представљају резултат његовог читања Светог апостола Павла и нешто мање Еванђеља.⁸⁷ На студијама у Оксфорду Јустин наставља са читањем Светог писма, али на посве нов начин, који ћемо у наредним редовима описати.

2. Лична искуственост Светог писма

Према Атанасију Јевтићу, пут Јустинове теолошке рефлексије не полази од Бога Оца ка конкретном човеку у Цркви и његовој нади у спасење, како то стоји у *Символу вере*, већ од конкретног човека и креће се ка Богу.⁸⁸ Тај конкретни човек није нико други него сам Јустин, јер једина датост од које он може да пође је његова присутност у свету. Савременост његове мисли лежи у томе што Еванђеље, а пре свега Посланице апостола Павла, чита не само као теолошки ауторитет, већ као одговор

⁸⁶ Атанасије Јевтић, „Кратак животопис Светог Аве Јустина“, у: Отац Јустин, *Бојаносни Христјослов*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 2007, 7.

⁸⁷ Материјал из тог ратног периода (1914–1916) као и каснијег оксфордског периода (1916–1919) који се састоји од 5 блокчића и 6 свезака објављен је у: Преподобни Отац Јустин Нови, *Зайиси, дневници, мала дела* (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 22), Београд: Наследници оца Јустина и манастир Ћелије код Ваљева, 2017, 15–300.

⁸⁸ Атанасије Јевтић, Предавање о оцу Јустину „Жив човек живога Бога“ одржано Врању 13. 6. 2012. године: <http://www.youtube.com/watch?v=d9gcTuEhfxE> (приступљено 4. 6. 2019. године).

на сопствене проблеме. Значи, сама проблематика није долазила споља, из оног прочитаног или другим путем сазнатог, већ из саме егзистенцијалне дубине Јустиновог бића. У најранијим списима Јустин покушава апостолом Павлом да тумачи себе, односно да у апостоловим посланицама тражи решења својих личних проблема.

Прво што се може овде запазити је идентификација Христових речи са речима Светог писма. То не треба да изненади јер, како Атанасије Јевтић тврди, сам Јустин „је Еванђељем називао цео Нови завет, а понекад и цело Свето писмо“.⁸⁹ Узето тако широко, Еванђеље свакако укључује и Посланице апостола Павла. Апостол Павле је према Јустину својом распетошћу „између дна пакла до трећег неба“ указивао на сву трагику људског постојања у овом свету. Због тог и многих других разлога, апостол Павле је постао Јустинов духовни водич, и његов најцитиранији аутор.

За Јустина је Свето писмо незаменљиви приручник у свим приликама у којима човек може да се нађе, и водич на људском путу, како у практичним, свакодневним ситуацијама, тако и када су у питању велике духовне дилеме. Свето писмо није само неки универзални рецепт за све ситуације, већ је и дубоко личан и непоновљив путоказ за свако људско биће, чија се истинитост проверава на сопственом искуству. Тако свако људско биће на личном плану искуствено доживљава не само највеће тајне света, већ и највећу тајну Бога, откривену кроз оваплоћење Сина Божијег. Зато је домен богословске рефлексије само наставак оног личног плана на коме се ове тајне доживљавају. Не треба схватити у метафоричком смислу чињеницу да је Јустин налазио одговоре за своје богословске недоумице читајући апостола Павла, већ и у буквалном – уз Павлову помоћ он решава свакодневне проблеме. Једна интересантна епизода из његовог живота указује на то. У есеју „Apologia de via mea“ из 1927. године Јустин подробно описује проблеме са којима се суочио током свог службовања као професор Богословије „Свети Сава“ са седиштем у Сремским Карловцима (од 1921. до 1941. године), и његово премештење у Призренску богословију. Он покушава

⁸⁹ Јевтић, „Кратак животопис Светог Аве Јустина“, 7

да оправда своје пријављивање ректора властима због финансијских проневера, позивајући се пре свега на апостола Павла:

„Пре него што сам устао против бившег ректора, дуго сам консултовао своју савест, Господа Исуса Христа, апостола Павла, свете Оце и свог духовног оца. И овлашћење ми је дато. Човекољубиви Апостол Павле одлучно препоручује: *Извадиће злоја између себе* (1. Кор, 5, 13; ср. 5, 2–12). *Не знајте ли да мало квасца све ѿвесио укисели?* (Т. 5, 6). А ту је било не мало, већ много квасца, исувише много за Богословију Светог Саве.“⁹⁰

Неколико година после епизоде са ректором Јустин ће у предавању „Зашто и како читати Свето Писмо“ из 1929. године указати на ову искуственост Светог писма:

„Све што треба овоме свету, и људима у њему – Господ је казао у Светом Писму. На сва питања Он је у њему дао одговоре. Нема питања, које може мучити душу људску, а да на њега није у Светом Писму дат или посредан или непосредан одговор. Људи не могу измислити више питања, но што има одговора у Светом Писму. Не нађеш ли одговор у Светом Писму на неко своје питање, значи да си, или поставио бесмислено питање, или ниси умео читати Свето Писмо и из њега ишчитати одговор.“⁹¹

За Јустина је Свето писмо незаменљиви приручник у свим приликама у којима човек може да се нађе, али и дубоко личан и непоновљив путоказ за свако људско биће. Зато Јустин у свом предавању о Светом писму каже:

„Уопште, Бог је у Светом Писму казао све што је људима требало казати. У Светом Писму се налази биографија сваког човека, сваког без изузетка. У њему сваки од нас може наћи себе

⁹⁰ Јустин Поповић, „Apologetica de via mea“, у: Јустин Поповић, *О духу времена*, Београд: Политика, Народна књига, 2005, 173–80: 179.

⁹¹ Јустиново предавање „Зашто и како читати Свето Писмо“ одржано је на братском састанку Богословског богомољачког братства Свети Сава, у Сремским Карловцима, 22. децембра 1929. године. Објављено у и цитирано према: Јустин Поповић, „Зашто и како читати Свето Писмо“, у: Преподобни отац Јустин, *Тумачење Светиој Еванђеља ѿ Матејеју* (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 10), Београд: Наследници оца Јустина и манастир Телије, 2000, 7–12: 7.

детаљно, подробно описана и приказана: све своје врлине и мане које имаш и можеш имати и неимати; наћи ћеш путеве којим душа твоја, и свачија, иде од греха ка безгрешности и сав пут од човека до Бога и од човека до ђавола.⁹²

За Јустина је овај дубоко лични доживљај Светог писма једно од његових основних компоненти. У свом *Тумачењу Јовановој Еванђељу*,⁹³ чије је писање започео још током службовања у Карловцима а завршио га је 1945. године током свог боравка у Овчарско-кабларском манастиру Свете Тројице, Јустин указује на централни значај овог личног односа:

„Цело своје Еванђеље свети Еванђелист [Јован] назива сведочанством, личним сведочанством о свему што је сам доживео као апостол и лични пратилац Господа Христа, а нарочито као ученик „*која љубљаше Исус*“. Лично, на личном опиту засновано сведочанство, ето то је Еванђеље. Ту нема ничег измишљеног, ни неемпиричног: све је емпирично, конкретно, доживљено.“⁹⁴

Ова лична искуственост Еванђеља као јединог правог путоказа је и основа за његову проверљивост и правоваљаност. Еванђелист Јован сведочи оно што је својим очима видео и доживео. Тако, према Јустину, сваки човек бива „живо ходеће Еванђеље“ Христово, и својим животом у Цркви, као Телу Христовом, исписује ново Христово Еванђеље.⁹⁵

Пошто се према Јустину у Светом Писму спаја лични морално-врлински план са догматско-богословским, он тврди, према томе, да се исти метод употребе Светог писма, односно Еванђеља, може применити у домену богословске рефлексije, где

⁹² Поповић, „Зашто и како читати Свето Писмо“, 8.

⁹³ Ради се о крајој верзији *Тумачења Еванђеља њо Јовану*. Последњих година свога живота отац Јустин је почео са писањем дуже верзије *Тумачења*, стигавши до 5. главе када га је смрт зауставила у том науму. Ова незавршена опширнија верзија *Тумачења Јовановој Еванђељу* је штампана заједно са крајом верзијом *Тумачења* у једној књизи у Београду 1987. године.

⁹⁴ Јустин Поповић, *Тумачење Светиој Еванђељу њо Јовану*, Београд: Манастир Ђелије, 2001, 233.

⁹⁵ Јевтић, „Кратак животопис Светог Аве Јустина“, 7–8.

се најбоље да видети како речи Светог писма постају најбољи водич кроз тајне вере. Пошто су речи Светог писма, а пре свих Светог апостола Павла, потврђене његовим личним духовном искуством, Јустин их користи као једини и прави догматски путоказ.

Томас Бремер описује Јустинов метод тумачења Светог писма, односно његове употребе у богословској рефлексiji као „асоцијативан“.⁹⁶ То би укратко значило, према Бремеру, да Јустин не следи строго властиту унапред намеравану линију аргументације при промишљању одређених богословских проблема, већ радије своје мисли конструише строго пративши текст Светог писма.⁹⁷ Овај интерпретативни или егзегетски метод Јустин свакако користи у својим тумачењима Павлових *Посланица* и *Еванђеља*, али исти метод бива примењен и у његовим догматским, чак и филозофско-литерарним списима.

Атанасије Јевтић тврди да је Јустин по промислу Божијем прво протумачио скоро цео Нови завет, па је онда делове тих надахнутих тумачења уносио у 3. књигу *Дојмайишке*.⁹⁸ Слично Атанасију Јевтићу и Бремер примећује да Јустин посебно прати апостола Павла, у чијој Посланици Ефесцима налази средишње елементе за своју еклисиологију изложену у трећем тому *Дојмайишке*.⁹⁹ У трећем тому *Дојмайишке* чак 72% упута на Свето писмо, односи се на апостола Павла.¹⁰⁰

Поред своје оригиналности и инвентивности у личном коришћењу Светог писма, Јустин је веома традиционалан у његовој богословској употреби, јер свој интерпретативан или егзегетски метод усаглашава са патристичким егзегетским методом. Јустин као да прати Светог Григорија Ниског, према коме след (ἀκολούθια) библијске наративне у својој унутрашњој повезаности

⁹⁶ Tomas Bremer, *Vera, kultura i politika. Eklezijalna struktura i ekleziologija u Srpskoj pravoslavnoj crkvi u XIX i XX veku*, Niš: Gradina/Yunir, 1997, 148.

⁹⁷ Bremer, *Vera, kultura i politika*, 149.

⁹⁸ Атанасије Јевтић, „Житије преподобног оца нашег Јустина Новог Ђелијског“, у Преподобни Јустин Ђелијски, *На Божијевчанском њују*, 143.

⁹⁹ Bremer, *Vera, kultura i politika*, 148.

¹⁰⁰ Bremer, *Vera, kultura i politika*, 148: Ефесцима (25%), Колошанима (17%), Коринћанима (10, 9%), Филипћанима (6, 3%), Римљанима (5, 8%), итд.

открива поредак божанског домостроја.¹⁰¹ Јустин спаја два плана у коришћењу Светог писма у својој *Доимайици* – један личан, сопственим искуством потврђен као истинит, и други универзалан, црквеним предањем предат као разумевање начина на који се открива божански домострој. Према томе, Јустинов метод није само „асоцијативан“ већ пре свега дубоко личан, а истовремено и универзалан, потврђен сопственим, али и искуством великих васељенских учитеља и Светих отаца које он наводи. То се огледа у начину на који Јустин употребљава Свете оце, на који Бремер има примедбу. Бремер констатује да Јустин, када наводи Оце, он их уопште не анализира, него их оставља без коментара, сматрајући их ауторитетима чије речи могу боље да опишу садржај који се приказује, него што може он сам.¹⁰² Даље, Бремер, дајући један пример Јустиновог навођења цитата из Светих отаца, посебно из *Омилија* Светог Јована Златоустог на апостола Павла, тврди да он у тумачењу апостола Павла не доноси ништа садржински ново у односу на Златоустог.¹⁰³

Бремера очигледно теолошки инстинкт наводи да препозна проблем, али не и да га разреши, јер Јустинов цитат из 3. *Омилије* Светог Јована Златоустог на Колошане 1. 20,¹⁰⁴ не сагледава као део ширег контекста. Већ смо рекли да је Јустинов метод излагања у *Доимайици* путем следа библијске нарације. Тако тумачење Кол. 1. 20 (стр. 48–49) само је једна од секвенци у следу Павлове посланице, и то од Кол. 1. 10 (стр. 38), 1. 11 (стр. 39), 1. 12 (стр. 40), 1. 13 (стр. 41), 1. 14–15 (стр. 42), 1. 15–16 (стр. 43), 1. 17 (стр. 45), 1. 18 (стр. 46–47), 1. 18–19 (стр. 47), 1. 20 (стр. 48), 1. 21 (стр. 50), 1. 22 (стр. 52), 1. 23 (стр. 53), 1. 24 (стр. 55), 1. 25 (стр. 56), 1. 26 (стр. 57), 1. 27 (стр. 58), 1. 28 (стр. 59), 1. 29 (стр. 41), и надаље са Кол. 2. 2–22 (стр. 61–75). Неки од подналова којима Јустин описује садржину ових страница су „Логосна целисходност твари“, „еванђелска гносеологија“, „Све створено – логосно“, „Логосна

¹⁰¹ Gregorius Nyssenus, *In inscriptiones psalmodum*, GNO 5, 24–45, 108: 109.

¹⁰² Bremer, *Vera, kultura i politika*, 146–147.

¹⁰³ Bremer, *Vera, kultura i politika*, 146–147.

¹⁰⁴ Јустин Поповић, *Православна философија Исјинне. Доимайишка Православне Цркве*, књига III, Београд: Манастир Ђелије, 1978, 48–50.

целисходност света и греха“, „Логосно свејединство“, „Логосна свещиљност“, „ологошење човека“, „Црква – оваплоћени Бог Логос“, „Еванђеље – свакој твари“, „Црква: светајна, свесветиња, свеблавест“. Кључни појмови које Поповић користи су Бог логос, логоси творевине, логоси (речи) Еванђеља, и Црква као оваплоћени логос. Ови појмови тешко да се могу објаснити пасусима из Посланице Колошанима 1, али се могу објаснити неким другим Јустиновим изворима, као нпр. Светим Јованом Богословом и Светим Максимом Исповедником, од којих презузима учење о Логосу и логосима. Зато Свети оци имају веома велики значај и у методолошком и у садржинском погледу. У методолошком погледу они, као и целокупно Свето предање, представљају историјску везу између апостола и данашњих хришћана, односно Христа и нас самих. Као што је према Јустину Еванђеље биографија оваплоћеног Бога у овоме свету, тако су *Дела айосѿолска* наставак тог истог Еванђеља кроз биографије апостола, а *Жийија Свейих* наставак дела апостолских до наших дана.¹⁰⁵ Ако би се то визуелно представило, оваплоћени Христос би био стабло једног дрвета, чији корени могу у пренесеном значењу да се односе на вечни живот у оквиру Свете Тројице; главне и носеће гране стабла представљале би апостоле, велике гране које из њих израстају – васељенске светитеље и учитеље Цркве, мање гране би били остали светитељи и богоугодни верници уснули у Господу, док би савремени чланови Цркве представљали пупољке и лишће тог дрвета. Целокупно дрво би представљало Цркву Божију. Иако би савремени хришћани као лишће показивали знаке живота дрвета, прави животни сокови би од корена који упија воду (као метафора Светотројичног бића), струјали кроз стабло ка свим ћелијама дрвета и давали му живот. Слично овом визуелном опису Цркве, треба разумети и Јустинову употребу Светог писма и Светих отаца у својој *Дојмайици*. Као што је једно Еванђеље стабло које чини дрво Цркве, тако оно стоји у основи сваког Јустиновог текста, посебно *Дојмайишке*. Апостоли који представљају главне гране

¹⁰⁵ Јустин Поповић, „Са свима Светима. Предговор и поговор *Жийијима Свейих*“, у: Преподобни Јустин Ђелијски, *Човек и Божићовек*, Ваљево: Манастир Ђелије, 2018, 57–85: 62.

дрвета Цркве и који су дали правце у којима се Црква развила, представљају костур Јустинове *Дојмайике*. Пошто Свети оци представљају гране које расту на основним и носећим гранama и које шире дрво и према споља и према унутра, у Јустиновој *Дојмайици* они попуњавају својим делима смисао који је само наговештен речима апостола, али не и у потпуности развијен. На крају, саму крошњу дрвета која се, гледано споља, зелени, чине савремени представници Цркве на земљи. Овај спољашњи изглед крошње дрвета као Цркве на земљи у пренесеном значењу би представљао спољашњи изглед Јустинове *Дојмайике*, који је настао по узору на догматике његових савременика. То што их Јустин не наводи директно, није одраз његове жеље да их занемари као изворе, већ пре да их угради у тело Цркве, као једног саборног ума, што је, према његовом схватању, далеко значајније него да им призна неку посебну оригиналност и посебност.

Уколико бисмо се сада окренули садржини ових места, а посебно оног које Бремер наводи, добили бисмо нешто другачију слику од његове. Костур који представља Посланица Колошанима 1. 10–29, Јустин попуњава месом које чине упуту на остала места у Еванђељу и Посланицама, места из патристичких егзегеза Јована Златоустог, Теофилакта Охридског и Теодорита Кирског, које изричито наводи, али и увиди аутора попут Атанасија Александријског, Кирила Александријског и Максима Исповедника, које не наводи, а који се имплицитно садрже у тексту. Тако, на пример, идеју из наведеног пасуса из 3. *Омилије на Колошане* Светог Јована Златоустог,¹⁰⁶ који говори о значају Христовог оваплоћења као превазилажења провалије између неба и земље и који је садржајно сличан ономе из Златоустове *Омилије 1, 4 на Ефесце* (PG 62, 15), Јустин већ раније користи у другом тому своје *Дојмайике* при објашњењу Павлове „тајне скривене од векова и нараштаја“ (Кол 1. 26), или „Тајне Христове“, како је Максим Исповедник назива.¹⁰⁷ Златоустово објашњење Христовог оваплоћења, као превазилажења постојећег расцепа у створеној

¹⁰⁶ Поповић, *Дојмайика* III, 50.

¹⁰⁷ Јустин Поповић, *Православна философија Исјинне. Дојмайика Православне Цркве*, књига II, Београд, Ваљево: Наследници оца Јустина и манастир Телије, 2004, 13.

природи, сходно Кол. 1. 20, заправо представља претконтекст за касније тумачење тајне из Кол. 1. 26. Бремерова примедба са-стоји се у томе да Јустин не прати у потпуности Златоустог који ставља акценат да је спасење од греха путем смрти на крсту, а не путем речи. Као пример тврдње да Јустин не само да не одмиче далеко од Златоустог, већ га неадекватно следи, Бремер наводи следећи његов пасус:

„Као свемоћни Бог, Он је могао спасити људе од греха и на неки други начин. Али сваки други начин био би израз више Његове свемоћи божанске неголи човекољубља божанског.“¹⁰⁸

Међутим, Јустинова намера је у нечем другом. Он жели да наговести, сходно Максиму Исповеднику, да је Христово оваплоћење, као тајна о којој апостол говори (Кол. 1. 26), планирано од Свете Тројице још пре стварања света, али Адамов пад мења одлуку Бога Логоса да дође са телом у слави, и он долази са телом у облику слуге. Према томе, Логос Божији није желео да подигне човека из греха својом божанском свемоћи, па да онда, сходно првобитном плану, дође у свој слави, већ управо на основу свог божанског човекољубља узима постојеће смртно тело човечије и кроз смрт, васкрсење, вазноси га на небо. Тек на основу овога се према Јустину, и ствара могућност за логосно свејединство твари, идеју коју он преузима од Максима Исповедника. Према томе, јединство које је постојало између Логоса Божијег и његових речи (логоса, идеја) пре стварања света је основа за јединство које ће наступити на крају света. То јединство речи Божијих и самог Логоса постоји и у самој твари, јер је стварање света путем речи (логоса), према Јустину залог оваплоћења Логоса Божијег.¹⁰⁹ Поред речи (логоса) Божијих које су се оваплотиле у створеном свету, речи Божије се оваплоћују и у Еванђељу, па према томе као што је Христос – Логос центар света, тако је Он као оваплоћени Христос и центар Еванђеља.

¹⁰⁸ Поповић, *Дојмайшика* III, 48. Bremer, *Vera, kultura i politika*, 147.

¹⁰⁹ Поповић, *Дојмайшика* II, 13.

Према томе, тај однос који постоји између божанствених речи, оваплоћених у твари и Светом писму и оваплоћеног Бога Логоса Поповић назива логосном целисходношћу света, логосним свејединством и логосном свециљношћу.¹¹⁰

Новина коју Јустин уводи у трећем тому *Доïмайшике* у односу на други је проширење тајне Христове на тајну Цркве, која представља овалогеног Бога Логоса продуженог кроз векове и сву вечност,¹¹¹ и која васпоставља првобитну логосност света.¹¹² Оно што Јустин имплицитно наговештава је то да као што је оваплоћење Логоса припремано пре стварања света и чини тајну Христову, тако је и настанак Цркве планиран од векова, и представља тајну Цркве.

Ово је само један од примера како препуштајући да буде вођен речима Светог писма у излагању своје догматске позиције, Јустин оригинално спаја Свето писмо и Свете оце са савременим богословљем и његовим проблемима и питањима. Као што се Јустинове речи – да људи не могу измислити више питања но што има одговора у Светом писму¹¹³ – односе на лични живот, тако се односе и на богословска промишљања. Дубоко уверен у истинитост и правоваљаност Светог писма, Јустин допушта да га оно води не само до одговора на његове персоналне дилеме, већ и до одговора на питања у сфери богословља, добијајући тако одговор како на питања која је поставио, тако и на питања које није стигао да постави. Према тој логици, праћење Светог писма отвара дубље богословске хоризонте него усмерена богословска анализа, јер, како то тврди Григорије Ниски, а за њим и Максим Исповедник, след Светог писма у својој унутрашњој повезаности на најбољи начин открива поредак божанског домостроја. Зато Свето писмо отвара и друге хоризонте. Према

¹¹⁰ Поповић, *Доïмайшика* III, 44–45.

¹¹¹ Поповић, *Доïмайшика* III, 10.

¹¹² Поповић, *Доïмайшика* III, 48. Атанасије Јевтић у свом писму Јустину сматра да Јустинов појам логосност представља „учење Св. Јустина [Мученика и Философа] о Логосу и 'логосима', но осветљено и просветљено и прочишћено кроз Св. Максима [Исповедника] и Оце“. Видети: Атанасије Јевтић, „Писмо 185 [Јустину Поповићу од 22. 7. 1969]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, 354–355: 354.

¹¹³ Поповић, „Зашто и како читати Свето Писмо“, 7.

Атанасију Јевтићу, Јустин проширује овај оквир у коме Свето писмо виђено као Еванђеље дејствује:

„Многим младим богословима и студентима теологије, кад су касније његова дела читали или с њиме разговарали, најдубљи утисак остављало је његово спонтано исказивање да је у Православљу – све еванђелско: и вера, и молитва, и подвижништво, и делатност, и благодатно искуство, и свето богослужење, и монаштво, сва црквеност и свето предањскост Православља, све Свете Тајне и Свете Врлине, које он никада није раздвајао.“¹¹⁴

То нас води до следећег елемента Светог писма, а то је његова свеобухватност.

3. Свеобухватност Еванђеља

Тешко да би се тај елемент Светог писма могао разумети ако се Свето писмо сведе на књигу, чак и на књигу која својим значајем надмашује све остале књиге. За Јустина свеобухватност Светог писма произилази из његове потврде животом:

„Свето Писмо није књига већ живот; јер су речи њене – дух и живот (Јн. 6, 63), зато се и могу схватити ако их учинимо духом духа свог, и животом живота свог. То је књига која се чита животом – практиковањем. Прво ваља доживети, па разумети. Ту важи она Спаситељева реч: Ко хоће творити – разумеће да је ова наука од Бога (Јн. 7, 17). Твори, да би разумео. То је основно правило православне егзегезе.“¹¹⁵

Управо особина свеобухватности Светог писма не дозвољава да се оно сведе било на књигу, било на разумом протумачен смисао библијских речи, јер обе ове идентификације само ограничавају Свето писмо, а самим тим и живот у бесконачном Господу.

У првом тому своје *Дојмайике (Православне философије Исџине)*, објављене 1932. године, Јустин наводи опасности које

¹¹⁴ Јевтић, „Кратак животопис Светог Аве Јустина“, 7–8.

¹¹⁵ Поповић, „Зашто и како читати Свето Писмо“, 9.

вребају при тумачењу Светог писма. Прва опасност за правилно разумевање Светог писма је узимање разума за мерило у тумачењу речи Светог писма:

„Неки сматрају разум људски за мерило и руковођа у тумачењу Светога Писма. Но разум људски, ограничен, не може адекватно објаснити безграничне истине Божје; релативан, не може достојно схватити апсолутне истине Откривења; помрачен грехом, не може проникнути у вечни смисао безгрешних истина Христових. Руководство разума у овој ствари одводи човека у хаос и анархију, јер на крају крајева излази да светих Писама има онолико колико и људских разума. То се у ствари и догодило код протестантских рационалиста: прогласивши разум људски за мерило и руковођа у тумачењу светога Писма, они су најзад дошли до тога, да у њих има онолико светих Писама колико и њих самих. Хаос и анархија, које ствара рационалистичко тумачење светога Писма, неминовно завршава nihilизмом. Тумачећи свето Писмо сваки по своме разуму, протестантски рационалисти су створили безбројна света писма, међу којима правога светог Писма у ствари и нема. Али то није ни чудо, јер је то неминован крај свих јереси, које су управо увек ницале и ничу на попришту рационалистичког тумачења вечних божанских истина светога Писма.“¹¹⁶

Према Јустину разум ограничава, релативизује и помрачује Божанске истине откривене у речима Светог писма. Ограничавање библијског смисла и поруке долази отуда што је сам разум ограничен, те покушава да оно неограничено и свеобухватно ограничи и опише, не би ли га разумео. Из тога долази и до релативизације библијске Истине, која као апсолутна не може да се појми и разбере, па се онда доводи у однос са нечим већ сазнатим или искушаним, што је опет по својој природи ограничено, и пошто је ограничено припада творевини. И треће, пошто је сам разум, као и сам човек, у стању палости, он себе проглашава за апсолутног господара и тако није у могућности да се отргне

¹¹⁶ Јустин Поповић, *Дојмайника Православне Цркве. Православна философија Истине*, књига I (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 17), Београд, Ваљево: Задужбина „Свети Јован Златоуст“ Светог Аве Јустина Ћелијског и манастир Ћелије, 2003, 29–30.

релативизацији оног апсолутног, и његовог довођења у однос са нечим ограниченим и коначним. Даљи пут таквог тумачења Светог писма завршава у нихилизму. Јустин износи аргумент о логичном завршетку сваке релативизације Бога и његове вечне истине у нихилизму у оквиру своје критике хуманизма у кратком есеју „На вододелници култура“ из 1928. године. Према Јустину, хуманизам није ништа друго него нихилизам, јер се различите релативне концепције човека сукобљавају једна са другом и тиме једна другу поништавају.¹¹⁷ Исту судбину има и тумачење засновано на разуму. Различита тумачења се супротстављају једно другом, чиме одбацују ваљаност сваког другог тумачења до свог сопственог. То опет, према оцу Јустину, рађа даље поделе међу хришћанима, кроз које сам Лик Божији полако ишчезава.

Друга опасност на коју Јустин указује при тумачењу Светог писма је да се оно тумачи само собом:

„Неки сматрају да руковођом у тумачењу светога Писма може бити само свето Писмо. Али и ово схватање је бременисто погубним последицама. Јер свето Писмо није живо биће да би могло чути наша питања, наше недоумице, и одговарати на њих. Оно је просто – немо слово, нема буква. Узимати њега за руковођа у тумачењу њега самог, у самој ствари значи – посредно узети за руковођа свој сопствени разум, којим човек по своме нахођењу, везује, спаја једна места светога Писма са другима, и тако их објашњава. Но при таквом руководном начелу у тумачењу светога Писма, на крају крајева излази да тумачења светога Писма има онолико колико и људи који га тумаче.“¹¹⁸

Јустин и овде упозорава да тумачење Светог писма самим собом крије у себи упадање у рационалистички образац тумачења, што опет указује на опасност редукције и релативизације, које воде даље до различитих и истовремено супротстављених тумачења и самим тим – деоба међу људима.

¹¹⁷ Јустин Поповић, „На вододелници култура“, у: Јустин Поповић, *О духу времена*, 9–63: 53–54.

¹¹⁸ Поповић, *Дошатајка* I, 30–1.

Трећа и последња опасност која вреба је да се одбаци разум и да се за начело тумачења прогласи наводно божанска инспирација:

„Најзад, неки сматрају да је озарење Светим Духом руководно начело, у тумачењу светога Писма. Али овакво начело отвара широк пут за сваковрсне ћуди у тумачењу светога Писма. Јер сваки може, по својој вољи, објавити за озарење Духом Светим извесно своје расположење, и захтевати да се његово тумачење светога Писма прими као такво. То се у ствари и дешава међу протестантским сектантима, који се овим методом служе у тумачењу светога Писма. Они обично противрече један другоме, и тиме посведочавају, да су своја самовољна тумачења светога Писма прогласили за истинити смисао његов. Истина, постоји еванђелско средство којим би овакви тумачи светога Писма могли потврђивати своја тумачења као тачна и правилна, а то су: истинска чудеса. Али пошто то није случај са њима, то њихова тумачења остају занавек самовољни производ њихове маште. Сем тога, иза овог метода скрива се сатанска гордост, која пустоши душе оваквих тумача светога Писма, јер опијени њоме, они самопоуздано и самовољно проглашују своја разна стања за озарење Духом Светим.“¹¹⁹

Ова опасност је још гора од рационалистичког тумачења, јер за разлику од разума, који има одређени објективни критеријум који може на логичкој основи да буде усвојен, и још важније, који може да се стави у функцију Истине, произвољност стања различитих харизматских вођа и покрета мора да се следи слепо и да се у њих беспоговорно верује.

4. Еванђеље и еванђеоске врлине

Јустин не остаје само на указивању на опасности при тумачењу Светога писма, већ даје и начин на који оно треба да се тумачи. За њега је важност читања Светога писма једнака важности начина

¹¹⁹ Поповић, *Дојмайлика* I, 32.

на који се Свето писмо чита. Јустин завршава своје предавање „Зашто и како читати Свето Писмо“ речима:

„У свему овоме главно је, најглавније је, вера и осећање љубави према Господу Христу, јер се под топлотом тог осећања отвара тајна сваке речи Божје, као што се под топлотом сунчаних зракова отвара круница мирисавог цвећа.“¹²⁰

Може се одмах поставити питање – у чему се онда разликује тумачење Светог писма харизматских вођа различитих секти и оно за које се залаже Јустин, када је неоспорно да је вера и љубав у Господа Христа покретач обеју страна?

Важно је напоменути да Јустин разуме веру као неодвојиву од људских разумских капацитета. Разум није супротстављен вери, већ једино бива вођен вером. У својој оксфордској дисертацији *Религија и философија Ф. М. Достојевскога* објављеној у наставцима у часопису *Хришћански животи* током 1923. и 1924. године, Јустин показује тростепени однос који се на путу богопознања успоставља између вере и разума.

„У подвигу вере умире сав човек ради Христа, да би у Њему оживео бесмртним и вечним животом. Човек умире да би оживео. Таква је антиномија вере. У подвигу вере умире и разум, али умире да би, препорођен и прерађен вером, нашао у Христу свој вечни смисао и своју бесмртну стваралачку силу.“¹²¹

Према Јустину, први захтев вере је: „Човече, не веруј своје ограниченом, огреховљеном, гордом разуму; мрзи разум свој, душу своју, јер док не омрзнеш себе, нећеш завоleti Христа“.¹²² Омрзнувши себе, човек усваја наводну Тертулијанову максиму: „Credo, quia absurdum est“ којом се потпуно одриче себе и своје воље зарад Бога и божије воље. На другом степену, пошто је избегао замку разума да бесконачно и вечно претвара у коначно и временско, човек увиђа да је вера извор вишег разумевања и да

¹²⁰ Поповић, „Зашто и како читати Свето Писмо“, 12.

¹²¹ Јустин Поповић, „Религија и философија Ф. М. Достојевскога“, у: Јустин Поповић, *О духу времена*, 11–38: 25.

¹²² Поповић, „Религија и философија Ф. М. Достојевскога“, 25.

у њој разум добија своју дубину, пригрливши максиму Анселма Кентерберијског: „Credo ut intelligam“. Коначно, на трећем степену према Јустину „границе знања и вере се стапају, преграде разума се губе и ишчезавају и сав се разум претвара у нешто ново“.¹²³ То стање Јустин описује максимом „Intelligo ut credam“, јер му се у потпуности открива оно у шта верује испуњавајући и трансформишући разум на начин да га обесконачује и омогућава да се уподоби бесконачном.

Процес преображења разума кроз читање Светог писма је дуг и постојан и одговара овом троструком путу богопознања. Јустин то описује на следећи начин:

„Главна је читај Свето Писмо што више. Што разум не разуме, срце ће осетити; а не разуме ли ни разум, ни срце не осећа, ти ипак читај, јер читањем сејеш речи Божје по души својој: а оне тамо неће пропасти, већ ће постепено и неприметно прећи у природу душе твоје, и на теби ће се збити Спаситељева реч о човеку који баца семе у земљу, и спава и устаје ноћу и дању, и семе ниче и расте, да не зна он (Мк. 4, 26–29). Главна је: сеј, а Бог је тај који даје и чини да посејано узрасте (1. Кор. 3, 6).“¹²⁴

Ако разум прихвата речи Светог писма без намере да се оне уклопе у оквире коначног и ововременог, то је већ напредак, иако он често не води разумевању смисла тих речи. Такође и следећа фаза, разумевања срцем, које представља право место у човеку у које се Бог усељава и у коме борави, често нема за резултат сазнање смисла божанствених речи. Права трансформација која се дешава није према томе гносолошка, већ онтолошка, јер речи Светог писма се не усвајају и разумевају, већ оне мењају, преображавају и усавршавају природу људску. Зато је за Јустина вера најзначајнија, јер „нас упознаје са свима светим тајнама и светим врлинама еванђелским, и уводи у њих; а ове нас опет утврђују у вери, ако живимо у њима“.¹²⁵

¹²³ Поповић, „Религија и философија Ф. М. Достојевскога“, 26.

¹²⁴ Поповић, *Дојмайика* I, 9.

¹²⁵ Поповић, *Дојмайика* III, 65.

Такав је случај и са љубављу, јер за Јустина „вера само кроз љубав дела“ (Гал. 5, 6). За Јустина је љубав неодвојива од вере:

„Са вером у Христа увек иде и љубав према Христу. Расте ли вера наша у Господа Христа, истовремено расте и љубав наша према Њему. Јер вера непрестано открива у Христу све новија и новија савршенства и богатства и красоте, због којих Га ми све више и више волимо. И као што нема граница вери нашој у Христа, тако нема граница ни љубави нашој за Њега.“¹²⁶

Бесконачност вере и љубави је проузрокована самом бесконачношћу Бога оваплоћеног у Христу. За Јустина је Еванђеље, које је живот и дело Богочовека Христа, бескрајно и бесконачно са сваке стране.¹²⁷

Поставља се онда питање како треба приступити Светом писму, односно како га треба читати и разумевати, с обзиром да се оно не може само обухватити, већ собом све друго, Богу угодно, обухвата. Јустин препоручује да се пре приступања самом читању Светог писма изврши припрема која се састоји у молитви.

„Припрема се састоји, у чему? Најпре у молитви. Моли се Господу да ти просвети ум – да разумеш речи Светога Писма, и облагодати срце – да осетиш истину тих речи и живот. Буди свестан да су то речи Божје, које ти Он лично говори и казује. Молитва у вези са осталим врлинама еванђелским најбоље оспособљава човека за разумевање Светог Писма.“¹²⁸

Јустин је недвосмислен да само јеванђелске врлине оспособљавају човека за разумевање Светог писма. Шта би према Јустину биле еванђелске врлине?

У свом есеју „Гносеологија Светог Исака Сирина“ из 1927. године, по први пут објављеном 1934. године у часопису *Пуйи*, ава Јустин, пратећи аву Исака, разлог за провалију која настаје између човека и Истине види у човековим грехопадом, и

¹²⁶ Поповић, *Дојмайлика* III, 192.

¹²⁷ Поповић, *Тумачење Светиој Еванђељу јо Јовану*, 233.

¹²⁸ Поповић, *Дојмайлика* I, 8.

у страстима које изазивају болест органа човековог сазнања.¹²⁹ Ако је дијагноза да човекове страсти онемогућавају истинско сазнање, онда би се терапија за излечење душе огледала у стицању врлина, а прва врлина на путу тог оздрављења је вера, јер се „вером ум, расејан страстима, сабира, ослобађа чулног, и постиже мир и кроткост мисли.“¹³⁰ Према оцу Јустину вера не само да сабира сву фрагментарност палог човека, већ самим „подвигом вере човек побеђује егоизам, прекорачује границе свога ја и улази у нову, трансубјективну и трансцендентну реалност“.¹³¹ Даље према Јустину следе друге врлине, и то не само „онтогенетички већ и хронолошки“, као што су молитва, љубав, смиреноумље, благодат и слобода, и очишћење ума, пре него што се читалац уведе у саму „тајну сазнања“.

Молитва представља припрему за читање речи Светог писма, јер молитва, према Ави, просветљује ум и облагодаћује срце. Молитвом човек обавља дело самоодрицања, којим не само да разгони страсти већ и просветљује ум. Просветљење ума се дешава увођењем мудрости у разум, чиме се све више и више проширују границе човечије могућности и самим тим човечије личности.¹³²

Љубав Јустин у свом есеју о Светом Исаку Сиријском ставља на треће место на списку врлина, после вере и молитве. Према Јустину, „љубав се може измолити од Бога, али се никако не може стећи без молитвеног подвига“.¹³³ Са подвигом вере човек из ограниченог света прелази у неограничени, у коме се живи не по закону чулности, већ по закону љубави.¹³⁴

Ово обезграничавање људске стварности, сагледано у контексту читања Светог писма, Јустин описује на следећи начин:

¹²⁹ Јустин Поповић, „Гносеологија Светог Исака Сирина“, у: Преподобни отац Јустин, *Путј Божијознања* (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 8), Београд, Ваљево: Задужбина „Свети Јован Златоуст“ Светог Аве Јустина Ћелијског и манастир Ћелије, 1999, 105–139: 109–110.

¹³⁰ Поповић, „Гносеологија Светог Исака Сирина“, 111.

¹³¹ Поповић, „Гносеологија Светог Исака Сирина“, 113.

¹³² Поповић, „Гносеологија Светог Исака Сирина“, 113.

¹³³ Поповић, „Гносеологија Светог Исака Сирина“, 114.

¹³⁴ Поповић, „Гносеологија Светог Исака Сирина“, 114.

„У почетку човек обично брзо чита Свето Писмо, па онда све спорије, док најзад не буде почео читати реч по реч, јер у свакој речи открива – бескрајну истину и неисказану тајну.“¹³⁵

Процес читање Светог писма је паралелан процесу стицања еванђелских, или како их Јустин још назива, светих врлина. Јустин је веома детаљан у опису како врлине треба усвајати:

„Сваког дана прочитај најмање по једну главу из Новог Завета, али упоредо с тим практикуј по једну врлину. Практикуј док ти не пређе у навику. Рецимо, прво опраштање увреда. То да ти буде свакодневна дужност. И уз то се моли Господу: Господе благи, дај ми љубав према увредиоцима мојим!... И кад ту врлину претвориш у навику, онда ће ти лакша бити свака друга за њом, и тако редом до последње.“¹³⁶

Читање Еванђеља омогућава да процес стицања врлина буде успешан, и да ове врлине постану еванђеоске. Која је последња врлина коју Јустин овде помиње? У есеју „Гносеологија Светог Исака Сирина“, Јустин као последњу у низу врлина које прате истинито Богопознање наводи осећај вечног живота, који је једнак осећају и сазнању Бога.¹³⁷

„У свакој речи Спаситељевој има више вечности и непролазности него ли у целом небу и целој земљи са целокупном њиховом историјом. Зато је Он рекао: Небо и земља проћи ће, али речи моје неће проћи (Мт. 24, 35). – То значи: у речима Спасовим је Бог и све Божје, зато не могу проћи. Усвоји ли их човек, он постаје непролазнији од неба и земље, јер је у њима сила, која обесмрћује човека и чини га вечним. Изучавање речи Божјих, и испуњавање, чини човека – сродником Господу Исусу.“¹³⁸

Осећање непролазности и вечности које човек може задобити стиче се усвајањем еванђелских речи, јер се кроз њих усваја и Истина Божија. За Јустина постоје и степени бивања сродником

¹³⁵ Поповић, „Зашто и како читати Свето Писмо“, 9.

¹³⁶ Поповић, „Зашто и како читати Свето Писмо“, 9.

¹³⁷ Поповић, „Гносеологија Св. Исака Сирина“, 114.

¹³⁸ Поповић, „Зашто и како читати Свето Писмо“, 10.

Исусу Христу. Онај који слуша или чита реч Божију је само упола брат Исусов, док онај који поред читања те речи и усваја у потпуности је брат Исусов, што је већа привилегија од оне што је анђелима дата.

Према томе, за Јустина је свака реч Божја пуна Истине Божје, јер када уђе у душу, освећује је на сву вечност.¹³⁹

5. Еванђеље и спасење

Паралелно са Светим врлинама, које се стичу и утврђују при- мањем еванђелске истине као Истине Божије, човек се кроз веру и љубав уједињује са свим бићима која се налазе у богочо- вечанском телу Христовом, тј. Цркви.¹⁴⁰ Тек кроз црквени жи- вот, односно живот у Цркви као заједници свих светих, сваки човек може не само напредовати у врлинском животу, већ и правилно разумевати и испуњавати речи Светог писма. Свето писмо нема само по себи ауторитет, већ га задобија и одржава кроз Цркву и Црквом. За Јустина је погубно сматрати да Свето писмо као књига може донети спасење:

„Еванђеље Христово као књига не би могло извршити спасење света, те се стога не би ни могло ни смело називати Еванђељем = Благовешћу. Оно је блавест само Богочовеком Христом, Спаситељем света, јер само Спаситељ спасава својом Бого- човечанском Личношћу и Својом божанском силом... Шта је Еванђеље Христово? – Сам Богочовек Христос са васцелим богочовечанским подвигом спасења... Зато и Еванђеље, које је у свему и по свему Богочовеково, постаје наше кроз Његово човекољубље и кроз наше христољубље.“¹⁴¹

У том смислу Еванђеље као биографија оваплоћеног Бога у овоме свету постаје и биографија сваког људског бића. И то не сваког човека који својим делом твори вољу Божију, већ и сваког

¹³⁹ Поповић, „Зашто и како читати Свето Писмо“, 11.

¹⁴⁰ Поповић, *Дојмайлика* III, 112–13.

¹⁴¹ Поповић, *Дојмайлика* III, 371–372.

човека који је по свом позвању предодређен за заједницу са живим Богом. Према Јустину, сваки је човек – „живо ходеће Еванђеље“ Христово, а нарочито су то светитељи.¹⁴² У предговору два-наестотомним *Житијима Светијих* из 1957. године, Јустин пише:

„А шта су ’Житија светих’? Ништа друго до својеврсно продужење ’Дела Апостолских’. У њима је исто Еванђеље, исти живот, иста истина, иста правда, иста љубав, иста вера, иста вечност, иста „сила с висине“, исти Бог и Господ... То продужење свих животворних божанских сила у Цркви Христовој кроз векове и векове и из нараштаја у нараштај и сачињава живо Свето предање. То се Свето предање неиспрекидано продужава као благодатни живот у свима хришћанима, у којима кроз свете тајне и свете врлине благодаћу Својом живи Господ Христос, који је сав у Цркви Својој, те је она – пуноћа Његова: ’пуноћа онога који све испуњава у свему = τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν ᾧ αὐτὸν πληρουμένου’ (Еф. 1, 23).“¹⁴³

Схоластичка подељеност на Свето писмо и Свето предање која се може приметити код великог броја православних богослова потпуно ишчезава у Јустиновој свеобухватној еванђеоској визији. Црква којој је глава али и темељ сам Господ, исти је тај Христос Богочовек, продужен кроз векове и кроз сву вечност.¹⁴⁴ Поред људи, у Цркву улази и сва твар, која је и створена да са човеком и за човеком уђе у вечни живот славе Божије. Зато је Еванђеље намењено свакој твари, и сама твар је испуњавала и исписивала то Еванђеље неба и земље:

„Свеобухватном богочовечанском благовешћу Цркве Еванђеље је ’проповедано свакој твари’ (Кол. 1, 23). Да, проповедано камењу, и оно је повикало од бола када је угледало свога чудесног Благовесника где у мукама издише на крсту (Мт. 27, 51); проповедано мору, и оно је Бога Еванђеља познавало, и пред Њим се смиривало, и узбуђено Га на таласима као на крилима

¹⁴² Јевтић, „Кратак животопис Светог Аве Јустина“, 8.

¹⁴³ Јустин Поповић, „Са свима светима. Предговор и поговор *Житијима Светијих*“, у: Преподобни Јустин Ђелијски, *Човек и Богочовек*, Ваљево: Манастир Ђелије, 2018, 57–76: 62–63.

¹⁴⁴ Поповић, *Дојмайшка* III, 10.

носило; проповедано зверињу, и оно се пред Господом Еванђеља припитомљавало; заједно са Њим у пустињи живело и кротко Му служило, те је у Божјој Књизи и ова благовест објављена: 'и бејаше са зверињем' (Мк. 1, 13); проповедано свакој твари која је благога и свемилога Господа Исуса видела, чула, осетила: а виделе су Га, а чуле су Га, а осетиле су Га и птице, и лептири, и бубице, и цвеће, и ветрови, и кише, и биље, и животиње, и ваздух, и светлост, и облаци, и сунце, и звезде, – све Га је на земљи видело, све осетило, све се к Њему отворило, све се к Њему устремило, све к Њему саосећало, све и свја Њему хитало, јер се из Њега непрестано лила чудесна благовесна сила и кроз све твари нежно разливала. Тако, непрестано тако док је на земљи боравио у телу Свом светом; а кад је са Ње одлазио, Он је ту благу силу, оваплоћену у Богочовечанском телу Цркве, предао Својим светим Ученицима и наредно им да проповед Еванђеља свој твари продуже Црквом кроза све векове: 'Идите по свему свету и проповедајте Еванђеље свој твари' – (Мк. 16, 15; Мт. 28, 19–20).¹⁴⁵

Тварна природа није само пасивни судеоник у великој Тајни спасења, већ својом пријемчивошћу којом одговара на Божији позив – њен активни учесник. Према сведочењу Атанасија Јевтића, Јустин је неговао дивљење према чулној природи, али не на начин да ју је обоготворавао и сагледавао у њеној изолованости од Божијег промисла и плана. Управо обрнуто, чулна природа је задобијала своју лепоту бивајући сагледана као активни учесник у Еванђељу. Јустин је говорио да не може да замисли рај, односно стање будућег века без птица и цвећа. Јустин изједначаје свет са богојављењем:

„Свака твар је – мало богојављење, јер свака твар самим постојањем својим објављује Бога. Листић љубичице, зар то није мало богојављење? Ластино око, – зар то није веће богојављење? А зеница у твом оку, – зар то није веће богојављење и од једног и од другог?... и сва се та богојављења стичу у једно огромно – огромно, свеобухватно богојављење: Богочовека Христа.“¹⁴⁶

¹⁴⁵ Поповић, *Дојмайлика* III, 52–3.

¹⁴⁶ Јустин Поповић, *Светосавље као философија живиња*, у: Преподобни отац Јустин, *Православна Црква и екуменизам. Светосавље као философија живиња* (Сабрана дела

Као што су биљке и животиње учествовале у Тајни спасења, оне су такође и преносиле истину о самом спасењу.

Веза којом су повезани сви свети, али и шире – сви људи, анђели, звезде, птице, биљке, минерали, све богоздане твари – сам је Господ Исус Христос који све држи у постојаности и међусобној повезаности. Зато Јустин Христово учење и Христово дело и назива „Еванђеље спасења“.¹⁴⁷ То и такво Еванђеље спасења, као Христос продужен кроз време и сву вечност, које обухвата све створено у један Богочовечански организам, остварује се кроз „Духа Истине“, кога Богочовек дарује и који и уводи човека у сваку истину о Исусу Богочовеку и Спаситељу.¹⁴⁸

Зато Јустин тврдњи да је Свето писмо биографија Бога у овоме свету,¹⁴⁹ додаје да је оно у ствари откривење истине о Тројичном Божанству од Тројичног Божанства.¹⁵⁰ Овде треба подсетити на наведене речи Атанасија Јевтића, да су за Јустина и свето богослужење, и сва црквеност и светопредањскост православља, заједно са свим Светим тајнама и Светим врлинама – еванђеоски.¹⁵¹ Јустин то изражава на следећи начин:

„Васцело молитвено богословље Цркве је у ствари благовест [= еванђеље] Светога Духа о Богочовеку Господу Исусу Христу и о Његовом Богочовечанском домостроју спасења – о Цркви. У Цркви је ради Богочовека Господа Христа све од Духа, као што је то 'све' и од Бога Оца ради Богочовека Господа Христа и Духа Светога. Једном речју, у Цркви све бива: од Оца кроз Сина у Духу Светом.“¹⁵²

Према Јустину, свет идентификован са богојављењем и човек идентификован са богослужењем најбоље описују Еванђеље Христово.¹⁵³ То Еванђеље је истовремено Еванђеље Тројичног

Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 4), Београд, Ваљево: Наследници Оца Јустина и манастир Гелије, 2001, 178–266: 190.

¹⁴⁷ Поповић, *Дојмайлика* III, 352.

¹⁴⁸ Поповић, *Дојмайлика* III, 352.

¹⁴⁹ Поповић, „Зашто и како читати Свето Писмо“, 7.

¹⁵⁰ Поповић, *Дојмайлика* I, 147.

¹⁵¹ Јевтић, „Кратак животопис Светог Аве Јустина“, 7–8.

¹⁵² Поповић, *Дојмайлика* III, 450.

¹⁵³ Поповић, *Светосавље као философија животоја*, 190.

Бога, који се, сходно формули открива *од Оца кроз Сина у Духу светом*. Пошто се свет благотворним божанским дејством од Оца, кроз Сина у Духу светом приказује као богојављење, човек се открива као богослужење једино уграђујући себе у дејство које је *од Оца, кроз Сина у Духу светом*.

6. Еванђеоски дар отројичења

Овде долазимо и до трећег елемента, после личне искуствености и свеобухватности, на којем се заснива Јустиново учење о Светом писму и то је еванђеоски дар отројичења. Лична искуственост Еванђеља открива нам саме себе и дубоко улази у откровење тајне сваке личности. Свеобухватност Еванђеља нам открива тајну целокупне творевине и домостроја спасења, као и људску пријемчивост за Божији план. Тројичност, односно отројичење твари, заправо открива Бога не као Творца и Промислитеља свега створеног, већ као вечну љубавну заједницу три Божанске Личности у којој је целокупна творевина позвана да учествује. Тиме све што постоји у тој Светој заједници три личности „ми доживљујемо и преживљујемо као дар Божији у вечном животу; и то доживљујемо и преживљујемо бескрајно и вечито, вођени благодаћу Божјом кроз божански неизмерне бескрајности Божје“.¹⁵⁴

У једној од бележница из периода боравка у Лондону, тачније из 1916. године, Јустин пише да се за Христа Бог у Светом писму не открива као Бог, већ као Отац, и закључује да Христос није теолог него патролог.¹⁵⁵ Средишњи елемент Еванђеља је однос Христа према свом Оцу. Овим односом који доминира Еванђељем се могу објаснити и остале ниже карактеристике Еванђеља, као што је његова лична искуственост и свеобухватност.

Пошто је, према Јустину, у Светом писму садржана биографија сваког човека, то заправо значи да Бог ступа у однос са

¹⁵⁴ Поповић, *Дојмайика* III, 812.

¹⁵⁵ Јустин Поповић, „Свеска I: Запис 1916.г. – Лондон“, у: Преподобни Јустин Ћелијски, *Зайиси, дневници, мања дела*, 23–70: 58.

сваким људским бићем понаособ. Једино Бог као Личност, односно као заједница Три личности, може да има личан однос са људском личностима, јер само личност може бити заинтересована за другу личност. Љубав или све-љубав као последња врлина коју људско биће може да стекне на путу еванђелског узрастања,¹⁵⁶ икона је оне љубави којом једна личност воли другу личност од вечности. Једине личности које могу да воле једна другу од вечности су Божанске личности Свете Тројице. Зато, према Јустину, љубав Сина према Оцу доминира Еванђељем. Та Христова вечна љубав према Оцу којом је Еванђеље проткано, основа је за његову и љубав целокупне Свете Тројице према свету. Ова љубав је такође вечна, јер Бог Логос од вечности љуби оно што ће кроз њега бити створено. Ава описује овај однос служећи се учењем Максима Исповедника о логосима твари:

„По своме пореклу све је од Бога Логоса, све је у суштини логосно. А по циљу? И по циљу је све логосно, јер се све не само кроз Њега него и „за Њега сазда“. 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.“¹⁵⁷

Према томе љубав Бога према творевини је вечна, имајући свој почетак у Беспочетном и свој крај у Бескрајном. Лични однос љубави који постоји у Светој Тројици, Христос преноси на сва бића, која сама створена са пријемчивошћу за љубав, и то вечну љубав, на њу и одговарају. У прилог тврдњи да је однос Христа са људима увек непосредан лични и непоновљиви однос, говори и чињеница различитости четири Еванђеља, као и различитости и непоновљивости дела апостолских, житија Светих и свих еванђеља које свако људско биће понаособ исписује.

Лични однос Бога према људима, и људска пријемчивост ове божанске љубави постају залог вечног живота творевине, јер вечна љубав Бога Логоса према свету и држи створена бића у

¹⁵⁶ Поповић, „Гносеологија Св. Исака Сирина“, 136.

¹⁵⁷ Поповић, *Дојмайлика* III, 44.

вечном постојању. Одговарајући на вечну Божију љубав, човек се бескрајно усавршава:

„Савршен човек! Је ли то могуће? Да, али само у савршеном Богочовеку, и од савршеног Богочовека: једино се у Њему и Њиме човек преображава у савршеног човека. Ван Њега и без Њега, човек увек заувек остаје недоконан и несавршен, остаје кукавно полубиће или наказно кабиће. Једино са Њим и у Њему човек се причешћује Свебића, и улази у царство Вечне Божанске Истине, Вечне Божанске Љубави, Вечне Божанске Радости, где нема ни туге, ни смрти, ни уздисања.“¹⁵⁸

Вечна радост обоготворених бића огледа се у бескрајном усавршавању љубављу Божјом која их без остатка испуњује. Из перспективе последње стварности намењене творевини могуће је разумети свеобухватност Еванђеља. Важно је опет поновити Јустинове речи да је Светим писмом Неописани донекле описао Себе, открио план Божји о свету и Божју љубав према свету, и казао људима Бога помоћу речи, у оној мери у којој су оне могле да обухвате необухватљивог Бога.¹⁵⁹ Пошто је Божја љубав према свету вечна и бескрајна, самим тим и план Божји о свету види свет као вечан и бескрајан. Ту димензију Јустин на најбољи начин описује тумачећи речи којима се завршава Јованово Еванђеље: „Али, има још много тога што је Исус учинио, и када би се све по реду записало, мислим да ни у цео свет не би стале књиге које би биле написане“ (Јн. 21: 24–25).

„Зато што је Еванђеље – живот и дело Богочовека Христа, оно је бескрајно и бесконачно са сваке стране. О томе се увек и кроз све векове могу писати и *иисајини књиге*, али се никад не може рећи и казати све о Исусу Богочовеку. Његова чудесна Личност остаје заувек: најмилије и најчудесније чудо на земљи, које никакве речи не могу довољно изразити, нити икакви језици довољно исказати.“¹⁶⁰

¹⁵⁸ Поповић, *Домаћинка* III, 38.

¹⁵⁹ Поповић, „Зашто и како читати Свето Писмо“, 7.

¹⁶⁰ Поповић, *Тумачење Светиој Еванђеља по Јовану*, 233.

Ово додатно појашњава Атанасије Јевтић, тврдећи да „то није никаква хипербола, него су то живи Христови људи, пре свих Светитељи, који својим еванђелским ликом, делом и животом дописују Еванђеље Богочовека Христа. Јер, све што је Христос чинио, то и Христови људи чине благодаћу Његовом (ср. Јн. 21, 25; 14, 12).“¹⁶¹

Јустин тврди да, пошто Христова личност нема границе, ни човекова личност нема границе.¹⁶² Међутим, обезграничење људске личности није могуће без личног љубавног односа са Христовом, и кроз Христа са осталим личностима Свете Тројице. Бесконачна димензија људских личност, а самим тим и целокупне творевине, извире из беспочетне и бесконачне љубави која постоји унутар Свете Тројице и која се од Свете Тројице излива на свет. Том љубављу се да описати и оваплоћење другог лица Свете Тројице:

„У Пресветом Тројичном Божанству је све и сва за људско биће у свима световима, почевши са земаљским светом. Све бива и јесте и креће се: од Оца кроз Сина у Духу Светом, све сем греха и зла. Зато је друго Свето Лице Пресвете Тројице и сишло у наш земаљски свет и постало човек, да нас по благовољењу Оца и сарадњом Светога Духа отројичи, пошто смо кроз грех и зло главну одлику своје човечанске природе, боголику тројичност, пореметили, помрачили, унаказили, покварили.“¹⁶³

Отројичење творевине се, према томе, догађа њеним увођењем у беспочетну и бескрајну љубав и живот Свете Тројице. Сврха због које је човек створен је љубав, и само се усавршава узрастањем у љубави Божјој. У кратком есеју „Срна у изгубљеном рају“, насталом између два рата, а објављеном 1957. године у збирци есеја *Философске урвине*, Јустин описује љубав као највећу вредност због које је створено све што је створено:

„Неко је разлио у мени, и обесмртио, и овековечио нешто што је веће од осећања и јаче од мисли, нешто што је трајно

¹⁶¹ Јевтић, „Кратак животопис Светог Аве Јустина“, 8.

¹⁶² Поповић, „Гносеологија Св. Исака Сирина“, 137.

¹⁶³ Поповић, *Дојмайика* III, 337.

као бесмртност и огромно као вечност. То је – инстинкт љубави...То је нешто свуда присутно у мени, али и најприсније. У мени: ја јесам, равно је са: ја волим. Љубављу јесам оно што јесам. Бити, постојати, за мене је исто што и волети, љубити... Не вређајте љубав у мени. Јер вређате моју једину бесмртност и моју једину вечност. А усто, моју једину бесмртну и вечну вредност. Јер шта је вредност, ако не оно што је бесмртно и вечно? А ја сам само љубављу бесмртна и вечна.¹⁶⁴

Љубавни процес започет овде и сада, у Цркви и кроз Цркву Христову, продужава се у векове, и целу вечност:

„У Богочовечански саборном телу Цркве, у коме постоје милиони и милиони личности као сутелесника Спасових, свака личност поседује своју боголику свеслободу, и кроз свете тајне и свете врлине живи богочовечанском љубављу у слободној богочовечанској хармонији и слози са безбројним члановима Цркве, напајана животворним силама Тројичне саборности, која је сва присутна у Цркви кроз Богочовека Господа Христа. У томе је и сва новина, и изузетност, и савршенство богочовечанског друштва Христовог. У томе је и света тајна свих богочовечанских личности у Цркви скупа, као и сваке личности посебно. Ту се сав живот живује и збива кроз свете тајне и свете врлине: од Оца кроз Сина у Духу Светом. Да, доживљује се и остварује отројичење свих верних кроз обогочовечење, кроз охристовљење. Јер се све човечије само преко и због Богочовека отројичује.“¹⁶⁵

Љубавна заједница три Божанске личности се као модел преноси на Цркву, у којој људске личности заснивају како своје међусобне односе тако и односе са личностима Свете Тројице као израз слободне љубави. Саборност Свете Тројице као љубавни однос Оца према Сину, који се усавршава и потврђује Духом Светим, представља основу деловања Свете Тројице *ed extra*. Велики Божији Савет и стварање и спасење света, као и његово обожење и увођење у љубавни однос са Светом Тројицом,

¹⁶⁴ Јустин Поповић, „Срна у изгубљеном рају“, у: Јустин Поповић, *Философске урвине*, Београд, 1987, 243–249: 244–245.

¹⁶⁵ Поповић, *Дојмайика* III, 221.

почиње од Оца кроз Сина и с(а)вршава се у Духу Светом. За разлику од неких савремених богослова, који на траговима отаца, Божије дејство у свету описују формулом *од Оца, кроз Сина у Духу Светом*, а људско *ка* Оцу, *кроз* Сина у Духу,¹⁶⁶ Јустин је склон да и људско дејство уклопи у основну парадигму од Оца, кроз Сина, у Духу. Ми смо Христови, и преко Њега и Њиме се обогочовечујемо и обоготворавамо. Тај процес се дешава у Светом духу. Међутим, Јустиново тумачење надаље иде у правцу једне динамике љубави која није својствена затвореном моделу происхођења Божанског дејства од Оца, и усхођења или усмерености људске богослужбене делатности поново ка Оцу. Овај други, у крајњој линији затворен модел, може донекле да опише оваплоћење и обожење као два парадигматична процеса у складу са изреком Светог Атанасија Великог да је Бог постао човек, да би човек постао бог,¹⁶⁷ али не исцрпљује сам тројични живот обожене творевине. Јустиново истрајавање на класичној формули од – кроз – у (*ἐκ – διὰ – ἐν*) заправо описује једну нову реалност. Као што инсистира на томе да је овалоћењем Бога Логоса дошло до једне нове реалности која по својој вредности надмашује и божанске и људске вредности, тако и отројичење творевине доноси једну нову реалност која се стално обнавља и чини новом.

„Постајући крштењем члан Цркве Христове, тог вечноживог Богочовечанског тела Христовог, хришћанин почиње да се обожује, обогочовечује, да се испуњује светим божанским, богочовечанским силама, и тако непрестано у току целог живота и – целе вечности своје. У њему се непрекидно ствара све ново и ново, све Христово и Христово. А што је Христово, увек је ново, јер је бесмртно и вечно. Бесмртно пак, вечно пак тиме је бесмртно и тиме вечно, што је увек ново и ново, и све новије и новије.“¹⁶⁸

¹⁶⁶ Thomas F. Torrance, 'Athanasius: Foundation of Classical Theology', у: Thomas F. Torrance, *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics*, Edinburgh: T&T Clark, 1995, 179–228: 214.

¹⁶⁷ Athanasius, *De Incarnatione Verbi*, у: Robert Thomson (ed.), *Athanasius. Contra Gentes and De Incarnatione*, Oxford: Clarendon Press, 1971, 268–269.

¹⁶⁸ Поповић, *Дојмайлика* III, 91.

Новина која се јавља новим животом у Христу представља стално узрастање обожених бића у љубави унутар односа са Светом Тројицом. Тако се љубав Оца према Сину, усавршена и потврђена Светим духом, преноси и на нас и стално нас обнавља и новима чини. Према Јустину, ова новина је изражена у антропологији Новог завета:

„Новозаветна антропологија стоји и пада са Старозаветном антропологијом. Сво Еванђеље Старога Завета: човек – икона Божја; сво Еванђеље Новога Завета: Богочовек – икона човека. Небеско, божанско, бесмртно, вечно, неизменљиво човечје и човечно је у човеку икона Божја: боголикост. Та боголикост човекова бића унакажена је добровољним грехом човековим, његовим савезом са ђаволом кроз грех, и последицу греха – смрт. Бог је зато и постао човек: ’да свој паки обновит образ истљевшиј грјехми’ [да опет обнови своју слику иструлелу гресима]. Бог је зато и постао човек, и остао у човечанском свету као Богочовек, као Црква, да би човеку = икони Божјој дао сва потребна средства, како би унакажени боголики човек помоћу светих тајни и светих врлина у Богочовечанском телу Цркве узрастао: ’У човека савршена, у меру раста висине (= пуноће) Христове’. – То је богочовечанска еволуција човека, то је богочовечанска антропологија. Циљ боголиког бића човековог: постепено постати ’савршен као Бог’ Отац, постати ’бог по благодати’, богочовек по благодати: постићи обожење, обогочовечење, охристовљење, отројичење. По светим Оцима: ’Бог постаје човек, да би човек постао Бог’.¹⁶⁹

Према томе, Јустинова намера је да укаже на динамику која постоји у нашој заједници са Светом Тројицом, у којој се стално обесконачујемо и отројичавамо, бивајући испуњени вечном љубављу вечних личности Свете Тројице. Пошто је према Старом завету људско биће икона Бога, оно је такође и икона вечне љубави између личности Свете Тројице. Љубав која карактерише унутарњи живот Свете Тројице, споља се приказује као оваплоћење. Оваплоћењем у људском облику и делима спасења

¹⁶⁹ Писмо једном студенту од 19. новембра 1968. године објављено под именом „Богочовечанска еволуција“, у: Преподобни Јустин Ћелијски, *Човек и Бојочовек*, Ваљево: Манастир Ћелије, 2018, 309–310: 309.

описаним у Новом завету, друго лице Свете Тројице, Исус Христос, показао је отројичење као крајње назначење човечанства и као еванђелски дар Божији и као еванђелско људско достигнуће.

7. Закључак

На крају ваља рећи да је Јустин, сходно речима Атанасија Јевтића, изнад свега делатник и мислилац еванђеоског опредељења, подвига и визије. Еванђеље, поимано не као књига, већ првенствено као Блага вест о доласку Бога у телу, и о даљој судбини творевине, најдубље је обележило његов целокупни живот. То никако не значи, ако се он одреди као еванђеоски богослов, да је његова мисао и његово дело искључиво везано за Свето писмо, и по некој модерној логици супротстављено светоотачком, литургијском, догматском или аскетском богословљу. Еванђеоско богословље је основа из које израста свако друго богословље, и то не као пуки говор о Богу, већ као најинтимнији доживљај Бога у његовом односу према творевини. За разлику од сваке друге филозофије и науке, која се заснива или на апстрактним принципима или на неупитним датостима, философија по Христу заснива се на Благој вести Божијег оваплоћења. Лична искуственост оваплоћења као Благих вести Еванђеља је оно што су најавили пророци, доживели апостоли и потврдили и посведочили светитељи Божији. То је људско искуство Бога јављеног у телу, али не само оно које су доживели апостоли током Христовог боравка на земљи, већ кроз Цркву и Црквом продужено кроз векове и целокупну вечност. Зато је лично искуство Бога нешто што је намењено сваком људском бићу у сваком времену. Пошто је оно лично искуство Бога сваке људске личности понаособ, онда је оно и лично искуство себе сагледано кроз однос и план Бога и Творца. Тиме, лична искуственост Еванђеља не открива само тајну оваплоћења као тајну Божанске љубави за свако појединачно биће, већ и тајну сваке људске личности понаособ којом свако људско биће постаје „живо, ходеће Еванђеље“. Због тога, за Јустина Еванђеље није само биографија Бога

у овоме свету, већ и биографија сваког човека у овоме свету, као и сваког створења, и садржи како разлог и смисао њиховог постојања у овом свету, тако и наговештај њиховог коначног циља. Из ове чињенице произлази други елемент Јустиновог доживљаја Светог писма, а то је његова свеобухватност. Пошто Еванђеље садржи како тајну целокупне творевине тако и тајну сваког појединачног створења изражену кроз тајну Цркве, као Богочовека Христа продуженог кроз векове и целокупну вечност, онда је оно основа не само за поменуте различите теологије, већ и за целокупни живот Цркве. Зато је за Јустина у Цркви све еванђелско – и вера, и молитва, и подвижништво, и делатност, и свето богослужење, и монаштво, сва црквеност и светопредањскост православља, све Свете тајне и Свете врлине. Чак и више од овога, целокупни домострој спасења изражен како кроз присуство Светог духа у пророцима, тако и Христово оваплоћење и Његово присуство у Цркви кроз Духа истине до краја века је Еванђеље Бога у овом свету. Међутим, изгледа да је и сама карактеристика свеобухватности мала за Јустина да њоме потпуно опише еванђеоско осећање Бога, јер она не може да обухвати целокупну бескрајност и вечност. Али ни бескрајност ни вечност нису саме по себи вредности, већ су начин да се бескрајно и вечно прима еванђеоски дар обожења. Јустин не остаје на неком апстрактном садржају обожења, већ иде даље, описујући овај процес као обоготворење, обогочовечење, охристовљење и отројичење. Обоготворење значи да су људска бића позвана да постану боговима и да сама учествују у том процесу творења. Тако, процес обоготворења људских бића није само еванђеоски дар Божији, већ и еванђеоски подвиг људски. Обогочовечење представља циљ за који су људи створени и он је у великој мери одређен оваплоћењем Бога. Међутим, као што самим оваплоћењем Божијим није постигнуто спасење, већ је оно захтевало и крсно страдање, и погребeње, и тродневну смрт, и славно васкрсење из мртвих, вазнесење на небо и седење са десне стране Оца, тако ни обогочовечење људи није свршетак Божијег плана, већ тек предуслов за његово остварење. Зато је за Јустина пуноћа обогочовечења у охристовљењу, јер охристовљење представља 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 једино име Бога. Тек у тој тајни се Еванђеље као Блага вест испуњује и вечно продужава.

III НА ТРАГУ ВЕЛИКОГ УЧИТЕЉА: НИКОЛАЈ ВЕЛИМИРОВИЋ

Најзначајнији богословски ауторитет за Јустина после Светог писма и апостола Павла је Свети Николај Велимировић (1881–1956).¹⁷⁰ Јустин своје познанство и пријатељство са Николајем заснива још током школовања у Богословији „Светог Саве“ у Београду, где му је Никола (крштено име Николаја пре замонашења) био предавач. То пријатељство се продужава и продубљује током ратних година и Јустиновог боравка у Енглеској. Јеромонаха Николаја је почетком Првог светског рата председник Владе Србије, Никола Пашић, послао у Велику Британију и САД да промовише владину ратну агенду британском црквеном естаблишменту,¹⁷¹ и поред два краћа боравка у САД, цео рат, све до 1919. године провео је у Лондону. Јустин је у јесен 1916. године отишао у Велику Британију и тамо је боравио до лета 1919. године, тако да су се током тог периода често виђали, у Оксфорду или у Лондону. Делили су слична искуства са британским академским системом, јер обојица су били предложени за највише академске титуле на Оксфорду, и обојици су те титуле измакле: Јустину *VLitt* титула, зато што није усвојио предлоге комисије, а Николају почасни докторат из теологије (*Lambeth Doctorate of Divinity*), за који су га предложили његови англикански пријатељи, али који није могао да му буде уручен

¹⁷⁰ Николај Велимировић је уведен у диптих светих Православне цркве под именом Свети Николај Жички и Охридски на редовном мајском заседању Светог архијерејског сабора Српске православне цркве 2003. године и прославља се 3. маја по новом, односно 20. априла по старом календару.

¹⁷¹ Jovan Byford, *Denial and Repression of Antisemitism: Postcommunist Remembrance of the Serbian Bishop Nikolaj Velimirović*, Budapest: CEU, 2008, 26.

пошто није био британски држављанин.¹⁷² По повратку у Краљевину Срба, Хрвата и Словенаца јеромонах Николај ће бити рукоположен за епископа Епархије жичке у мају 1919. године, а млади монах Јустин послат у Атину на наставак богословских студија. Осамнаест месеци после свог рукоположења на жичку катедру, епископ Николај ће бити премештен у Епархију охридску. Почетком 1922. године епископ Николај ће поднети оставку на место архијереја ове епархије, али ће Са Сабор СПЦ одбити ову оставку. Исте године излази маестрално дело владике Николаја *Молишве над језером*, за које Јустин пише предговор. У Јустиновим речима може се видети његово поштовање и дивљење према владици Николају:

„Обзидана народним телом, столећима је наша народна душа муцала и мучила се тражећи језик којим би, одзборила своје болове, своје туге, своје чежње и своје молитве. И нашла је свој језик, нашла у Владици Николају. Кроз њега наша муцава душа променила се у ридање, како не виде наше око, у речите молитве какве не чу наше ухо. Он је богопослани огњени језик, који стоји над нашом душом и она се пламено и страшно исповеда ’Тросунчаном Владики светова’. Он је стил, благодатно-раскошни стил наше душе. Он говори; никада у нас није тако говорио човек. Он се моли; никада се у нас није тако речито молио човек. Он има дар речи, јер има дар свеосећања, дар жалостивости, дар свељубави, дар молитве. До њега, ми смо били очајни: утрнула је христочежњивост наше душе, сасушила се и замрла. Од њега – ми смо устреперили радошћу: христочежњивост наше душе оживела је у њему, васкрсла и подмладила се. Пламена христочежњивост Расткова уселила се у њега и разбуктала у огроман пожар: и он гори у том пожару, гори на жртву всесоженија за всјех и всја. Зато је он постао наш оптимизам, наш оптимизам у мрачне дане наше очајне садашњице. Ми присуствујемо великом и ретком чуду, дивном и светом знаку времена: први пут се блажена Вечност Свете Тројице укотвила у Растку, и од христочежњивог Растка створила христоносног Саву; други пут се та иста Вечност

¹⁷² Byford, *Denial and Repression of Antisemitism*, 28.

укотвила у Владици Николају, и од христочежњивог Николаја на наше очи ствара христоносног Николаја.¹⁷³

Јустин препознаје велику промену коју је Николај доживео у Охриду, поставши од европског интелектуалца православни подвижник и ту појаву региструје у категоријама „христочежњивости“ и „христоносности“. Николај ће бити сарадник часописа *Хришћански животи* који је Јустин уређивао од 1923. до 1927. године. Николај и Јустин биће ватрени поборници покрета Богомољаца, који ће одлуком Синода СПЦ владика Николај духовно надгледати. Николај је 1928. године издао *Охридски њролої*, који је компилација живота светитеља састављена према календару Православне цркве, што ће великој мери бити инспирација Јустину за његова *Жиџија Свѣтѣх*. На основу Устава СПЦ из 1931. године, спајањем Охридске и Битољске епархије оснива се Охридско-битољска епархија, а Николај је постављен за њеног архијереја. Он прелази из Охрида у Битољ, где почиње да ради и као наставник Битољске богословије. Њихови путеви ће се поново укрстити постављењем Јустина за наставника Битољске богословије и његовим доласком у Битољ у августу 1932. године. Јустин је напустио Битољ почетком 1935. године, а Николај је 21. маја 1936. године био изабран за епископа жичког. Обојица ће се ангажовати, свако на свој начин, током конкордатске кризе 1937. године. Други светски рат ће провести на различитим местима, Николај као немачки заточеник у манастирима Љубостиња и Војловица, а затим и као заробљеник у логору Дахау, док ће Јустин тај период провести по разним манастирима у Србији и код родбине у Врању и Лесковцу. Њихова сарадња неће престати ни након Николајевог одласка у Америку, и Јустиновог доласка у Ћелије. У библиотеци „Свечаник“, коју је основао сам Николај, а чија су издања штампана у Минхену под руководством проте Алексе Годоровића, по налогу Николајевог, биће штампана два Јустинова дела: *Свѣтосавље као философија животиа* (1953) и *Философске*

¹⁷³ Јустин Поповић, Предговор, у: Владика Николај Велимировић, *Молишве над језером*, Подгорица: Граматик, 2001, 5–9: 5–6.

урвине (1957). После упокојења владике Николаја 18. марта 1956. године, његово завештање ће најприлежније чувати сам Јустин. Јустин је говорио да је само три дана могао да се моли Богу за владика Николаја, и да је после тога почео да се њему моли као светитељу Божијем.¹⁷⁴ Надахнуте беседе изговорене на поменима Николају у цркви Светог Николе у Лелићу неће бити само критика европског хуманизма, укључујући ту и југословенски комунизам, већ и својеврсни панегирик и похвала новопројављеном светитељу Николају, кога Јустин упоређује по значају за српски народ са самим Христом. Тако на парастосу владици Николају 1966. године у Лелићу, архимандрит Јустин Поповић упоређује српски народ са крпељима, који заслепљени европском културом не могу да виде Сунце – Христа и друго мање Сунце – владика Николаја. Према Јустину, цео живот владике Николаја је „био аманет и тестамент Светосавски, Косовски! Све жртвовати за Христа. Христа низашта“.¹⁷⁵ Преносом моштију владике Николаја из Америке у његов родни Лелић, учитељ и ученик, два пријатеља, и два новопројављена светитеља Православне цркве постављени су на десетак километара један од другог.

Разумевање Јустинове мисли, нарочито у делима насталим у међуратном периоду, немогуће је без увида у списе владике Николаја настале у том периоду. Тек онда се може видети да Јустин мисли и пише на трагу свог великог учитеља. У наредним редовима покушаћемо да пратимо развој њихових идеја у неколико етапа, почев од ратних година и стварања Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, када помоћу славенофилских идеја указују на потребу за једном новом еклисиологијом и другачијим црквеним идентитетом, не само српске цркве, већ Цркве уопште. При томе, користићемо се методама историјског критицизма и социолошке анализе везане за појам „модернизма“ да бисмо указали на јаз који је постојао између тадашње историјске

¹⁷⁴ Атанасије Јевтић, „Житије преподобног оца нашег Јустина Новог Ђелијског“, у: Преподобни Јустин Ђелијски, *На Бојочовчанском њују*: Манастир Ђелије, 2014, 121.

¹⁷⁵ Јустин Поповић, „Беседа 2. на парастосу Владици Николају (1966)“, у: Преподобни Отац Јустин, *Празничне беседе*, (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 1), Београд: Наследници Оца Јустина и манастир Ђелије код Ваљева, 1998, 443–449: 443.

стварности и доминантних учења о Цркви. Поред тога, на Цркву као корпоративну реалност биће примењене теорије из организационих студија, посебно оних које се баве односом организационог идентитета и његове слике. Затим ће фокус бити усмерен на критику Европе и европског идентитета из пера ове двојице аутора, којом се конструише слика модерне Европе као својеврсне другости у односу на Цркву. При анализи односа слике и идентитета у контексту супротстављених слика користићемо се савременом постмодернистичком методологијом, посебно методом Жана Бодријара којом се успоставља разлика између истине и симулакрума. На крају, наше интересовање биће усмерено на Николајево и Јустиново дефинисање светосавља као облика еклисијалног идентитета који служи као алтернатива раније конструисаној слици Европе, и на основу те слике утврђеном европском идентитету. Анализа ових појмова биће дата у перспективи ревизионисане историје, а да бисмо објаснили начин ревизије историје којим се служе двојица аутора, користићемо се и методологијом Пјера Норе и његовим разликовањем између „сећања“ и „историје“. Питање од посебног интереса је како је могуће да ова двојица критичара европских национализма, укључујући ту и српски национализам, са краја друге и почетка треће деценије двадесетог века, пригрљују светосавље као српски националистички пројекат само једну деценију касније, током тридесетих година истог века, и постају ватрени гласноговорници оваквог светосавља.

1. Историјске прилике и национални идентитет Цркве

Српски народ и српска црква су, до оснивања Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца 1918. године и успостављања Српске патријаршије 1920. године, живели у различитим државама и потпадали под различите црквене јурисдикције. До оснивања Кнежевине Србије 1815. године, Србија је била под османском влашћу, а Црква у Србији била је под јурисдикцијом Цариградске

патријаршије. Политичка независност Кнежевине од Високе порте довела је и до делимичне еклисијалне независности Српске цркве 1832. године, с тим што је избор митрополита београдског и даље потврђивао цариградски патријарх.¹⁷⁶ Српски народ у Мађарској потпадао је под јурисдикцију Митрополије у Сремским Карловцима, која је постојала од 1690. године, али је тек од 1868. године уживала широка права у погледу аутономног деловања. Српска црква у Црној Гори је после укидања Пећке патријаршије 1766. године уз помоћ Русије избегла да потпадне под јурисдикцију Цариграда, и остала је слободна до уједињења у Српску патријаршију. Српски народ у Босни и Херцеговини је био под еклисијалном јурисдикцијом Цариградске патријаршије, пошто је то била територија Османског царства, и тек са аустријском окупацијом 1878. године, избор Митрополита дабробосанског је почео да, уместо цариградског патријарха, потврђује аустријски цар. Српски народ у Далмацији је од 1828. године институционално био окупљен око Епархије у Задру, али је било покушаја аустријске власти да ту аутономију сузбије и ограничи.

Будући раздељен у неколико различитих држава и још више црквених јурисдикција, српски народ је, вођен својом интелектуалном елитом, сопствено идентитетско јединство почео да гради не више на припадности једној вери и истоветном сећању и предању, већ на основу заједничке језичке припадности.¹⁷⁷ Идеје просветитељства те достигнућа Француске револуције и америчког републиканизма, који су водили преношењу политичке власти са монарха на народе или нације, почели су да се назире и на балканским просторима кроз низ устанака српског народа. И саме српске црквене организације су почеле да се прилагођавају новим приликама, везујући се не више за постојеће политичке институције, већ за новог актера на политичкој

¹⁷⁶ Bremer, *Vera, kultura i politika*, 17.

¹⁷⁷ Милош Ковић, „Знамења победе, узроци пораза: континуитети и дисконтинуитети у српској историји“ у: Светлана Курћубић Ружић (ур.), *Ка српском сјановишћу*, Београд: Evro-Giunti, 2014, 153–170: 160.

сцени, сам народ односно нацију.¹⁷⁸ То је било посебно евидентно у срединама у којима је српски народ био под туђем влашћу, у Османском и Аустроугарском царству. Низ црквено-народних сабора, успостављених у то време, посебно у јужној Мађарској, јасно показује промену у црквеном идентитету и саморефлексији. Претходни идентитет цркве који се огледао у утврђеној хијерархији замењен је новим идентитетом заснованом на нацији. Власт у оквиру Цркве, која је по средњовековном моделу била у рукама јерархије, односно епископата, сада је пренета на народ, односно народне представнике на новоуспостављеним саборима. Међутим, промена у организацији црквене власти, па самим тим и промена у саморефлексији, водила је дубљој промени црквеног идентитета. *Одговор источних њајријарха њајиу Пују IX* из 1848. године, у којем се тврди да непогрешива истина хришћанске догме не зависи од црквене јерархије, већ је чувају сви људи Цркве, као Тела Христовог, најбоље указује на нову реалност.¹⁷⁹ Та нова реалност је имала две стране. Једна је била оличена у позитивним променама поводом одлучивања о црквеним и националним питањима. Она нису била више у надлежности уске елите, која је нарочито у периоду под османском и аустроугарском влашћу, на основу концесија туђинским властима, чувала црквене интересе, већ су постала део ширег консензуса представничких тела, која су тежила заштити како интереса лаика и нижег свештенства, тако и епископата. Друга страна се, међутим, односила на поистовећење „црквеног“ и „националног“ идентитета, односно изједначавање циљева Цркве са циљевима нације.

Томас Бремер одлично показује, на примеру Српске цркве у Аустроугарској, како је она функционисала не само као „црквена“ већ и као „национална“ институција, те како је црквену аутономију коју је уживала често користила као средство за политичку делатност Срба у царевини.¹⁸⁰ Чињеница да су лаици

¹⁷⁸ Cyril Hovorun, *Meta-Ecclesiology. Chronicles on Church Awareness*, New York: Palgrave MacMillan, 2015, 21.

¹⁷⁹ 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: 221.

¹⁸⁰ Bremer, *Vera, kultura i politika*, 57.

играли већу ulogu у српској црквеној управи у Аустроугарској није била одраз теолошке инвентивности или догматског либерализма тамошње српске цркве, већ начин остваривања ширих права српског народа. Интереси више јерархије с једне стране и нижег свештенства и народа с друге, не само да се нису поклапали већ су често били супротстављени. На тој подељености је активно радила аустроугарска влада, тако што је потврђивала избор митрополита, који је опет ради очувања континуитета Синода, долазио у сукоб са заступницима народа на саборима.¹⁸¹ Гејл Стоукс због тога окривљује саму високу црквену јерархију српске цркве у Аустроугарској да је спречавала озбиљнију консолидацију српског националног корпуса у намери да очува стечене државне привилегије.¹⁸² Међутим, тешко да се иза сукоба појединачних, групних и националних интереса Срба у Аустроугарској, али и у другим срединама са српским живљем, може назрети нека озбиљнија теолошка платформа која не рефлектује ову условљеност историјским приликама, те чини саму Цркву ефемерном и пролазном стварношћу. То мешање „црквеног“ и „националног“, настало сплетом историјских околности, представља сталну опасност разумевања суштине Православне цркве, посебно што се тоталитет Цркве неретко поистовећује са целином националног корпуса.

2. Потреба за новим промишљањем Цркве

Процеси секуларизације иницирани просветитељством, који су се одвијали током XVIII и XIX века у Европи, резултирали су разумевањем извора политичке власти не као божанског, већ као народног принципа. Удаљавање божанског принципа из јавне сфере је отворило врата за настанак многих секуларних филозофија и идеологија, али је у исто време ослободило теологију улоге да оправдава друштвенополитичко устројство као

¹⁸¹ Bremer, *Vera, kultura i politika*, 57–8.

¹⁸² Gale Stokes, 'Church and Class in Early Balkan Nationalism', *East European Quarterly* 13/3 (1979), 259–70: 264–5.

врсту божанске нужности, и омогућило јој да трага за правим идентитетом Цркве. У исто време, други изданак просветитељства, рационализам, омогућио је Цркви да се у промишљању свог „сопства“ служи интелектуалним методама примењиваним у другим научним дисциплинама.¹⁸³ Тако је доминантној метафизичкој слици Цркве као нечег сталног и непроменљивог, придодата слика Цркве као друштвеног феномена, која је променљива и динамична, не само у својим историјским облицима и установама, већ и у начинима сопствене рефлексивности.¹⁸⁴

Један од утемељивача модерне православне еклисиологије, Алексеј Хомјаков, пошао је од сопственог искуства поимања Цркве као конкретне и динамичне хришћанске заједнице да би изградио своје учења о Цркви.¹⁸⁵ Тиме је динамичан и променљив идентитет Цркве не само признат, већ је узет као основа сваког промишљања о Цркви као таквој. Промисљањем конкретне црквене заједнице, оличене у руској сеоској општини, Хомјаков проналази два основна принципа на којима се заснива идентитет Цркве – јединство и слободу.¹⁸⁶ Хомјаков је и у западним црквама видео тежњу за остварењем ова два принципа, али је увек један принцип афирмисан на штету другог. Тако је легализмом Римска црква успоставила јединство својих чланова, али угрозила њихову слободу, док је рационализам у тумачењу црквених ауторитета члановима протестантских цркава омогућио слободу мишљења и деловања, али је довео у питање њихово међусобно јединство. Хомјаков види у Православној цркви савршено помиреност ова два идентитетска принципа која обједињује у појму *соборности*, односно саборност. Једино кроз саборност чланови Цркве могу да буду истовремено и слободни и органски уједињени. На основу тога Хомјаков описује Цркву као органско

¹⁸³ Hovorun, *Meta-Ecclesiology*, 79.

¹⁸⁴ Hovorun, *Meta-Ecclesiology*, 2–3.

¹⁸⁵ Joost van Rossum, 'A. S. Khomiakov and Orthodox Ecclesiology', *St Vladimir's Theological Quarterly* 35 (1991), 67–82: 78.

¹⁸⁶ Alexei S. Khomiakov, *L'Église latine et le Protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Sion: Éditions Xénia, 2006, 301.

јединство, које као основни принцип свог постојања има Божју благодат међусобне љубави.¹⁸⁷

Овај кратки излет има за циљ да укаже на новину у промишљању природе Цркве, која се састоји у томе да се с једне стране на основу искуства конкретне црквене заједнице утврђују појмови којима се описује сам идентитет Цркве, док се с друге стране користе библијске метафоре и слике којима се одржава константност тако утврђеног идентитета. Хомјаков користи појам саборности да би описао идентитет Цркве, док се истовремено служи сликом Цркве као организма, односно Тела Христовог, као сталне и непрекидне референце на Цркву. Пре него што видимо како Николај Велимировић и Јустин Поповић одређују идентитет Цркве, упутно је испитати ову везу која важи између идентитета и слике. Пошто је приступ Цркви у новијој перспективи дефинисан као приступ конкретној корпоративној реалности, у даљим редовима ћемо се бавити везом између идентитета и слике која је успостављена у савременим организационим студијама.

Савремена истраживања у организационим студијама су показала да постоји тесна међусобна веза између организационог идентитета и различитих слика којима се тај идентитет описује.¹⁸⁸ У том смислу привидна трајност или константност идентитета је заправо садржана у стабилности слике коју користе њени чланови да би изразили своју веру у то шта организација треба да буде, али значење повезано са овим сликама мења се тако да је идентитет заправо нешто променљиво.¹⁸⁹

Уколико се ово примени на Цркву, може се закључити да константност идентитета Цркве зависи од стабилности слике која се за Цркву везује, те је и идентитет Цркве нешто променљиво у мери у којој је наше разумевање ове слике променљиво.

Слика Цркве као организма, односно Тела Христовог, коју је успоставио Свети апостол Павле (Рим. 12, 4–8; 1 Кор. 12, 4–7),

¹⁸⁷ Khomiakov, *L'Église latine et le Protestantisme*, 118.

¹⁸⁸ Dennis Gioia, Majken Schultz, Kevin G. Corley, 'Organizational Identity, Image, and Adaptive Instability', *Academy of Management Review* 25/1 (2000), 63–81: 63.

¹⁸⁹ Gioia, Schultz, Corley, 'Organizational Identity', 64

једна је од најстаријих и највише употребљаваних слика којима се описује Црква. Међутим, она није у свим временима имала исто значење, те су различита значења одређивала различита поимања идентитета Цркве. Тако, када је требало да се направи разликовање и отклон Цркве од светских институција, наглашавана је божанска природа њеног утемељивача. Такође, инсистирало се да она није самодовољна реалност и да потребује Христа као сопствену главу.¹⁹⁰ С друге стране, када је требало да се укаже на унутрашње јединство Цркве, оличене у мноштву дарова који постоје истовремено не сукобљавајући се међу собом, призвана је слика различитих удова једног тела. Када је опет у време конфесионалних подела требало да се успостави јасна разлика у односу на супарничке црквене организације, коришћена је слика Цркве као једног тела, јер у поређењу са осталим сликама она доста оштро успоставља границе Цркве.¹⁹¹ На основу наведених чињеница може се видети да је иста слика имала различита значења на основу којих се успостављао идентитет Цркве. Када је требало изразити њену божанску природу, упућивано је на Цркву као на Тело Христово, када је требало истаћи да је вођена божанском промишљу, позивало се на Христа као главу Цркве, када се указивало на јединство њених чланова, користила се метафора удова Цркве, а када се утврђивала граница у односу на друге црквене облике, или секте, указивало се на јасне границе тела Цркве. Према томе идентитет Цркве се мењао сходно императиву преживљавања, а опет је чврсто био везан за слику Тела Христовог, која је у различитим временима различито тумачена. Тиме се само показало да и Црква као свака организација мора да се мења како би очувала свој идентитет, односно своју природу.¹⁹²

¹⁹⁰ Hovorun, *Meta-Ecclesiology*, 5–6.

¹⁹¹ Hovorun, *Meta-Ecclesiology*, 6.

¹⁹² Pasquale Gagliardi, 'The creation and change of organizational cultures: A conceptual framework', *Organization Studies* 7 (1986), 117–134: 124–125.

3. Критика национализма и нова српска еклисиологија

Српски народ, раздељен различитим царствима је током XIX века започео процес своје политичке еманципације под паролом националног ослобођења и уједињења. Ослобођење је подразумевало ослобођење од империјалне политике Османске и Аустроугарске царевине на Балкану и стварање самосталног и независног државног оквира унутар кога могу да се остварују сва права народа. По угледу на друге нације које су се дефинисале на основу језичке припадности, борба за уједињење је подразумевала уједињење свег живља на Балкану који је говорио истим јужнословенским језиком и његовим различитим говорима. Иако је нова национална идеја била у супротности са идејом народа као заједнице засноване на истој вери и заједничком повесном искуству, Српска црква и њени чланови су постали носиоци ове националне еманципације.¹⁹³ У том процесу поистоветио се „црквени“ и „национални“ идентитет српског народа, а тоталитет помесне Цркве, чији се историјски оквир поклапао с некадашњом Пећком патријаршијом, поистовећен је са целином националног корпуса. Иако су црквени представници с једне стране хвалили националну идеју као еманципаторску, с друге стране су увидели опасност која вреба по Цркву уколико национализам постане носећи стуб еклисијалног идентитета.

Заснивање еклисијалног идентитета на национализму није била само одлика српске и осталих помесних православних цркава Балкана, већ је то била појава раширена диљем Европе. У низу предавања одржаних у Цркви Свете Маргарите у лондонском Вестминстеру, обједињених и штампаних 1917. године с насловом *Аџонија Цркве*, јеромонах Николај Велимировић је указао на опасност европских националиста по хришћански идентитет Цркве Христове. Упоређујући рану Цркву са различитим црквама у Европи захваћеној Великом ратом, млади Николај истиче да, док је рана Црква изборила победу над својим

¹⁹³ Милорад Екмечић, *Рајни цмљеви Србије 1914*, Београд: „Филип Вишњић“, 1973, 424.

најстрашнијим непријатељима, јеврејским национализмом и римским империјализмом, хришћанство у Европи послушно служи европским национализмима и империјализмима.¹⁹⁴ То служење Цркве у Европи националним или империјалним циљевима проузрокује њену раздјељеност јер национално као природно не може да буде друго до партикуларно, док је хришћанство општечовечанско.¹⁹⁵ Оваквом констатацијом јеромонах Николај заправо указује да је раздјељеност Цркве по националним линијама последица њеног покушаја да свој идентитет утврди на национализму.

Као што према Ентонију Гиденсу идентитет мора бити активно стваран и одржаван кроз интеракцију с другим,¹⁹⁶ према Николају се идентитет Цркве ствара и одржава кроз међусобно општење како свих људи, њених чланова, тако и кроз међусобно општење свих одељених цркава.¹⁹⁷ Прокламујући јединственост као основу идентитета Цркве, Николај посеже за традиционалном сликом Цркве као Тела Христовог:

„Господ Исус Христос је глава цркве, а сви верујући су чланство ове богочовечанске организације. Тежња цркве је да све народе овог света сједини у заједницу са овим богочовечанским организмом.“¹⁹⁸

Ова слика Цркве као Тела Христовог у конкретној историјској ситуацији за Николаја значи неколико ствари на којима треба да се гради нов идентитет. Тај нови идентитет Цркве, различит од националног, Николај гради на основу Никејско-цариградског *Символа вере*, који Цркву дефинише као *једну, свейу, саборну и айосиолску*. Иако су ови термини настали у историјском контексту првих деценија четвртог века, према Николају, они могу да буду примењени и на контекст с почетка XX века. Тако се

¹⁹⁴ Николај Велимировић, „Агонија Цркве“, у: Епископ Николај, *Сабрана гела Еѳискоја Николаја у 13 књига*, књига III, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 115.

¹⁹⁵ Велимировић, „Агонија Цркве“, 109.

¹⁹⁶ Anthony Giddens, *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*, Cambridge: Polity Press, 1991.

¹⁹⁷ Велимировић, „Агонија Цркве“, 120.

¹⁹⁸ Велимировић, „Агонија Цркве“, 121.

одлика „једна“ не односи само на нумеричку једност Цркве, већ пре свега на њену јединственост и посебност.¹⁹⁹ Друга одлика коју Николај наглашава јесте светост.²⁰⁰ Увођењем светости као квалитативног идентитетског стуба Цркве, Николај прави равнотежу у односу на јединственост као квантитативну одлику Цркве. Светост као сама срж унутрашњег идентитета Цркве има за циљ да покаже да је Црква далеко више од било какве установе или друштвене групе, јер опонаша Христову светост.²⁰¹ На крају предавања, Николај закључује да циљ Цркве и Европе треба да буде Бог, Христос и светост, и да једино тако може да постоји света Црква у светој Европи.²⁰²

Слично Николају и Јустин у својим радовима, махом објављеним у часопису *Хришћански живои*, подвргава критици национализам у Цркви. У свом познатом чланку „Унутрашња мисија наше Цркве“, Јустин тврди да је Црква богочовечански организам, а не човечанска организација, и да као тело Христово не може да се дели на ситне националне организације.²⁰³ Он наставља тврдећи да су многе помесне Цркве на свом историјском путу сужаване до национализма, до циљева и метода националних, укључујући и српску, и апелује да је крајње време да црквени представници престану да буду слуге национализма, и постану првосвештеници и свештеници једне, свете, саборне и апостолске Цркве.²⁰⁴ Према Јустину, циљ Цркве је „наднационални, васељенски, свечовечански: сјединити све људе у Христу, све без обзира на националност, расу и класу“.²⁰⁵ Јустин не остаје само на томе шта је задатак Цркве, већ даје и конкретне смернице како да се оствари тај задатак и циљ сједињења свих људи. Подвижништво је према Јустину главни и једини пут како духовног узрастања појединаца, тако и органског сједињења

¹⁹⁹ Novogun, *Meta-Ecclesiology*, 11.

²⁰⁰ Николај Велимировић, „Агонија Цркве“, 129.

²⁰¹ Novogun, *Meta-Ecclesiology*, 12.

²⁰² Николај Велимировић, „Агонија Цркве“, 129.

²⁰³ Јустин Поповић, „Унутрашња мисија наше Цркве (реализација Православља)“, *Хришћански живои*, 9 (1923), 285–290: 287.

²⁰⁴ Поповић, „Унутрашња мисија наше Цркве“, 287.

²⁰⁵ Поповић, „Унутрашња мисија наше Цркве“, 286.

целокупне Цркве. Вера, као подвиг наднационални и васељенски, први је степен на том подвижничком путу, а за њом следују молитва и пост, затим љубав праћена кроткошћу и смиренošћу, и на крају долази трпеливост и свемилост као пети и последњи степен на путу узрастања.²⁰⁶ Прошавши овим путем, подвижник побеђује индивидуализам као љубав према себи, национализам као љубав према свом народу, материјализам као љубав према свету чулних ствари, и почиње да воли све људе, укључујући и непријатеље своје. Тиме подвижник остварује хришћански идеал саборности, на основу кога се све сједињује у Исусу Христу и Цркви као његовом телу.²⁰⁷ Слично Николају, Јустин се позива на никејску формулу Цркве, и истиче њену јединственост и саборност, које супротставља националној подељености и самодовољности. Међутим, за разлику од Николаја, Јустин, када говори о Цркви као телу Христовом, првенствено мисли на Православну цркву, те је тиме његова критика усмерена не толико на европске национализме, већ пре свега на српски, а донекле и грчки национализам.²⁰⁸ Према томе, Јустин национализам и националну еманципацију на којој су балканске цркве градиле свој еклисијални идентитет одбацује и замењује подвижничком праксом као јединим могућим идентитетским елементом Цркве. Подвижништво према Јустину укида одељеност и отвара врата ка пуној саборности свих. С друге стране, кроз сам појам Тела Христовог, који има јасно изражене границе, Јустин повлачи линију између Православне цркве и њене другости, било да се та другост односи на остале хришћанске цркве или на секуларно друштво.

Оба аутора осећају дубоку потребу да укажу на национализам као опасност по сам црквени идентитет, и теже да идентитет Цркве заснују на традиционалним постулатима утврђеним у време првих васељенских сабора. Николај Велимировић критику национализма у Цркви поставља веома широко, повлачећи историјску паралелу између ране Цркве и раздвојених Цркава у

²⁰⁶ Поповић, „Унутрашња мисија наше Цркве“, 288–289.

²⁰⁷ Поповић, „Унутрашња мисија наше Цркве“, 288.

²⁰⁸ Поповић, „Унутрашња мисија наше Цркве“, 287.

Европи. Док је рана Црква вешто пловила између Сциле јеврејског национализма и Харибде римског империјализма, дотле су савремене европске цркве подлегле искушењима национализма и империјализма. Имајући нову реалност Српске цркве уједињене у Београдску патријаршију, Јустин Поповић своју критику национализма у Цркви поставља много уже него Николај. Зато се, за разлику од Николаја, који не може да се позива на подвижништво као заједнички елемент свих европских цркава, Јустин позива на православно предање Истока, у којем је подвижништво носећи идентитетски елемент. И један и други аутор се користе сликом Цркве као Тела Христовог, и позивају на црквено јединство и саборност. Међутим, пошто су слика Цркве као Тела Христовог и поменуте одлике Цркве у различитим временима имале различита значења, која су последице конкретних историјских прилика, оба аутора су принуђена да ове слике испуне значењем које је релевантно за хришћане, Европљане и људе са почетка XX века. Као што је познато из организационих студија, да се организациони идентитет гради у општењу са другима,²⁰⁹ оба аутора интуитивно следећи ово правило идентитет Цркве установљавају у односу на Европу као другост Цркви. При томе слика Цркве као тела Христовог служи као константа која се испуњава новим идентитетским елементима.

4. Конструкција Европе и контранаратив

Крвави рат који је харао Европом изнедрио је веома црну слику овог континента. Тежња да се пронађу узроци који су Европу гурнули у рат водила је преиспитивању европских друштвених вредности насталих током XVIII и XIX века. У низу предавања одржаних на британским универзитетима током Великог рата, Николај ће подвргнути европске секуларне вредности оштрој критици. У раније поменутом предавању „Агонија Цркве“ из

²⁰⁹ Blake E. Ashforth & Fred A. Mael, 'Organizational identity and strategy as a context for the individual', in: J. A. C. Baum and J. E. Dutton (eds.), *Advances in strategic management*, vol. 13, Greenwich, CT: JAI Press, 1996, 19–64.

1917. године, јеромонах Николај тврди да је узрок рата дехристијанизација Европе и дехристијанизација европске цркве,²¹⁰ и да се сиромаштво Европе открило ратом.²¹¹ Према Николају, агонија европске цркве, па преко ње и целокупне Европе, проузрокована је између осталог протестантским индивидуализмом, који заступа теорију о спасењу као појединачном подухвату, а не напору целокупне заједнице.²¹² На тај начин су индивидуални, и у крајњој мери национални интереси, стављени у средиште људских тежњи и напора, а основна идеја цркве као служења другом, жртвовања за другог и чињење добра другом одбачена је као излишна.²¹³

У другом предавању, „Духовни препород Европе“, одржаном на Краљевском колеџу у Лондону 9. јануара 1920. године, Николај износи тврдњу да је европска цивилизација, која је деветнаест векова изграђивана на темељима хришћанске вере и служила као светлост човечанству, престала то да буде и кренула је путем пропасти.²¹⁴ У краткој реконструкцији европског идентитета, епископ Николај даље понире у узроке европске пропасти. Један од идентитетских стубова, поред индивидуализма, на коме је саграђена савремена Европа, према Николају, је рационализам.²¹⁵ Међутим, Николај сматра да је моћ мишљења несигуран темељ здању цивилизације, јер човека своди на једну од његових способности, не сагледавајући га као целину. Европски хуманизам, такође један од носећих идентитетских стубова нове Европе, одбацујући хришћанство, отворио је врата за различите европске идеологије, од политичких, преко научних, до економских.²¹⁶ Према томе, Николај конструише слику модерне Европе на основу три идентитетска стуба: индивидуализма, рационализма и хуманизма. На основу овако утврђене слике Европе Николај

²¹⁰ Велимировић, „Агонија Цркве“, 122.

²¹¹ Велимировић, „Агонија Цркве“, 123.

²¹² Велимировић, „Агонија Цркве“, 120.

²¹³ Велимировић, „Агонија Цркве“, 123.

²¹⁴ Николај Велимировић, „Духовни препород Европе“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у 13 књига*, књига III, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 744.

²¹⁵ Велимировић, „Духовни препород Европе“, 745.

²¹⁶ Велимировић, „Духовни препород Европе“, 750.

гради свој контранаратив, пројектовану слику Цркве у Европи. Николај тежи, у духу отаца Цркве, да прикаже своју критику индивидуализма, рационализма и хуманизма као борбу са јересима које нападају Тело Цркве, супротстављајући конструисаним јересима савремене европске цивилизације „истине“ Цркве. Индивидуализму Николај супротставља саборност, као сталну и непроменљиву одлику саборне Цркве. Међутим, иако појам „саборност“ може да се доведе у везу са саборним, односно католичанским карактером Цркве, што је једна од њених одлика према Никејско-цариградском *Символу вере*, сам концепт, као што смо показали, води порекло од Алексеја Хомјакова и руских славенофила, од којих га Николај и позајмљује.²¹⁷ У делу „Сан о словенској религији“, пратећи *Символ вере*, који Цркву дефинише као једну, свету, саборну и апостолску, Николај говори о три елемента која треба да има нова религија Словена, а то су: светост, саборност и апостолство.²¹⁸ Међутим, за разлику од појма саборности који Хомјаков гради у супротности са римокатоличким легализмом и протестантским рационализмом, Николај саборност гради у супротности са индивидуализмом, оним појединачним, секташким и националним. Он додатно појам саборности протеже и на поље филозофије, културе и уметности, чиме га промовише у принцип или филозофију свејединства, коју је заступао Владимир Соловјов. У својој критици рационализма, Николај се такође надовезује на руске мислиоце, пре свих на Фјодора Достојевског. У оквиру предавања одржаних на британским универзитетима, објављених 1916. године у оквиру заједничке публикације под називом *Душа Србије*, тада још јеромонах, Николај, говорећи о сједињењу европских Цркава износи тезу да логика или разум не треба да претходе љубави, већ да је следе.²¹⁹ Слично становиште Николај заступа у својој критици рационализма, инсистирајући да је разум као

²¹⁷ Радован Биговић, *Ог Свечовека до Бојочовека: Хришћанска филозофија Владике Николаја Велимировића*, Београд: Рашка школа, 1998, 32.

²¹⁸ Николај Велимировић, „Сан о словенској религији“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Ејискоја Николаја у 13 књига*, књига IV, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 318.

²¹⁹ Николај Велимировић, „Душа Србије“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Ејискоја Николаја у 13 књига*, књига III, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 401.

мотор напуњен бензином, коме треба љубав као варница да се упали и почне да ради.²²⁰ На крају, европском хуманистичком пројекту који се испољава кроз низ међусобно измешаних идеологија, Николај супротставља дух Христов.²²¹ Касније ће, у делима *Речи о Свечовеку* и *Молишвје на језеру*, пратећи Достојевског и Соловјова, Николај Велимировић развити учење о Свечовеку, који је синоним за Исуса Христа. Свечовек је одговор на европски хуманистички пројекат који се према Николају врхуни у Ничеовој идеји натчовека.

Низ Николајевих идеја конструисаних као контранаратив секуларној слици Европе и надахнутих руском религијском ренесансом, у чијој су основи Достојевски и Соловјов, добија пуну елаборацију тек у делу Јустина Поповића. Јустин је несумњиво један од највећих баштиника руске религијске традиције с почетка XX века. Јустин посебно користи Достојевског у критици наслеђа просветитељског рационализма и „разоваплоћене“ европске цивилизације. Поред тога, он прихвата и остале филозофијом уобличене идеје руске ренесансе, као што су идеје интегралног или „живог“ сазнања, свејединства, и Богочовештва, и усаглашавајући их са учењима Отаца Цркве, супротставља европским идејама рационализма, индивидуализма и хуманизма. Идеја живог сазнања је једна од основних идеја руске религијске филозофије и прва коју отац Јустин сагледава кроз призму светоотачког предања, супротстављајући је европском рационализму. Два рана рада, докторска дисертација из Атине, *Личности и сазнање ђо Свейом Макарију Еџийајском* из 1926. године и *Гносеологија Св. Исака Сирина* из 1927. године, за тему свог истраживања имају нов вид сазнања супротан оном апстрактно-рационалном сазнању које одликује европску цивилизацију. Увод у дело *Гносеологија Св. Исака Сирина* Јустин почиње критиком европских филозофских школа, од емпиризма и рационализма, преко идеализма до феноменологије, запажајући да свака од ових филозофија човека своди на само један сегмент његовог бића, стварајући непремостиву провалију између човека

²²⁰ Велимировић, „Духовни препород Европе“, 745.

²²¹ Велимировић, „Агонија Цркве“, 128.

и његове стварности и Истине. Тиме Јустин понавља основне постулате руске религијске филозофије која, у тежњи за живим сазнањем, нуди потребне корективе за пројекат обнове јединства између праве истине и стварности, јединства које је управо у модерним и савременим филозофијама доведено у питање.²²² Јустин, пратећи Исака Сиријског, разлог за провалију која настаје између човека и Истине види у човековом грехопадом, и у страстима које изазивају болест органа човековог сазнања.²²³ Ако је дијагноза да човекове страсти онемогућавају истинско сазнање, онда би се терапија за излечење душе огледала у стицању врлина, а прва врлина на путу тог оздрављења је вера, јер се „вером ум, расејан страстима, сабира, ослобађа чулног, и постиже мир и кротост мисли“.²²⁴ Према Јустину, вера не само да сабира сву фрагментарност палог човека, већ самим „подвигом вере човек побеђује егоизам, прекорачује границе свога ја и улази у нову, транссубјективну и трансцендентну реалност“.²²⁵

У посебним одељцима Јустин описује друге врлине које следе не само „онтогенетички већ и хронолошки“, као што су молитва, љубав, смиреноумље, благодат и слобода, и очишћење ума, пре него што уведе читаоца у саму „тајну сазнања“. Према Јустину, љубав игра посебну улогу у акту сазнања, јер укида антиномичности разума, изводи подвижника из саможивог, солипсистичког пакла и уводи га у рај божанских вредности и савршенства.²²⁶ Јустин пружа један аскетско-врлински образац на путу ка Истини који се круни у Богочовеку Христу као „једином оваплоћењу и оличењу вечне Истине у свету људских стварности“.²²⁷ Своју гносеолошку студију о интегралном сазнању закључује речима:

²²² 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.

²²³ Јустин Поповић, „Гносеологија Светог Исака Сирина“, у: *Путј Божијознања* (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 8), Београд: Наследници оца Јустина и манастир Ђелије, 1999, 105–137: 109–110.

²²⁴ Поповић, „Гносеологија Светог Исака Сирина“, III.

²²⁵ Поповић, „Гносеологија Светог Исака Сирина“, III.

²²⁶ Поповић, „Гносеологија Светог Исака Сирина“, III.

²²⁷ Поповић, „Гносеологија Светог Исака Сирина“, 127–128.

„Богочовечанско сазнање је интегрално, јер на крилима богочовечанских врлина несметано прелази границе времена и простора и улази у вечност. На такво интегрално сазнање мисли Свети Исак, када дефинишући сазнање, вели да је оно ’осећање бесмртног живота’, и када, дефинишући истину, вели да је она ’осећање Бога.’“²²⁸

Из наведеног следи да је идеја интегралног или живог сазнања директно развијена као одговор на европски рационализам. Међутим, оно што је новина у односу на руске мислиоце и Николаја јесте да Јустин покушава да њену константност или постојаност заснује на подвижничкој традицији египатске и сиријске пустиње. Тиме он наставља свој ранији пројекат, који с једне стране конструише црквени идентитет супротстављен идентитетским основама на којима стоји слика модерне Европе, а с друге стране том новом црквеном идентитету даје сталност и константност, повезујући га са раном традицијом Цркве.

Друга руска идеја коју Јустин „крштава“ светоотачким предањем јесте идеја свејединства. Ову идеју је оригинално уобличио Владимир Соловјов као свеобухватни и јединствени организам који божанска моћ прожима и повезује са Богом,²²⁹ међутим, она је код Николаја Велимировића, а донекле и код Јустина, изражена кроз појам саборности. Јустин преузима идеју „свејединства“, али је он, за разлику од Николаја, повезује са идејом саборности као „органског јединства“ у Цркви, и утврђује је у контексту Богочовека и његове Цркве као богочовечанског организма. Пратећи Хомјакова, Јустин саму идеју свејединства развија не као метафизички идеал, већ као конкретну литургијско-саборну црквеност. У свом раду „Врховна вредност и непогрешиво мерило“ из 1935. године, Јустин пише да нема саборности мимо црквености, јер једино у Цркви се постиже саборност.²³⁰ Највећа вредност коју Православна црква има и која се огледа у пресветој личности богочовека Христа управо се

²²⁸ Поповић, „Гносеологија Светог Исака Сирина“, 138.

²²⁹ Semyon Frank (ed), *A Soloviev Anthology*, London: SCM Press, 1950, 85.

²³⁰ Јустин Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, у: Свети Јустин Поповић, *Бојански Христослов*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 2007, 51–67.

чува јединственом, саборном и апостолском вером. Овде Јустин недвосмислено саму идеју саборности утврђује у Никејско-цариградском *Символу вере*, по којем саборност није ништа друго до католичност Цркве. Црква је католичанска или саборна пошто саборношћу око Богочовека и сједињењу са Богочовеком чува „интегритет Богочовечанског живота и истине“.²³¹

Зато следећи оце Јустин закључује да је саборност или свејединство могуће само у Цркви, посредством Богочовека, „јер бити члан Цркве значи: саваплотити се Богочовеку, постати су-телесник његов, органски део богочовечанског тела његовог.“²³²

Идеја свејединства код Јустина се не огледа у некој врсти пантеизма или панентеизма, већ се преображава из идеје у живо искуство или, како он сам назива, „осећање свејединства вере, живота и сазнања које сачињава суштину православне духовности“.²³³ Ово осећање богочовечанске саборности је према Јустину и критеријум православности, јер само уколико свако човечје осећање, мисао или дело јесте лично-саборно, оно је православно. Међутим, идеју свејединства (или саборности), која је у руској религијској мисли, и донекле код раног владике Николаја, била апстракција, Јустин разумева не као један емоционални и субјективни израз, већ као живо заједничко осећање и искуство саудеоничарања у Телу Христовом, које се стално загрева и чува молитвом и смиреношћу.²³⁴

Последња и уједно главна идеја целокупне Јустинове мисли је Богочовек и он је супротставља идеји човека коју хуманизам прокламује. Јустин директно супротставља идеју Богочовека хуманизму, тврдећи да је хуманизам био устанак против боголикости у човековом бићу, док Богочовек ослобађа силе богочовештва у људском бићу, спутане тиранијом тог хуманизма, и даје им моћ да се остваре у својој бесмртној пуноћи.²³⁵ На питање ко може да васпостави истинско сазнање, као и на питање

²³¹ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 61.

²³² Јустин Поповић, „О суштини православне аксиологије и критериологије“, *Бојословље* 1 (1935), 13.

²³³ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 62.

²³⁴ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 63.

²³⁵ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 54.

ко може да васпостави праву саборност, одговор је исти: Богочовек. Према Јустину, остварење свих људских потенцијала и истинско сједињење Бога и људи је могуће једино у личности богочовека, управо због сједињења Његове две природе, једне божанске и једне човечанске. У Цркви је једино и могућа саборност, учи даље Јустин, следећи Светог Иринеја Лионског, јер је „Црква сабор Божји који је Бог, то јест сам Син, сабрао Собом (*per semetipsum*)“.²³⁶ Према томе, Богочовек је суштина и циљ и свевредност Цркве, према Јустину.²³⁷ Као што је Богочовечанска личност обновила то јединство, Црква као богочовечански организам чува га и утврђује. Зато Јустин пише да „Господ Христос је себе сама, своју богочовечанску личност оставио као Цркву, стога је Црква – Црква само Богочовеком и у Богочовеку“.²³⁸

На основу изложеног, јасно је да обојици аутора слика Европе коју конструишу, помоћу хуманизма, рационализма и индивидуализма као основних идентитетских елемената, служи као модел којем ће супротставити своју слику Цркве. Иако се оба аутора користе традиционалном сликом Цркве као Тела Христовог, која им омогућава да јасно повуку границе у односу на еклисијалну другост, та слика је испуњена новим идентитетским елементима као што су саборност, љубавно или интегрално сазнање или познање, и свечовек, односно Богочовек. Често се у модерној науци на негативну конструкцију Европе ове двојице аутора упућује као на вид критичког осврта на модерну и залагања за поновно успостављање премодерног друштва заснованог на ауторитету Цркве. Приликом подробније анализе самог односа између слике и идентитета Европе с једне стране и Цркве с друге, могуће је установити да ли пројекти заснивања идентитета ових аутора имају премодерни или модерни карактер.

²³⁶ Јустин Поповић, *Православна философија Исусине: Дојмайлика Православне Цркве II* (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 18), Београд: Наследници оца Јустина и манастир Ћелије, 2004, 58. Види исто: Св. Иринеј Лионски, *Contra haereses*, III, 6, 1 (PG 7, 862A).

²³⁷ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 59.

²³⁸ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 59.

5. Премодерна и модерна

На први поглед, Николајеу и Јустинову критику Европе и њених идентитетских стубова лако можемо сматрати критиком с једног премодерног становишта. Тако изгледа да се они залажу за поновно успостављање једног премодерног друштва које дефинише одсуство сваке индивидуалности, у коме истине о свету нису производ људског разума, већ вере и унапред усвојених догматских начела, и где су црквени представници, односно јерархија, као духовни посредници између Бога и обичних људи, носиоци друштвене и политичке моћи уместо народа. Узето у том смислу, становиште Николаја и Јустина у великој мери може да подсети на антимодерна становишта Римокатоличке цркве у XIX веку. Било је неколико покушаја у Римокатоличкој цркви у XIX веку да се либерална, рационалистичка, секуларна и еманципована Европа, настала после револуција 1848. године, кроз учвршћивање папске универзалне власти и ауторитета и редистрибуцију моћи са доњег дела хијерархијске пирамиде на горњи, врати на премодерни *status quo*.²³⁹ Чак је на Првом ватиканском концилу 1868. године коришћена слика Цркве као мистичног Тела Христовог да би се потврдило учење о једној премодерној структури са папом као врховним ауторитетом.²⁴⁰ Оци Првог ватиканског концила имали су намеру да, користећи се традиционалном сликом Цркве као Тела Христовог, утврде нове идентитетске стубове Римокатоличке цркве. Они су прокламовали веру као сазнајну моћ насупротив владавини разума, католичанску, односно саборну природу Цркве, која се огледа у јединству са римским понтифом насупротив верском индивидуализму, и божански извор саме папске власти која је од Христа пренета апостолу Петру, и преко њега осталим римским епископима, насупротив учењу о народној вољи као извору власти.

Паралела би могла у том погледу да се повуче између намере римокатоличких теолога и двојице српских писаца, почев од

²³⁹ Hovorun, *Meta-Ecclesiology*, 90.

²⁴⁰ Hovorun, *Meta-Ecclesiology*, 91–92.

заједничке слике Цркве као Тела Христовог, преко инсистирања на улози вере, подвлачења значаја црквене саборности, и инсистирања на божанским, а не људским, односно народним критеријумима за устројство друштвене стварности. Међутим, у исто време пројекти заснивања новог идентитета Цркве двојице аутора имају доста тога модерног. У погледу улоге вере, односно љубави у сазнању, обојица аутора ове моћи не супротстављају разуму, већ их чине путоказима разуму. Према Николају, пред рационално заснованом науком ишчезавају псеудобогови и утире се пут правој вери.²⁴¹ Вера је стога науци потребна, јер се објекти рационалног проучавања једним делом ослањају на трансцендентално.²⁴² Оно чему се супротстављају Николај и Јустин јесте свођење целокупног сазнања на једну рационалну димензију и одбацивање других интелектуалних моћи попут воље, вере, искуства. У том погледу, они рационализам, изражен између осталог у теоријској и спекулативној филозофији, критикују са егзистенцијалистичких и персоналистичких становишта. Међутим, њихова учења се разликују од филозофских учења Шопенхауера, Ничеа, Бергсона, Кјеркегора или Јасперса по томе што они не апострофирају једну или неколико сазнајних моћи, већ проблему сазнања прилазе са становишта интегралности и свеобухватности. Свет се посматра у његовој органској целовитости и сходно томе потребан је интегрални, односно целовит сазнајни приступ.²⁴³ Јустин посебно критикује тенденцију која постоји од Канта, преко Ничеа, до његовог времена, да се човек сужава, од разума, преко чула до једног чула и да се стално одузима трансцендентност његовој мисли.²⁴⁴ Поред тога, он наглашава подвижнички пут којим се постиже целовито сазнање света, који је потврђен у искуственој пракси Источне

²⁴¹ Николај Велимировић, „Беседе под гором“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у 13 књига*, књига IV, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 22.

²⁴² Николај Велимировић, „О хармонији са бескрајним“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у 13 књига*, књига IX, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 645.

²⁴³ Велимировић, „Беседе под гором“, 28.

²⁴⁴ Јустин Поповић, „Наша интелигенција и наша Црква“, *Хришћански живот* 10–12 (1926), 385–396: 385–386.

Цркве и којим се људска личност не ограничава нити своди ни на једну природну и коначну моћ, већ се отвара за бесконачно. У овом погледу обојица аутора су више представници модерне и модерних стремљења него заступници премодерног инсистирања на вери као једином извору сазнања.

Када погледамо захтев премодерниста да се јерархија уместо народа поново учини носиоцима друштвене и политичке моћи, онда још више аргумената иде у прилог тези да су Николај и Јустин били модерни у својим настојањима. Николај још 1905. године, у чланку „На растанку са ’Хришћанским весником“, устаје против апсолутизма и у држави и у Цркви, изједначавајући аутократство српских епископа са аутократством „непогрешивих папа“ и грчко-фанариотским аутократизмом.²⁴⁵ Он истиче да је црквено устројство које се заснива на деспотизму и аутократизму, и које искључује учешће мирског свештенства и народа у доношењу одлука, карактеристика „штетног тесногрудог и реакционарног црквеног режима“ противног природи Цркве.²⁴⁶ Неколико примера из Николајевог живота указује на његову неспремност да прави компромисе с јерархијском структуром чија се моћ и власт узима као богомдани принцип. Први пример је његова понуђена оставка на место епархијског архијереја Светом архијерејском сабору од 8. новембра 1921. године, и истовремено молба да се повуче у манастир и посвети подвижничком животу, коју Сабор одбацује.²⁴⁷ Овим чином Николај показује да службу првојерарха не схвата као богомдани принцип власти у Цркви. Други пример је Николајева повезаност са Богомолачким покретом, која почиње од средине 1920. године и траје без прекида током двадесетих и тридесетих година XX века.²⁴⁸ За разлику од већег дела епископата и свештенства СПЦ који

²⁴⁵ Николај Велимировић, „На растанку са ’Хришћанским весником“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Ејискоја Николаја у 13 књига*, књига II, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 154–155. Види такође Биговић, *Од Свечовека до Бојочовека*, 107.

²⁴⁶ Николај Велимировић, „Пред свештеничку скупштину“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Ејискоја Николаја у 13 књига*, књига II, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 149.

²⁴⁷ Препис текста молбе је у архиви епископа шабачког Лаврентија. Наведено на основу: Биговић, *Од Свечовека до Бојочовека*, 38.

²⁴⁸ Byford, *Denial and Repression of Antisemitism*, 36–37.

су због пренаглашене побожности и јуродивости сматрали Богомољачки покрет страним природи православља,²⁴⁹ Николај је у њему видео аутентичан израз Православне цркве и њеног подвижничког карактера. Јустин је отишао чак и корак даље од Николаја у опису овог народног и лаичког покрета. Прилике у Српској цркви су биле честа тема Јустинових радова у часопису *Хришћански живоић*, и често се на мети критика налазила јерархија. Тако коментаришући извештај са Васкршње седнице Главног одбора Свештеничког удружења 1923. године, Јустин хвали оцену тадашњег председника Удружења, протојереја Милоша Анђелковића, по којој је свештенство огрезло у материјализму и да је, уместо молитве, такса постала најглавнија у пастирском раду.²⁵⁰ Слично томе, коментаришући јавне оптужбе једног „световњака који воли цркву“ упућене епископату да бира нове епископе на основу личних схватања, потреба и интереса, а не на основу схватања, потребе и интереса Цркве, Јустин закључује да би паства требало јавно у храму приликом рукоположења у епископа сваког недостојног да узвикне: недостојан, ἀνάξιος!²⁵¹ У познатом чланку „Унутрашња мисија наше Цркве“, Јустин апелује да је крајње време да црквени представници престану да буду слуге национализма, и постану првосвештеници и свештеници једне, свете, саборне и апостолске Цркве.²⁵² У закључку текста Јустин тврди да Српска црква може да оствари своју мисију обнове једино захваљујућу новом лаичком, богомољачком покрету, који је пре свега подвижнички покрет. Према Јустину, ништа друго до подвижништва, личног и саборног, не може да обнови Цркву, и овај пример који лаици богомољци дају треба да служи свештенству, вишем и нижем, као и монаштву да свим срцем пригрли подвижништво.²⁵³ Зато Јустин критикује прогон лаика, присталица Богомољачког покрета, који, уз помоћ полиције, спроводе неки свештеници. Јустин закључује да на ла-

²⁴⁹ Bremer, *Vera, kultura i politika*, 118–120.

²⁵⁰ Јустин Поповић, „Хроника: Ускршња исповест Главног одбора свештеничког удружења“, *Хришћански живоић* 4 (1923), 208–9.

²⁵¹ Јустин Поповић, „Са уредничког стола“, *Хришћански живоић* 1 (1926), 37–48: 40

²⁵² Поповић, „Унутрашња мисија наше Цркве“, 287.

²⁵³ Поповић, „Унутрашња мисија наше Цркве“, 290.

ичко инсистирање на посту и молитви могу да одговоре само они свештеници који своју паству подвижнички и светитељски воде.²⁵⁴ Овде се јасно показује да ауторитет у Цркви сам по себи не лежи у њеном јерархијском устројству, већ заправо у подвижништву схваћеном позитивно, као „испражњење“ себе Христа ради, којим се различите хијерархијски уређене службе у Цркви и остварују. Уколико би се то пребацило на њихово разумевање саборности Цркве, онда се саборност не заснива јединством на основу безупитне покорности одређеној служби у Цркви, рецимо оној епископској, као неупитног и богомданог принципа власти у Цркви, како је то уређено у папској служби у Римокатоличкој цркви. Саборност је пре схваћена као јединство свих са Христом и у Христу, као најузвишенија заједница и сабор божанске и људске природе, који епископ изображава у литургијском сабрању тако што се божанске спасавајуће и обједињавајуће силе пројављују кроз њега на основу његовог врлинског живота.

Становиште Николаја и Јустина по којем се принцип црквеног ауторитета премешта са горњег дела хијерархијске пирамиде на целокупну Цркву није, међутим, производ друштвених промена у Европи преко којих се власт преноси са феудалне елите на целокупан народ, већ је древни принцип у Цркви који се означава као пуноћа Цркве. Међутим, то не значи да се при томе занемарује народни активизам, већ, насупротив томе, лично и саборно подвижништво треба, према Јустину, да буде највиши израз народног активизма, шири од националног и политичког деловања. Једино на основу подвижничког деловања народ може, по угледу на светитеље, да претвара истине усвојене преко вере у живот.²⁵⁵ Такав подвижнички дух Цркве постаје основа њене саборности и брана сваком индивидуализму.

Могао би се извести закључак да, говорећи на ову тему, обојица аутора стоје у једној модерној традицији преко које се

²⁵⁴ Јустин Поповић, „Хроника: Полиција – апологет Цркве“, *Хришћански живот* 7 (1923), 375–376.

²⁵⁵ Јустин Поповић, *Православна философија Исјинне. Дојмайника Православне Цркве*, књига I (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 17), Београд: Наследници оца Јустина и манастир Телије, 2003, 13.

редефинишу друштвени и црквени односи и ауторитет одређује на нов начин, различит од онога који је владао у премодерном периоду, а опет веран предању ране Цркве. Међутим, када се у фокус истраживања стави Николајева и Јустинова критика европског хуманизма и њена замена идејом светитељства, односно богочовештва, може се приметити да обојица, а посебно Јустин, примењују методологију сличну оној која се може наћи у постмодернизму.

6. Слика и идентитет Европе и Цркве у постмодерном огледалу

За обојицу аутора хуманизам је главни идентитетски стуб на којем је изграђена слика тадашње Европе, као што је свечовек, односно Богочовек Исус Христос, угаони камен на коме је изграђена слика Цркве као Тела Христовог. Међутим, таква слика Европе је производ идентитетских промена које су се десиле да би се сачувао континуитет идеје Европе. У разматрању ових идентитетских промена Европе биће нам корисна теорија симулакрума коју Жан Бодријар уводи да би описао однос између реалности, репрезентације или слике и привида. Бодријар прави разлику између слике, односно представе стварности која се води принципом еквивалентности између знака и стварног и симулације стварности која радикално одриче знаку сваку везу или референцијалност на стварност.²⁵⁶ Процес у којем слика од репрезентације стварности постаје њена симулација тече кроз четири фазе, и то: 1) слика је одраз дубоке стварности, 2) слика маскира и извитоперава дубоку стварност, 3) слика прикрива одсуство дубоке стварности и 4) слика губи сваку везу са стварношћу, постајући чист симулакрум.²⁵⁷

²⁵⁶ Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, Paris: Galilee, 1985. Српски превод: Жан Бодријар, *Симулакруми и симулација*, Нови Сад: Светови, 1991, 9–10.

²⁵⁷ Бодријар, *Симулакруми и симулација*, 10.

Све четири фазе на које Бодријар упућује могу се уочити у Николајевом и Јустиновом описивању Европе. Прво, оба аутора се слажу да суштина Европе, оно што чини прави европски идентитет по којем је позната унутар себе и ван себе, јесте хришћанство. Николај описује четири фазе кроз које пролази Европа, и то: религијску, политичку, научну и економску. Вера у Христа, односно хришћанска религија, творац је хришћанске цивилизације у Европи.²⁵⁸ Тада је хришћанство давало идентитет слици Европе, и та слика је била одраз дубоке стварности. Затим, према Николају, у XVIII веку долази до промене приликом покушаја вођа европског хуманизма да напусте хришћанство као центар европске цивилизације и пронађу нов идентитетски темељ Европи.²⁵⁹ Вера у народне вође и политичаре као носиоце националне еманципације тада је заменила веру у Христа. На овим нивоима је још некако и постојала веза између хришћанства и европског друштва, али је хришћанство у Европи, према Николају, сведено на статус сувишне кућне служавке, која се некада бринула о домаћинству, те је због тих ранијих заслуга и дугогодишње службе задржана у кући.²⁶⁰ На крају, као што код Бодријара прелазак са знакова и слика које нешто прикривају на знакове који крију да нема ничега означава одлучан заокрет,²⁶¹ тако и код Николаја прелазак са вере у политику на веру у науку заправо не прикрива више раскид са хришћанством, већ крије да је оно у потпуности замењено материјалистичким погледом на свет. Наступањем економског периода у историји Европе, када се огољени материјализам приказује кроз борбу за радничке интересе,²⁶² према Николају, показује се илузорност европских идеја. Уколико бисмо то превели на однос слика и идентитета – слика Европе, заснована на хришћанству као свом истинском идентитету, због честих промена идентитетских основа Европе – и сама је постала привид.

²⁵⁸ Велимировић, „Духовни препород Европе“, 744.

²⁵⁹ Велимировић, „Духовни препород Европе“, 749.

²⁶⁰ Велимировић, „Духовни препород Европе“, 750.

²⁶¹ Бодријар, *Симулакруми и симулација*, 10.

²⁶² Велимировић, „Духовни препород Европе“, 750–752.

За разлику од Николаја, који губљење идентитетског основа Европе сагледава у друштвенополитичкој равни, Јустин то губљење идентитета разматра у унутархришћанском контексту. Тај процес у којем се слика Европе од одраза дубоке стварности претворила у симулакрум, Јустин назива „разоваплоћењем“ Богочовека. Овај израз упућује на европски процес којим су Богочовеку Христу одузимани божански атрибути, док на крају није сведен на човека, и као такав одбачен. Прва фаза европске стварности и њеног истинског идентитета је она у којој се она поистовећивала са Христом и његовом Црквом. Друга фаза, која се односи на одступање Европе од њеног правог идентитета, према Јустину, озваничена је усвајањем папског догмата о непогрешивости, према којем се на место Христа Богочовека у Европи поставља непогрешиви папа као његов заменик на земљи, а сам Христос протерује на небо.²⁶³ Догмат о непогрешивости, према Јустину, синтетизује дух Европе.²⁶⁴ Трећа фаза је протестантски одговор на папско претендовање на непогрешивост, по којем се непогрешиви човек у Риму замењује мноштвом непогрешивих људи широм Европе. За разлику од папизма као хуманистичког максимализма, који од Христа узима све, протестантизам је хуманистички минимализам, лишен сваког ауторитета, мистике и власти.²⁶⁵ Док за Јустина римокатолицизам прелази у идолопоклонство, протестантизам прелази у атеизам.²⁶⁶ Протестантизам, према Јустину, заправо показује сву огољеност и привид европског идентитета, јер губи сваку везу са Христом, претварајући се у променљив морал. Последња фаза у том процесу су атеизирани системи, попут немачког фашизма и руског комунизма, који у својој вери у човека не само да одбацују Христа, већ су по природи богоборни. Зато за тоталитарне системе XX века попут фашизма, као идолатрије народа и комунизма, као идолатрије класе, који насилним и механичким методама

²⁶³ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 65.

²⁶⁴ Јустин Поповић, „Религија и философија Ф. М. Достојевскога“, *Хришћански животи* 4 (1923), 168.

²⁶⁵ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 64–65.

²⁶⁶ Поповић, „Религија и философија Ф. М. Достојевскога“, 179–180.

теже да усреће човечанство, Јустин тврди да имају једног оца, папизам.²⁶⁷ Дионисије Склирис одлично запажа да је Јустиново становиште, а то би се могло рећи и за Николајево, у сагласности са позицијама западних мислилаца, попут Карла Шмита,²⁶⁸ Макса Вебера²⁶⁹ и Ђорђа Агамбена²⁷⁰, који тврде да политичке филозофије позне модерне заправо представљају секуларизоване и популаризоване средњовековне и ране модерне религиозне моделе.²⁷¹

Оно што се, према мишљењу обојице аутора, Николаја и Јустина, дешава у Европи, далеко је од слике дубоке стварности, већ је чист привид и илузија. Зато Николај изједначава Европу са смрћу:

„Да је европско човечанство направило савез са смрћу и уговор са папом, то је најјаснија чињеница од свих чињеница у светској историји за последњих двеста година. Европа сва мирише на смрт. Европски универзитети проповедају смрт. Европски васпитачи сеју смрт у душе омладине. Европски империјалисти разносе смрт по целом свету. Европски револуционари носе барјак смрти. Модерна Европа је синоним смрти.“²⁷²

Слично Николају, Јустин Европу поистовећује са гробљем.²⁷³ Међутим, према Јустину, као што мртве на гробљима може једино Христос да спасе, и палој Европи он је једини спаситељ.

²⁶⁷ Јустин Поповић, „О неприкосновеном величанству човека“, у: Свети Јустин Поповић, *Бојански Христослов*, 105–114: 112.

²⁶⁸ Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot, 1922.

²⁶⁹ Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen: Mohr, 1934.

²⁷⁰ Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Turin: Bollati Boringhieri Editore, 2003.

²⁷¹ Дионисије Склирис, „Волим, дакле спознајем“: критика западне филозофије по Светом Јустину Новом (Поповићу) и њене светоотачке претпоставке“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светиој Јустијину Поповићу*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 293–309: 300.

²⁷² Николај Велимировић, „Кроз тамнички прозор“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у 13 књига*, књига XIII, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 331–332.

²⁷³ Поповић, „Религија и филозофија Ф. М. Достојевскога“, 200.

Да ли Бодријарова теорија може да се примени и на Цркву? Није ли и сама Црква, која се кроз историју везивала за одређене слике на којима је заснивала свој идентитет, у опасности да своју слику веже за привид? Николајева и Јустинова реакција на православно национализам као идентитетски стуб Православне цркве, на папизам као центар римокатоличке еклисиологије, и на аутономни морал израстао из протестантизма, говори у прилог њиховој свести о опасности да Црква заснује свој идентитет на привиду. Покушај идентитетског утемељења Цркве често је у историји био независан од Христа, па чак и њему супротстављен.²⁷⁴ Након што је христоцентричност Цркве замењена одређеном еклисиоцентричношћу, отворила се могућност да Црква поистовети свој идентитет са политичким идентитетом државе, попут Римокатоличке цркве, или са колективним идентитетом народа, односно нације, што је случај са православним искуством, или са секуларним друштвом, што је последица протестантског приступа.

Николај и Јустин су веома критични у погледу заснивања идентитета Цркве на друштвеним феноменима, те Цркви одричу сваки други идентитет осим онога који је везан за Христа. Николај је у одређеним фазама толико радикалан када је реч о овом питању, да се његов христоцентризам замењује христомонизмом.²⁷⁵ Јустин је такође поводом тога веома изричит: „Вечно жива личност Богочовека Христа у самој ствари јесте Црква“.²⁷⁶ Ову оцену с почетка богословске каријере, Јустин ће поновити много година касније, у својој трећој *Дојмайници*, тврдећи да Црква нема сопствену независну ипостас, већ је вечна ипостас Исуса Христа истовремено и њена ипостас.²⁷⁷ Тиме се с једне стране избегавају замке аутономне еклисиологије која може да заврши градећи свој идентитет на привиду, а с друге стране утврђују чврсти темељи црквеног идентитета. Зато слика Цркве

²⁷⁴ Novorun, *Meta-Ecclesiology*, 150.

²⁷⁵ Биговић, *Од Свечовека до Бојчовека*, 149.

²⁷⁶ Поповић, „Унутрашња мисија наше Цркве“, 286.

²⁷⁷ Јустин Поповић, *Дојмайника Православне Цркве*, књига III, Београд: Манастир Ђелије код Ваљева, 1978, 8.

као Тела Христовог у потпуности одговара Николајевом и Јустиновом становишту да је вечни и непроменљиви идентитет Цркве – сам Христос. Како, међутим, овај покушај да се Црква заснује на чврстом и непроменљивом темељу какав је Христос помирити са Галђијардијевим становиштем да организација мора да се мења да би очувала свој идентитет?²⁷⁸ Није ли онда једна тако чврста и непроменљива категорија заправо камен спотицања за Цркву да променом очува свој идентитет? Пошто се сматра да се идентитет непрестано ствара и одржава кроз међусобну интеракцију,²⁷⁹ онда се може сматрати да Црква заснива свој идентитет кроз интеракцију њених чланова са оним што је идентитетски центар – сам Христос. Јустин на то упућује када каже да је мисија Цркве да своје верујуће органски и лично сједини са личношћу Христа.²⁸⁰ Промену која се догађа у Цркви Јустин описује као раст богочовечанског тела,²⁸¹ односно стално обнављање Цркве кроз интеракцију њених нових чланова са Христом. На тај начин Црква, због везе са Христом као идентитетским темељем, није склона да се претвори у привид. Истовремено, она није окамењена као идеализована слика, већ се стално мења кроз интеракцију својих чланова са њеним идентитетским темељем, тј. Христом. Према томе, Николај и Јустин пројектују слику Цркве идеално засновану на Христовом идентитету. Ова пројектована слика Цркве представља суштинску карактеристику еклесијалног идентитета. Истраживања у организационим студијама су показала да је „пројектована слика“ организације истовремено и жељена будућа слика којом се сами чланови организације, као и спољашњи свет, упознају са визијом ка којој се тежи.²⁸² Уколико бисмо ово применили на слику Цркве засноване на Христу коју Николај и Јустин пројектују, онда би она требало да буде такође и жељена будућа слика. Преношење и упознавање чланова Српске цркве, као и оних који су

²⁷⁸ Gagliardi, 'The Creation and Change of Organizational Cultures', 124–125.

²⁷⁹ Giddens, *Modernity and Self-Identity*.

²⁸⁰ Поповић, „Унутрашња мисија наше Цркве“, 286.

²⁸¹ Поповић, *Дошмајлика* III, 15.

²⁸² Dennis A. Gioia & James B. Thomas, 'Identity, Image, and Issue Interpretation: Sensemaking During Strategic Change in Academia', *Administrative Science Quarterly*, 41 (1996), 370–403.

ван Цркве, са жељеном будућом сликом Цркве, овде се користи за промену еклисијалног идентитета са национално заснованог на онај христоцентрични.

Као што смо видели, Николај и Јустин користе стратегију конструисања слике Европе на основу привида, која се може засновати на Бодријаровом учењу о симулацији и симулакрумима. Конструишући Европу као другост засновану на привиду,²⁸³ они теже да утемеље своје виђење како Цркве уопште, тако и Српске цркве. У том пројекту заснивања идентитета Српске цркве они располажу следећим: 1) Христос или христоцентричност као жељени будући идентитет Српске цркве, 2) конструисана слика Европе засноване на привиду као другост жељеној будућој цркви и 3) постојеће стање Српске цркве, чији је идентитет заснован на нацији и националној борби за ослобођење. Оба аутора користе прва два елемента како би утицали на промену оног трећег. Идентитет српског народа је током векова под османском влашћу био одржаван као црквени идентитет, при чему је припадност Православној цркви била мера националне опредељености. Током борби за национално ослобођење у XIX веку, српски народ, у складу са европским идејама просветитељства и романтизма, редефинише свој идентитет, од заједнице засноване на вери и заједничком сећању до заједнице засноване на истом језику.²⁸⁴ Ово друго је посебно допринело успостављању идеје југословенства и стварања заједничке државе Јужних Словена. Међутим, прихватање да је језик, а не вера и сећање, основ идентитета нације, дубоко је поткопало црквени идентитет и поставило питање саме улоге Српске цркве у новом друштву. Из овог разлога Николај и Јустин пропагирају реверзибилан процес, а то је да се нова југословенска заједница не сагледава као заједница заснована на језику, већ као заједница

²⁸³ Поступак којим се Николај и Јустин служе може се описати и као врста негативне кампање у политичком маркетингу, односно антирекламе у маркетингу роба и услуга. Слично примеру стратегије *Пейси-коле*, која у антирекламама на рачун свог највећег конкурента, *Кока-коле*, разоткрива стварање привида љубави, пријатељства и радости, помоћу којег се продају њихов производи, Николај и Јустин на примеру слике Европе која се ствара покушавају да покажу да је њен идентитет привидан.

²⁸⁴ Ковић, „Знамења победе, узроци пораза“, 160.

вере и сећања. Први елемент такве заједнице је вера, која је хришћанска и заједничка великој већини југословенских народа, док је други елемент заједничко сећање које они покушавају да конструишу на основу ревизионизма историје. У темељу овог историјског ревизионизма, односно конструкције сећања, лежи личност Светог Саве, који је, према Николају и Јустину, средњовековну српску државу неодвојиво везао за Цркву Христову. Из тог разлога Николај, а затим и Јустин, конструишу светосавље као хришћанско-националну платформу, која ће не само поново засновати Српску цркву на христоцентричности, већ ће и новоуспостављеној држави Јужних Словена пружити нову идентитетску основу.

7. Светосавље, историјски ревизионизам и култура сећања

Николајев и Јустинов пројекат ревизије постојеће историје и конструисања другачијег сећања може се објаснити помоћу становишта француског историчара Пјера Норе, који прави разлику између колективног сећања, односно повести и историје (разлике између немачких појмова *Geschichte* и *Historie*).²⁸⁵ Према Норином становишту сећање се стално и изнова појављује као веза између нас и вечне садашњости, успостављајући сећање на основу светог, док је историја заправо представа прошлости, која укида сећање на свето.²⁸⁶ Норино разликовање повесног сећања и историје такође је примењиво на разлику између предања, као свете историје, која се увек изнова потврђује садашњошћу, као иконе вечног есхатолошког „данас“, и историје која конструише фрагментирану прошлост. Милош Ковић примењује овај методолошки принцип на српску историју правећи прво разлику између континуираног колективног сећања и историје, а затим ука-

²⁸⁵ Pierre Nora, 'Between Memory and History: Les Lieux de Memoire', *Representations* 26, (Special Issue: Memory and Counter-Memory) (1989), 7–24, 8.

²⁸⁶ Nora, 'Between Memory and History', 8.

зујући на континуитете и дисконтинуитете унутар тог повесног сећања српског народа и настанка његове историје.²⁸⁷ Према Ковићу, Свети Сава, Свети кнез Лазар, Косовска битка и завет и потоња страдања не само да представљају излазак из историјског у трансцендентно и јасну поруку хришћанског идентитета, већ такође представљају историјске тачке ослонаца српског народа и кључна „места сећања“, по којима се Срби разликују од других хришћанских и православних народа.²⁸⁸

Николај и Јустин управо на основу ових места сећања конструишу српску свету историју, а у тој светој историји Свети Сава игра главну улогу, не само као заступник српског народа пред Богом у есхатолошкој равни²⁸⁹, већ као личност која својим делом стоји у историји. Николај посебно наглашава дело Светог Саве у контексту српске и југословенске националне идеје, вршећи ревизију постојеће историје, науштрб повесног сећања.

Српска национална идеја као идеја националног ослобођења започета у XIX веку остала је један од идентитетских ослонаца српског народа. Српска црква, која је често сама подизала устанке против завојевача, чувала је ту идеју у народном сећању. Други циљ који је српска национална идеја имала, поред ослобођења, било је уједињење. Основна улога и задатак Цркве по самој њеној саборној природи јесте да сабира своју духовну децу, ма где она била, те је према томе то био и задатак Српске цркве. У том погледу политичка идеја југословенства као уједињења Јужних Словена поклапала се са идејом Српске цркве у настојању да обједини све своје расуте јурисдикције и вернике под једну институционалну капу. Идеја светосавља је свакако имала за циљ да обједини све православне Србе који су живели у новонасталој Краљевини,²⁹⁰ међутим она је била и шира од тога и подржавала је идеју југословенског уједињења. Зато идеју све-

²⁸⁷ Ковић, „Знамења победе, узроци пораза“, 155–157.

²⁸⁸ Ковић, „Знамења победе, узроци пораза“, 163.

²⁸⁹ Видети „Небесну литургију“ владике Николаја, у којој се приказује разговор Светог Саве са Богом, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Ејшскоја Николаја у 13 књига*, књига XI, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 592–599.

²⁹⁰ Radmila Radić, ‘Serbian Christianity’, у: Ken Parry (ed.), *The Blackwell Companion to Eastern Orthodoxy*, Oxford: Blackwell, 2007, 238.

тосавља коју промовишу ова двојица аутора, а посебно Николај, треба гледати као идеју која промовише стварање тог заједничког југословенског идентитета, како црквеног тако и народног. У том погледу Николај врши ревизију постојеће историје и на основу новопрокламованих идентитетских основа југословенског народа гради алтернативну историју засновану на култури сећања.

Николај је у контексту југословенског пројекта посебно истицао историјску улогу Светог Саве у повезивању средњовековне српске државе и народа са Црквом. Још пре успостављања нове државе Јужних Словена, Николај је упозоравао да она, како би опстала, мора да има јаче идентитетске ослонце од заједничког језика, указујући ту првенствено на заједничку веру и заједничко сећање. Тиме он већ доводи у питање просветитељску традицију на којој су се формирале нове нације, и борбу за језик продужава борбом за веру и сећање. Према Николају, заједничку националну борбу као и заједничку патњу југословенског народа покреће један исти хришћански дух, који испуњава и католичку и православну веру.²⁹¹ Највиши израз тог хришћанског духа је светост, и узрок пада Европе у Велики рат Николај је видео у паду Цркве управо због изневеравања тог свог основног принципа и идеала.²⁹² Николај је стога упућивао на позитивне примере светитељства у заједничкој историји југословенског народа, посебно указујући на дело Светог Саве и његовог оца Немање или Симеона Мироточивог. Према Николају, Свети Симеон, то јест Немања, био је утемељивач српске државе као тела, док је Свети Сава био утемељивач Српске цркве као душе српског народа, која је наставила да живи и након што је српска држава нестала за време турске окупације.²⁹³ Зато Николај тврди да се народни идеал ослобођења и уједињења најбоље исказао кроз идеју југословенства, док црквени идеал треба да се остварује кроз светитељство. Свети Сава, као претеча југословенства и оснивач народне Цркве, стоји на самом почетку заједничке српско-хрватско-словеначке историје, која се на-

²⁹¹ Nikolai Velimirović, *Two Churches and One Nation*, New York: Živa Crkva, 1915, 14.

²⁹² Велимировић, „Агонија Цркве“, 129.

²⁹³ Velimirović, *Two Churches and One Nation*, 4.

ставља са патријархом Арсенијем Чарнојевићем, Карађорђем, Људевитом Гајем, Валентином Водником, баном Јелачићем, па све до Његоша и Штросмајера.²⁹⁴ Свети Сава је, према Николају, помирио у себи два идеала, југословенства и светитељства, којима нова Краљевина, као и Црква у њој, треба да теже.

Оваквим ревизионистичким приступом историји и конструкцијом нове историје засноване на повесном сећању, Николај заправо промовише идеал светитељства, остварен у националној југословенској историји, насупротив секуларним тежњама нове државе.

Често се сматра да је Николај био ватрени поборник идеје југословенства током Првог светског рата,²⁹⁵ и да је касније током тридесетих година, када је југословенство запало у неприлике, и сам напустио овај пројекат окрећући се српској националној идеји.²⁹⁶ Међутим, ни двадесет година касније, Николај не напушта своје уверење да Свети Сава јесте и треба да буде у основи идеје југословенства. Николај посвећује предавање „Национализам Светог Саве“, одржано 20. марта 1935. године, на Недељу православља у Коларчевој задужбини у Београду,²⁹⁷ месту које би Свети Сава требало да заузима у Краљевини Југославији. Такође, те 1935. се обележавао јубилеј – седамстогодишњица упокојења Светог Саве – и цела година је посвећена његовом прослављању. Предавање је одржано у контексту полемике коју је Николај водио са надбискупом загребачким Антуном Бауером, који је одрицао значај и улогу Светог Саве у заједничком југословенском пројекту.²⁹⁸

²⁹⁴ Velimirović, *Two Churches and One Nation*, 5–8.

²⁹⁵ Биговић, *Ог Свечовека до Бојчовека*, 178–179.

²⁹⁶ Stefan Rohdewald, *Götter der Nationen. Religiöse Erinnerungsfiguren in Serbien, Bulgarien und Makedonien bis 1944*, Köln: Böhlau Verlag, 2014, 528–533.

²⁹⁷ Николај Велимировић, „Национализам Светог Саве“. Предавање је под истоименим насловом штампано у изводу у Књижници Православље, издању Удружења српског православног свештенства Архиепископије београдско-карловачке (Београд, 1935, 29), а затим и у целини у крагујевачком часопису *Мисионар* 1 (1938), 2–10. Цитирано на основу Епископ Николај, *Сабрана дела Ејискојџа Николаја у 13 књига*, књига IX, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 305–318.

²⁹⁸ Николај Велимировић, „Примедба на Окружницу Пресветлог Господина др Бајера, надбискупа загребачког“, *Гласник СПЦ* 2/9 (1935), 25–28. Текст је прештампан и објављен као „Светосавска година. Свети Сава и савремена Југославија“, *Vargar* 12/2 (1935), 1–2.

Сав рад Светог Саве на успостављању аутономије Српске цркве у односу на Цариградску патријаршију, као и рад на јачању тадашње српске државе Николај дефинише идејом национализма. Национализам Светог Саве „обухвата народну цркву, народну династију, народну државу, народну просвету, народну културу и народну одбрану“, при чему је основ и центар овог национализма – народна Црква.²⁹⁹ Насупрот народној Цркви, владика Николај ставља интернационалну цркву, која има своју централу изван народа, свештенство сабрано одакуда, туђ језик и уједначен и униформисан израз своје вере.³⁰⁰ Упућујући на Христову поруку апостолима да „крштавају народе“ и дар Светога духа апостолима на Педесетници да говоре и друге језике, а не само јеврејски, грчки и латински, владика Николај сматра да је постојање народне цркве и народног црквеног језика утврђено на основу Еванђеља и апостолске службе. Иако Николај нигде не наводи која је народна, а која интернационална црква, јасно се може доћи до закључка да је народна црква Српска православна црква, док је Римокатоличка црква интернационална црква. Док народна црква у Југославији има своју аутокефалност, свештенство из народа, службу на народном језику, интернационална црква у Југославији има централу ван земље, свештенство које често није југословенско и богослужбени језик који није народни. Међутим, Николајева критика није уперена против саме Католичке цркве у Југославији, већ против њене зависности од Рима, те је уједно и позив да она утврди своју независност, водећи се примером Светог Саве, који је учинио Српску цркву независном од Цариграда у институционалном погледу. У том светлу треба посматрати и отпор Николаја потписивању конкордата између Краљевине Југославије и Свете Столице, који ће бити потписан у лето исте 1935. године. Признајући папску власт, католици у Југославији се одричу, према Николају, не само своје самосвојности, већ и еванђелске и апостолске утемељености народне цркве. Николај зато наводи пример Срба, који су, предвођени Светим Савом, преместили центар своје цркве

²⁹⁹ Велимировић, „Национализам Светог Саве“, 306.

³⁰⁰ Велимировић, „Национализам Светог Саве“, 307.

из Цариграда у Жичу, грчке свештенике и грчки богослужбени језик заменили српским свештенством и језиком.³⁰¹

Николај конструише светосавље или боље рећи светосавски национализам као еванђелску платформу која треба да служи као модел за утемељење националне цркве. Овај национализам је, за разлику од национализма који извире из просветитељске и секуларне традиције, заснован на вери као основном начелу. Национализам Светог Саве је према Николају а) еванђелски, јер штити интегритет људске личности и помаже њено усавршавање и б) органски, јер штити индивидуалност самог народа да се не изметне у империјализам и расплине у интернационализам.³⁰² Постављајући светост као највиши лични и црквени идеал, тако утврђен еванђелски национализам, према Николају, постаје брана шовинизму и искључивости према другим народима. Према оваквом национализму, сви људи на земљи, без обзира на крв, језик и веру, један су народ Божији и браћа међу собом. Николај не конструише само српску, односно југословенску историју око личности Светог Саве, већ и његово дело упоређује са за то конструисаном европском историјом.

Према Николају, европска историја је заправо историја борбе европских народа за народну Цркву, коју су између осталих водили Хус и Жишка у Чешкој, Лутер и Лајбниц у Немачкој и Паскал у Француској. Неуспех народних првака у Европи да прво створе народне цркве, а онда у оквиру њих да окупе све сународнике, има за последицу разлаз између државе и цркве, односно нације и вере. Према Николају, то даље води до одвајања политичких елита од народа и поткопава народно јединство. За разлику од релативно неуспешне борбе коју су водили европски народи, Свети Сава је превладао тешкоће на путу да створи српску народну цркву мимо средњовековних доминантних црквених центара моћи, Рима и Цариграда.³⁰³ Свети Сава је,

³⁰¹ Велимировић, „Национализам Светог Саве“, 307.

³⁰² Велимировић, „Национализам Светог Саве“, 309–310.

³⁰³ У Видовданском говору одржаном 28. јуна 1939. године поводом обележавања петсто педесет година од Битке на Косову у манастиру Раваница, Николај описује Светог Саву као изумитеља треће црквене власти, између византијске и римске, и то власти слободне националне Цркве која није ни туђинска ни интернационална. У каснијем

према Николају, веру уградио у основу оваквог национализма, а националну цркву представио као највиши израз овог национализма. Николај завршава свој говор речима да је Свети Сава свој национализам утемељио пре седам векова не само као буну према империјализму и интернационалној цркви, већ као подухват заснован на еванђелским и органским принципима.³⁰⁴

Овим говором о Светом Сави и светосавском национализму као заједничкој идентитетској платформи Николај је покушао да спасе како југословенски, тако и екуменски пројекат у Југославији. Југословенски пројекат је започео као антиимперијалистички пројекат ослобођења свих југословенских народа од туђе политичке власти. Николај исте принципе антиимперијалистичке борбе преноси на црквени ниво, чиме јурисдикцију римског папе над католицима у Југославији види као израз империјалне политике. Наслеђе Светог Саве, односно светосавље, само потврђује тај принцип борбе против империјалних тежњи одређених црквених центара моћи. Пошто је светитељство највиши израз светосавља, онда се оно као универзални принцип, или универзална хришћанска философија, супротставља негативним последицама национализма, као што су империјализам и шовинизам. Да би боље описао улогу светосавског национализма, Николај наводи три степена од којих се он састоји: степен хероизма, степен генијалности и степен светитељства.³⁰⁵ Хероизам се огледа у националном устанку и борби, како против империјализма, тако и против црквеног интернационализма. Многи народи Европе су, према Николају, кренули тим путем, али не засновавши свој национализам на вери, склизнули или у шовинизам и империјализам на нивоу државе, односно интернационализам или атеизам на духовном нивоу. Следећи степен који

делу, *Српски народ као теодул*, насталом у зиму 1941/1942. године, Николај пише да је Свети Сава у своје време помоћу самосталне народне Цркве победио панјелинску тежњу. Тако се изборио против панјелинског шовинизма из Цариграда, док је интернационалну папску теократију у Риму победио стварањем теодулије – службе Богу – усредсређене на личност владара. (Епископ Николај, *Сабрана дела у 13 књига*, књига V, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 657).

³⁰⁴ Велимировић, „Национализам Светог Саве“, 312.

³⁰⁵ Велимировић, „Национализам Светог Саве“, 312.

штити хероизам од негативних последица јесте генијалност, која се према Николају огледа у повезивању национализма са вером и народне државе са народном црквом. Тек се тада ствара отклон да се национализам не преобрази у империјализам или шовинизам, јер кроз властодржну народну цркву и народни богослужбени језик се омогућава да дух еванђеља продре унутар таквог национализма и освети га. Генијалност изводи национализам из домена службе само свом народу и преображава у еванђелски осећај братства међу народима. Генијалност је окретање од секуларних и унутарвековних друштвених и државних циљева ка вечним хришћанским и свечовечанским вредностима. Према Николају, најважнији, трећи и последњи степен у тој пирамиди јесте светитељство. Светитељство дубоко преображава осећај националне припадности који се више не изражава као љубав према свом народу, нити као свеопшта љубав према другим народима, већ као љубав према Богу. Ако се хероизам изражава као служба националним циљевима, генијалност као служење општељудским циљевима, онда је светитељство усмереност на Бога и службу Богу. Зато Николај у светитељству Светог Саве спаја његово херојство да се одупре црквеним централама Рима и Цариграда, и његову генијалност да српску државу веже за српску цркву, и да на крају, кроз српску цркву, на народном језику служи Богу. Иако Свети Сава и његово дело стоје на почетку заједничке југословенске историје, Николај светосавље премешта у будућност, као жељену будућу слику југословенског друштва. Према томе, први степен, тј. херојство се састојало у успостављању једне народне државе Југословена. Захваљујући херојству Југословена – Срба, Хрвата и Словенаца, које се протеже од прошлих векова па све до Великог рата – настала је Краљевина Југославија као брана европским империјализмима. На овом степену светосавља, односно светосавског национализма, налазе се народни хероји, попут хрватско-словеначког устаника Матије Гупца и српског вође Првог српског устанка војда Карађорђа Петровића, који су се борили против туђинске државне власти.³⁰⁶ Следећи степен је генијалност и огледа се у везивању

³⁰⁶ Nicholas Velimirović, *The Soul of Serbia*, London: The Faith Press, 1916, 42.

вере за нацију како држава не би склизнула у политички или религијски шовинизам или империјализам. Тај процес према Николају треба да се настави кроз успостављање независности пре свега Католичке цркве у Југославији у односу на централу у Риму, што би омогућило да се заједно са Српском православном црквом успостави једна народна црква која је самосвојна у одлучивању и народна по језику. Овај процес везивања народне државе за народну цркву започели су народни генији, попут црногорског владике Петра II Петровића Његоша и хрватског бискупа Јосипа Јураја Штросмајера,³⁰⁷ али он тек треба да се оконча. Николајев, условно речено „екуменизам“, нигде није до детаља изложен, тако да не можемо претпоставити како би та нова народна црква у Југославији изгледала. У сваком случају темељ, али и врхунац те нове цркве били би управо светитељи, и пре свих народни светитељи, попут Светог Саве и Светог Симеона Мироточивог.³⁰⁸

Ова пројектована слика Цркве и истовремено и жељена будућа слика Цркве према томе се конструише на основу историјског материјала, односно кроз ревизију постојеће историје и конструисања алтернативне историје засноване на повесном сећању. Николај вешто комбинује идентитетске ослонце у повести југословенских народа, као што су Хрватско-словеначка сељачка буна предвођена Матијом Гупцем или Први српски устанак предвођен Карађорђем, да покаже континуитет борбе за слободу. Истовремено, наводећи примере Његоша и Штросмајера, он говори о покушајима црквеног уједињења словенских и посебно јужнословенских народа. Коначно, дело Светог Саве које се тиче утврђења народне цркве и изградње народног идентитета на вери постаје идеал који се пројектује у будућност и нуди као успешан модел устројства новог друштва.

³⁰⁷ Nicholas Velimirović, *Religion and Nationality in Serbia*, London: Nisbet, 1915, 12–17; Velimirović, *Two Churches and One Nation*, 8–11.

³⁰⁸ Velimirović, *Two Churches and One Nation*, 4–5.

8. Философија живота и светосавље

Крајем 1930-их, а посебно током Другог светског рата, у жижи Јустиновог интересовања били су Свети Сава и светосавље. Резултат овог интересовања је дело објављено 1953. године под насловом *Светосавље као философија живоџа*. Често се при промишљању овог наслова пажња читаоца или слушаоца заустави не на појму *философија живоџа*, који се узима као саморазумљив, већ на појму *светосавље*. Међутим, појам философија живота код Јустина је некако тајновитији него сам појам светосавља, о чијем настанку, смислу и сврси можемо лакше да се информисемо из самог дела.

Богољуб Шијаковић одлично запажа да се појам философије живота, у облику својеврсног ирационализма или антирационализма, јавља као одговор на духовну кризу која је владала током и после Првог светског рата и као реакција на позитивизам и новокантовство.³⁰⁹ Шијаковић наводи Анрија Бергсона и Освалда Шпенглера као ауторе чије су философије живота, интуicionизам и критика духовне кризе западне културе, у великој мери утицале на југословенске и српске интелектуалце, укључујући и самог Јустина.³¹⁰

Кованица *философија живоџа* настала је ако не у писаном облику, онда као мисаона фигура далеко пре него што је дело *Светосавље као философија живоџа* ушло у штампу. Идеја о философији живота се јавља не само пре настанка самог дела посвећеног светосављу, већ и пре Јустинових најранијих радова о Светом Сави, који настају тек средином 1930-их. Сама идеја философије живота улази доста рано у Јустинов философски и богословски светоназор и може се детектовати у радовима насталим до краја 1920-их. Тако на пример у оксфордској дисертацији, касније објављеној на српском језику под насловом *Философија и религија Ф. М. Достојевској*, реч живот се појављује преко 300 пута, и то најчешће у синтагми *синџеза живоџа*.

³⁰⁹ Богољуб Шијаковић, *Светосавље и философија живоџа*, Нови Сад: Православна реч, 2019, 18.

³¹⁰ Шијаковић, *Светосавље и философија живоџа*, 19.

Према Јустину, Достојевски описује своје христолике позитивне хероје као највишу синтезу живота, у којој се вечне истине и вечне радости грле загрљајем коме нема краја. Јустин открива да је највиша синтеза живота Христос, јер се појављује као бесмртни смисао и вечна вредност, и решење за проблем страдања, и да се са њом стапа путем молитве.³¹¹ Израз философија живота појављује се само на једном месту, као „еванђелска, православна философија живота“, коју Јустин поистовећује са молитвеном философијом, јер она произлази из сталне молитве.³¹²

Овде се Јустин појављује као *par excellence* баштиник руске религијске философије. Са једне стране он кроз призму јунака Достојевског излаже поглед на православну културу и духовност инсистирајући на емпиричности и експерименталности тог искуства. Са друге стране он прихвата философски вокабулар Владимира Соловјова позајмљујући од њега термин „синтеза“, и примењујући га на нешто другачији начин него што ће Флоровски то учинити коју деценију касније. Поред Достојевског и Соловјова, може се приметити и неспоран утицај Павла Флоренског и његове *Тврђаве и сјуба Исције* на младог монаха. Јустин од њега позајмљује и развија даље идеју тростепене трансформације разума.³¹³ Прва фаза представља порицање воље и разума, друга фаза указује на спознају разума да је вера виши извор разумевања, док трећа фаза представља укидање граница између вере и разума и откривање разуму садржаја вере. Ова критика рационализма, као покушаја да се путем разума схвати и захвати оно бесконачно, делимично нас упућује на могући извор надахнућа за философију живота. Наиме, преко Флоренског и његових упута на Анрија Бергсона, Јустин се могао упознати са његовом философијом живота, која је истовремено и критика рационализма. Међутим, Јустин свој ирационализам или анти-рационализам не утемељује у интуицији, попут Бергсона, већ у вери и молитви, те је зато за њега философија живота и молитвена философија. Појам *философија живота* није нова кованица, израсла из потребе

³¹¹ Јустин Поповић, *Философија и религија Ф. М. Достојевскога*, 114.

³¹² Јустин Поповић, *Философија и религија Ф. М. Достојевскога*, 81.

³¹³ Поповић, „Религија и философија Ф. М. Достојевскога“, у: Поповић, *О духу времена*, 25.

да се на духовну кризу насталу после Великог рата адекватно одговори, већ појам дубоко утврђен у светоотачкој литератури. Свети Григорије Ниски у свом раном делу *О девсївеностїи* изједначава монашки односно девствени живот са философским животом (φιλοσοφικός βίος),³¹⁴ који „представља одређену уметност и способност уподобљавања божанском животу, учећи оне који живе у телу како да буду попут нестворене природе“.³¹⁵ Према томе, израз филозофски живот у смислу монашког подвига опонашања нестворене божанске природе је уведен у хришћански вокабулар доста рано. Са друге стране, живот је у хришћанској мисли означен још једним изразом поред израза *биос* који се односи на биолошки живот. Дионисије Ареопagit тврди у делу *О божанским именима* да су происхођења Божија, биће, живот и мудрост,³¹⁶ при чему се под термином живот (ζωή),³¹⁷ подразумева вечни живот, што јасно показује Максим Исповедник изједначавајући га са термином вечно биће (τὸ ἀεὶ ὄν).³¹⁸ Према томе, потрага за једном философијом живота јесте била потреба времена, али та философија живота се испуњавала различитим садржајем, а Јустинов су биле вера и молитва, што се може видети и у његовом дневнику вођеном почетком 1920-их.

Од 1920. до 1927. године Јустин је писао *Молишвени дневник* који су представљале белешке о монашком правилу допуњене референцама на Свето писмо и Свете оце. Овде заправо Јустинова критика рационализма добија своје утврђење:

„Подвиг вере: одречење од своје самосвести, од своје савести, и тиме одречење од твари свести. Ишчилети из уске чауре самосвести и понирати у иносвест, у Христосвест. Са вером почиње прави критицизам гносеолошких сила човечијих.

³¹⁴ *De Virginitate* (= *De Virg.*), Pref. in: Gregorii Nysseni Opera (=GNO) VIII/1, ed. J. P. Cavarinos, Leiden: Brill, 1963, 248. The English translation ‘On Virginitate’ of V. W. Callahan in: St Gregory of Nyssa, *Ascetical Works*, Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1967, 3–78: 6

³¹⁵ *De Virg.*, 4.9 (GNO VIII/1, 277). St Gregory of Nyssa, *Ascetical Works*, 27.

³¹⁶ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* V.2 γ: B. R. Suchla, Corpus Dionysiacum I, Berlin: De Gruyter, 1990, 181.

³¹⁷ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* VI.1, (Suchla, 190).

³¹⁸ *De char.*, III. 24–25, PG 90, 1024BC.

In ultima linea – супстанцијални критицизам чистог разума не припада кантовској дискурсивној философији, већ вери. Обављати критику чистог разума самим разумом чиста је глупост и *contradictio in adjecto*: једну исту ствар чинити субјектом и објектом: оператором и оперисаним. Поноћ: од 1–2 (часа) молитва: 500 метанија.³¹⁹

Овде се донекле може видети Јустинова методологија. Он не бежи од философских кретања свог времена као што је одговор на рационализам, који формира на трагу руских религијских философа, али у крајњој линији утврђује у аскетском искуству источне Цркве.

Аскетска пракса за Јустина није била тек опциона категорија погодна само за монахе, већ конститутивни, ако не и кључни елемент на људском путу према Богу и незамењиви лек за исцељивање људских когнитивних органа од последица палог стања. У атинској докторској тези из 1926. године *Учење Свештој Макарија Еџипатској о њајни људске личносџи и њајни њеној љознања*, као и у професорском раду „Гносеологија Светог Исака Сирина“ из 1927. године, Јустин излаже своју критику рационализма, стојећи на становишту тада модерне философије живота. Међутим, иако прати савремени философски тренд, Јустин своју философију живота налази у аскетској философији и пракси источне Цркве, као уподобљавању вечној божанској природи. Идеја личности развијена у раду о Макарију Египатском повезана је са Јустиновом философијом живота, јер према Јустину реинтеграција личности је једино могућа путем Христове саборне личности која је истовремено и сама синтеза живота. Тема личности је у Јустиновом истраживачком опусу насталом током 1920-их нераскидиво повезана са појмом познања. Бесконачна Христова личност, као темељ сваке људске личности, према Јустину је несазнатљива, јер ограничени људски интелектуални капацитети не могу да познају бесконачно. Зато он откривене истине или догмате назива философијом истине или философијом живота зато што сведоче вечни божански живот.

³¹⁹ Јустин Поповић, „Молитвени дневник“, у: Преподобни Јустин Нови Ђелијски, *На Бојочовечанском љушу*, Ваљево: Манастир Ђелије, ²2014, 329.

9. Светосавље, православље и хришћански универзализам

По својој структури дело *Светосавље као философија животоа* донекле прати препоруке које је дао Николај. У неколико чланака насталих током 1930-их, Николај поручује да ће свако ко буде писао ваљано о делу Светога Саве морати да пише о Савиној цркви, држави, просвети, војсци, породици, уметности и манастиру,³²⁰ односно о цркви, династији, просвети, култури, војсци.³²¹ Поглавља књиге су посвећена светосавској философији света, прогреса, културе, друштва, вредности и мерила, просвете. Упоређивање садржине дела наводи на закључак да Јустин наставља своју критику европског хуманизма, коју започиње током друге и треће деценије XX века. Неки делови књиге представљају *ad verbum* пренете међуратне списе, у којима се придеви „еванђелски“, „православни“ и „Богочовечански“ замењују придевом „светосавски“. Тако се делови из поглавља „Светосавска философија прогреса“ такође могу наћи у Јустиновом међуратном спису „Прогрес у воденици смрти“, касније објављеном у *Философским урвинама*. Поглавље „Светосавска философије културе“ се заснива на међуратном спису „На вододелници култура“. Јустиново приступно предавање одржано на Богословском факултету у Београду јануара 1935. године „Врховна вредност и непогрешиво мерило“ у деловима је ушло у „Светосавску философију друштва“, а касније је објављено и као посебан спис у делу *Философске урвине*.

Ово дело, упркос историјским освртима на Светог Саву или Доситеја Обрадовића и остале знамените личности из српске историје, није дело о прошлости, већ о пројектованој будућности. Само успутне референце на Светог Саву као историјску личност праве везу са светосављем. Међутим, Јустиново интересовање

³²⁰ Николај Велимировић, „Велики јубилеј народа српског – Прослава седамстогодишњице смрти Светог Саве“, *Календар Српске православне Патријаршије*, Београд, 1935, 74–77. Прештампано у и цитирано на основу: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у 13 књига*, књига IX, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 304.

³²¹ Велимировић, „Национализам Светог Саве“, 308–309.

није усмерено на историју, већ на есхатологију. Свети Сава се сагледава као испуњење богочовечанског идеала – еванђеоске светости.³²²

Јустин започиње поглављем о светосавској философији света и износи два основна начела ове философије: 1) свет је богојављење; 2) човек је богослужење.³²³ Према Јустину, Свети Сава је усвојио ова два начела, цео живот проведши у служби Богу и сматрајући свет око себе местом богојављења. Јустин настаља са светосавском философијом прогреса, чије је основно начело да је човек једино човек Богочовеком, тј. човек је прави човек једино бесмртношћу.³²⁴ Јустин тврди да за Светог Саву једини прави прогрес представља савлађивање смрти и победа над смрћу, што заправо значи „стећи Господа и живети Њиме, у Њему и ради Њега“.³²⁵ Према Јустину, Свети Сава је утемељио светосавску културу када је средњовековни српски народ повео, ни према Истоку ни према Западу, већ према Богочовеку.³²⁶ Јустин подвлачи да светосавска култура не ставља акценат ни на Бога, ни на човека, већ пре свега на Богочовека у коме се остварује најприсније јединство и савршена хармонија између Бога и човека.³²⁷ Средства светосавске културе су за Јустина еванђеоске врлине попут вере и љубави, наде и молитве, поста и смерности, кроткости и жалостивости, којима се преображава човечанство и целокупна природа и уподобљује Христу.³²⁸ Према Јустиновој светосавској философији друштва, друштво треба имати Цркву као вечити идеал и њој се прилагођавати,³²⁹ а Црква треба да буде сама богочовечанска личност Христова продужена кроз простор и време.³³⁰ У поглављу „Светосавска философија вредности и

³²² Јустин Поповић, *Светиосавље као философија животиња* (Сабрана дела оца Јустина у 30 књига, књига 4), Београд: Наследници оца Јустина и манастир Ћелије код Ваљева, 2001, 189.

³²³ Поповић, *Светиосавље као философија животиња*, 191.

³²⁴ Поповић, *Светиосавље као философија животиња*, 207.

³²⁵ Поповић, *Светиосавље као философија животиња*, 210.

³²⁶ Поповић, *Светиосавље као философија животиња*, 211–213.

³²⁷ Поповић, *Светиосавље као философија животиња*, 219.

³²⁸ Поповић, *Светиосавље као философија животиња*, 220.

³²⁹ Поповић, *Светиосавље као философија животиња*, 237.

³³⁰ Поповић, *Светиосавље као философија животиња*, 232.

мерила“, Јустин тврди да је Богочовек највиша вредност, јер је он једини решио проблем живота и смрти, показујући у својој личности „оваплоћену, учовечену и очовечену бесмртност и живот вечни“. ³³¹ Бивајући највиша вредност, Богочовек, према Јустину, постаје и највише мерило, јер ништа мање од њега не може да служи као критеријум. ³³² За Јустина се све светосавске вредности изводе из Христа Богочовека. ³³³ Коначно, у последњем поглављу свог дела, Јустин излаже светосавску философију просвете, чије је основно начело да је Богочовек и савршени Бог и савршени човек те је као такав циљ, смисао и идеал светосавске просвете. ³³⁴ Према Јустину, Свети Сава као светитељ који је узрастао у Богочовека истовремено је највећи просветитељ српског народа, јер је просвета само пројекција светости. ³³⁵

Тешко је одредити контекст ове књиге, првенствено зато што је она настајала у периоду од преко двадесет година. За разлику од Николајевих текстова насталих у периоду од средине друге па до средине четврте деценије двадесетог века, у којима је евидентно позивање на светосавски идеал као основу за изградњу југословенског друштвеног и хришћанског јединства, Јустинови текстови тешко да имају такво усмерење. То је донекле разумљиво јер текстови су настали у три различита раздобља, између два рата, током Другог светског рата, и у периоду после Другог светског рата. У првом, међуратном периоду, Јустин се користи Светим Савом не ради успостављања југословенског јединства, већ пре свега ради утврђивања ваљаног идентитета Цркве. Зато он инсистира да огрезлост епископата у национализму, као и свештенства у материјализму, може да се лечи једино светосавском усмереношћу на богочовечанске вредности и врлине, попут подвижништва. У закључку свог раног списка „Унутрашња мисија наше Цркве“ из 1923. године, Јустин тврди да Српска црква може да оствари ту мисију захваљујућу новом

³³¹ Поповић, *Светиосавље као философија животиња*, 248.

³³² Поповић, *Светиосавље као философија животиња*, 249.

³³³ Поповић, *Светиосавље као философија животиња*, 251.

³³⁴ Поповић, *Светиосавље као философија животиња*, 256.

³³⁵ Поповић, *Светиосавље као философија животиња*, 258.

лаичком, Богомољачком покрету, који је пре свега подвижнички покрет и који прати подвиге Светог Саве.³³⁶ Лично и саборно подвижништво богомољаца треба, према Јустину, да послужи као пример вишем и нижем свештенству, као и монаштву да свим срцем пригрле подвижништво.

У чланку „На вододелници култура“, који је касније послужио као основа за поглавље „Светосавска философије културе“, Јустин као да решава проблем усмерености новог друштва. Тако, као одговор на дилему да ли ново југословенско друштво треба бити окренуто према Западу или Истоку, Јустин даје пример Светог Саве, који је народну душу која се устумарала на раскрсници између два света повео путем Богочовека Христа.³³⁷ Слично Николају, Јустин својим становиштем утврђује и политичку идеју југословенства која се реализује као *tertium quid*, или „drite Raum“, између Истока и Запада, а истовремено представља и негацију како Истока, тако и Запада.³³⁸ За разлику од Николаја, за кога је у ширем културном погледу Исток био Азија, а Запад Европа, или, у ужем црквено-јуредичком погледу, Исток изједначен са Цариградском патријаршијом, а Запад са Римском столицом, Јустин остаје по овом питању недоречен. Он супротставља светосавског Богочовека европском човеку, али не помиње нешто на Истоку што би било пандан европском човеку на Западу. Можда касније развој догађаја може да нас упути шта би могао да буде источни пандан европском човеку.

Крајем двадесетих и почетком тридесетих година двадесетог века марксистичке идеје су знатно продрле на Универзитет у Београду, те 1932. године група ангажованих теолога покреће часопис студената Богословског факултета *Свeйосавље* са циљем да се одупре ширењу тих нових револуционарних идеја међу студентском омладином.³³⁹ Један од студената, Димитрије

³³⁶ Поповић, „Унутрашња мисија наше Цркве“, 290.

³³⁷ Јустин Поповић, „На вододелници култура“, у: Јустин Поповић, *Философске урвине*, Београд, 1987, 175.

³³⁸ Tanja Zimmermann, *Der Balkan zwischen Ost und West: Mediale Bilder und kulturpolitische Prägungen*, Köln: Böhlau Verlag, 2014, 8–13.

³³⁹ Јелена Грбић, „Светосавље – омен за нумен православља“, *Саборноси* 7 (2013), 145–158: 149.

Најдановић, према сопственом признању, творац је саме изведенице *свeйџосавље*.³⁴⁰ Јустин који је од почетка 1935. године доцент на Богословском факултету, у спису „Растко и савремена српска омладина“ објављеном исте године у часопису *Свeйџосавље* реагује на настанак и ширење ових идеја. Као што је у ранијем делу светосавског Богочовека супротставио европском човеку, у овом чланку светосавског Богочовека супротставља новом совјетском револуционарном човеку. Јустин упућује на Растка, односно Светог Саву као највећег револуционара у нашем народу јер се побунио, не против друштвеног и политичког устројства, већ против смрти, а у име вечног и бесмртног.³⁴¹

Крајем тридесетих година двадесетог века, поред европског хуманизма и совјетског револуционарног комунизма, још једна претња се надвила над Европом – фашизам. У својој беседи „Борба за српску душу“ изреченој 1939. године у Крагујевцу, која је касније ушла у његов чланак „О неприкосновеном величанству човека“,³⁴² Јустин наглашава да једино пратећи Светог Саву и његову веру у Христа, српски народ може да се носи са новим опасностима. У контексту конкордатске кризе,³⁴³ Јустин наглашава да као што су вођени Светим Савом однели победу над конкордатском немани, односно црном интернационалом, Срби могу да победе и комунистичку (црвену интернационалу), односно капиталистичко-фашистичку (жуту интернационалу) неман. За

³⁴⁰ Димитрије Најдановић, *Свeйџосавље и Православље*, Београд: Нова Искра, 2009, 30.

³⁴¹ Јустин Поповић, „Растко и савремена српска омладина“, *Свeйџосавље* 12 (1935). Прe-штампано и цитирано на основу *Православни благовeсник* 4, Ваљево: Манастир Пелије, Савиндан, 1995, 3.

³⁴² Поповић, „О неприкосновеном величанству човека“, 112–113.

³⁴³ Под конкордатском кризом подразумевају се догађаји који су пратили ратификацију конкордата у Скупштини Краљевине Југославије током лета 1937. године. Ратификацији конкордата, претходно потписаног у Риму 25. јула 1935. године, у Скупштини се одлучно супротставила Српска православна црква. На дан саме ратификације конкордата у Скупштини 19. јула 1937. године, Српска православна црква је позвала народ на литију, коју су власти забраниле. Тог дана избили су крвави сукоби између грађана који су учествовали у литији и полиције. Ратификација конкордата није изгласана тог дана, већ 23. јула 1937, истог дана када је умро српски патријарх Варнава Росић. Сабор СПЦ је 1. августа, 1937. године донео одлуку о екскомуникацији (изопштењу из Цркве) свих народних посланика и министара православне вере који су подржали конкордат, због чега је Влада одбацила конкордат у новембру исте године.

Јустина, папизам је отац и фашизма и комунизма и гори је од оба, јер за разлику од фашизма, који је идолатрија народа, и комунизма, који је идолатрија класе, а који уништавају своје противнике у име народа, односно у име класе, средњовековни папизам је кроз инквизицију уништавао своје противнике у име Бога. Атанасије Јевтић указује на чињеницу да је због свог ангажовања у конкордатској кризи Јустин стекао доста непријатеља међу политичарима, па и међу неким црквеним великодостојницима.³⁴⁴

С обзиром на све негативне последице конкордатске кризе, тешко је рећи да ли је Јустинова позиција према Римокатоличкој цркви у Југославији из 1939. године слична Николајевој позицији из 1935. године, према којој је инсистирање Ватикана на заштити права католика у Југославији једнако уперено против југословенског јединства и саме Католичке цркве у Југославији. Пре би се рекло да за Јустина светосавље у том периоду првенствено представља платформа за јединство и оправослављење српског народа, а не југословенски и екуменски пројекат, као што је оно било за Николаја само неколико година раније. Можда је баш зато Јустин навукао гнев политичара и неких великодостојника СПЦ који су били мишљења да се политичким уступцима хрватској страни, међу које се убраја и потписивање конкордата, чува југословенско јединство.

За разлику од ранијих времена, када је светосавље за Јустина могло да се искористи као платформа против европског хуманизма, совјетског револуционарног комунизма и римског папизма, почетком 1940-их он се позива на светосавље како би саму Српску цркву и њено свештенство упозорио на идеолошка застрањења.

У том периоду, пред сам рат, политичке партије које су заступале тзв. народну платформу, као што је случај са Димитријем Љотићем и његовом партијом „Збор“, привукле су својим програмом и идејама доста вишег и нижег свештенства. У чланку „Светосавско свештенство и политичке партије“ објављеном крајем 1940, односно почетком 1941. године, Јустин наглашава да

³⁴⁴ Атанасије Јевтић, „Кратак животопис Светог Аве Јустина“, у Свети Јустин Поповић, *Бојоносни Хришћослов*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 2007, 7–21: 12.

је духу светосавља туђ сваки клерикализам зато што он изражава жељу за световном влашћу, а тиме и за применом силе и насиља. Уколико би светосавски свештеници и првосвештеници, према Јустину, употребили насиље ради остварења својих циљева, онда би постали инквизитори и попут средњовековне Римокатоличке цркве претворили хришћанство у инквизиторство.³⁴⁵ Овде се види да Јустин користи светосавље да би осујетио политички или страначки ангажман српског свештенства.

Период током рата Јустин је провео по разним српским манастирима, а од 1942. године је требало да учествује у испитним комисијама на Богословском факултету, пошто се предавања нису одржавала. Међутим, немачке окупационе власти му то нису дозволиле.

На молбу вође четничког покрета генерала Драгољуба Драже Михаиловића, Јустин је за Светосавски конгрес одржан од 25. до 27. јануара 1944. године у селу Ба, код Љига, написао и послао своје мишљење о томе какав треба да буде однос цркве и државе у новој држави, после ослобођења Југославије. У том документу је поновио своје ставове о неспојивости светосавске културе са хуманистичким политичким вредностима на којима је планирано да буде грађена нова Југославија. Јустин је 1944. године одржао на Коларчевом народном универзитету серију предавања о светосављу школској и студентској омладини,³⁴⁶ у којима ће искристалисати свој светосавски програм до облика у којем је касније и ушао у књигу *Светосавље као философија животиња*. Материјал за *Светосавље као философију животиња* биће касније достављен владици Николају у Америку и на његову препоруку и с његовим благословом 1953. године биће штампан у библиотеци „Свечаник“ у Минхену.

Облик у којем је светосавље изложено у *Светосавској философији животиња* очишћен је од свих идеолошких примеса. Иако, пратећи Николаја, светосавље донекле схвата као платформу за

³⁴⁵ Јустин Поповић, „Светосавско свештенство и политичке партије“, *Жички благовестник*, 12 (1940), 2 (1941). Прештампано и цитирано на основу: Преподобни Отац Јустин, *Сейве и жейве*, 547–551: 550.

³⁴⁶ Јевтић, „Кратак животопис Светог Аве Јустина“, 13.

јединство југословенског народа, Јустин од њега не прави националну идеологију. Још мање је то српска национална идеологија, јер он чисти повесно сећање Срба од свега онога што није еванђелско и није учињено у славу Христову. Јустин у Светом Сави и светосављу као философији живота и начина живљења отеловљује историјску реализацију православног хришћанства, које је, према његовом мишљењу, једино очувало неокрњен лик Христа. Слично Светом Сави, који је, пишући житије свога оца Симеона, покушао заправо да покаже да је идеал светитељства остварив и у оквиру његовог сопственог народа, Јустин даје Светог Саву за узор и модел, који је био праћен кроз историју и који српски народ опет треба да прати. Међутим, предлагање светосавља или светосавског програма као обрасца који српски народ треба да следи, није и сугерисање партикуларистичког пројекта који има утемељење и смисао једино у српском повесном искуству. Баш напротив, изједначујући светосавље са богочовечанском философијом или философијом по Христу, Јустин га чини универзалним програмом. У својој *Светосавској философији живој* Јустин примењује универзална решења када свет изједначава са богојављењем, човека са богослужењем, прогрес са победом над смрћу и вечним животом, културу са достизањем Богочовека као највише вредности и критеријума, друштво са Црквом и Богочовеком, а просвету, односно просветитељство, са светитељством. Подвижничка начела и еванђелске врлине, који су универзални за Јустина, постају средства за остварење светосавског идеала у свим сегментима друштвеног живота. Позивајући се на примере из повесног сећања, Јустин указује на конкретне историјске ситуације у којима су се примењивала та универзална хришћанска начела. Светосавље, постављено као универзална хришћанска философија са практичним историјским примерима њене реализације, служи Јустину као огледало за постојеће стање у југословенском друштву и Српској цркви. Светосавље, према томе, јесте идеални, односно пројектовани модел или слика која нема значај само за тадашњу Српску цркву, већ и за југословенско друштво у целини. Светосавље се представља унутар саме Цркве као модел како би она требало до функционише, али истовремено служи друштву као модел идеално постављене заједнице.

10. Закључак

Међуратни период се свакако може сматрати најкреативнијим у историји српске религијске филозофије и теологије. Та креативност је условљена како друштвеним и политичким приликама тога времена, од којих су свакако најзначајнија два велика рата са катастрофалним последицама, као и стварање велике државе јужнословенских народа, тако и унутарцрквеним приликама, на глобалном, европском и локалном нивоу. Николај Велимировић и Јустин Поповић, учитељ и ученик, који делима као интелектуални горостаси стоје у том времену, кроз своје радове покушали су да дају одговоре на сва актуелна горућа питања. За њих као религијске мислиоце и свештенмонахе прво питање је: „Шта је Црква или по чему је Црква – Црква, и на који се начин она пројављује у времену?“. Затим, за њих као ангазоване европске интелектуалце, следеће питање је: „Шта је Европа, и Европа која је била поприште два крвава рата?“. И, за њих, као националне прегаоце и државне службенике новоустановљене државе Јужних Словена, треће питање је: „На којим принципима треба градити нову државу?“. Питање идентитета Цркве пред њих искрсава свом својом жестином, јер показује да су идентитетски основи на којима се градила еклесијалност, односно „црквеност“ српске цркве, али и осталих православних и неправославних, европских цркава, почели да се урушавају. Тако су ослобођење и национална еманципација за које се Српска црква свесрдно залагала постали сметња њеном идентитету. Када су се, некада разбацане, јурисдикције Српске цркве нашле под институционалним окриљем Београдске патријаршије, постало је више него јасно да национална идеја и национализам не само да не могу да буду идентитетски стуб такве Цркве, већ да су као врста партикуларизма дубоко супротстављени самој универзалној природи Цркве. Иако је добар, ослободилачки национализам југословенских народа донео ослобођење и уједињење тих народа, национализам и империјалистичке претензије европских народа су истовремено довеле до Великог рата. Зато оба аутора устају против српског национализма као идентитетског темеља

Српске цркве и европских национализовама који су последица дехристијанизације Европе. Слици Европе коју конструишу, заснивајући је на индивидуализму, рационализму и хуманизму, супротстављају слику Цркве засновану на новим идентитетским темељима, саборности, живом или љубавном сазнању и личности Богочовека. Свесни да идентитетски темељи Цркве не могу да се граде по средњовековним обрасцима, попут јерархије, али ни оним нововековним који заступају народни принцип власти, Николај и Јустин слику Цркве граде искључиво на христолошком материјалу. На тај начин Христос – Свечовек и Богочовек постаје основно начело и идентитетски темељ Цркве, који јој и омогућава да очува идентитет упркос променама, или боље речено, у складу са њима. Тиме се с једне стране признаје стална и непроменљива природа Цркве, јер је у њеној основи као глава и центар њеног јединства непроменљиви и вечни Бог, односно Богочовек, а с друге стране, њена стална променљивост, условљена општењем њених чланова како са Христом тако и међусобно. За разлику од Цркве, која свој идентитет налази у Христу, Европа га тражи у супротстављености Христу. На друштвеном нивоу, вера у Христа је у Европи замењена вером у политику, затим вером у науку, да би се на крају свела на веру у друштвене покрете, попут радништва, и друштвену правду. На религијском нивоу, ауторитет Христа је замењен ауторитетом римског папе, затим је ауторитет разума поводом вере код сваког протестанта заменио ауторитет папске власти, да би на крају, у једном секуларном друштву, идолопоклонство класи – комунизам или идолопоклонство нацији – фашизам заменио сваки религијски ауторитет. Пратећи ова два закључка, утемељеност Цркве на Христу Богочовеку и утемељеност Европе на хуманистичким вредностима, Николај и Јустин обликују идеју светосавља, која истовремено представља и ревизију постојеће историје. Свети Сава и његово дело као главни ослонац повесног сећања српског народа током неколико векова под страним влашћу чине основу овог пројекта преобликовања југословенске нације као заједнице засноване на сличности језика – у заједницу засновану на вери и сећању. Истовремено, светосавље постаје принцип обнављања црквености Српске цркве, не

сходно начелима националне еманципације, већ на еванђелским и подвижничким основама. Светосавље у делима ове двојице аутора постаје практичан и, у границама времена и простора, реализован црквени и национални принцип, односно идеализован модел из прошлости, универзално представљен као будућа жељена слика југословенског друштва устројеног на хришћанским начелима. Светосавље је на тај начин врста есхатолошког циља којем југословенска држава и друштво, изједначени се Црквом на тим просторима, треба да теже. Иако је Свети Сава пример из народне повести, светосавље је лишено сваке националне примесе која није претходно еванђелски утврђена и потврђена. Национална историја се редукује на места историјског сећања која носе искључиво хришћански етос и постаје врста свете историје, јер је светост основни принцип којим се мере догађаји. За разлику од Николаја, који донекле признаје важност и нижим облицима друштвене ангажованости на путу ка светости, као што су народни хероизам, или генијалност црквених великодостојника да Цркву повежу са државом у свим сферама јавног живота, Јустин инсистира на подвижништву као једином критеријуму личног и саборног деловања. Како појединци, тако и целокупно друштво треба да се воде стицањем хришћанских, или светих врлина, чиме постају чланови Цркве, односно удови Тела Христовог. Светосавље се тиме разводи од националног начела, јер се његов центар не смешта у биће народа и његову историју, већ тачку свог ослонца тражи у трансцендентом, иступајући из историје у есхатологију. Веза са националним заснована је у оној мери у којој је есхатолошко опредељење доминирало историјом. Светосавље, међутим, ни код Николаја ни код Јустина не прераста у неки апстрактни принцип или елитистички подухват, већ се реализује у конкретним црквеним заједницама. Сама чињеница да су обојица аутора подржавали Богомољачки покрет и сматрали га светосавским, баш због његовог подвижничког духа и усмерености на хришћанске врлине, док га је у исто време већина вишег и нижег свештенства оптуживала за увођење нових пракси, говори о стању у тадашњој Српској цркви. Светосавље је зато било понуђено и као средство, али и као пројектовани национални циљ. Са кризом југословенске

националне идеје и превирањима, како у цркви тако и у држави, пред сам Други светски рат, светосавље све више постаје унутар-црквени принцип, а све мање општедруштвени. Међутим, без обзира на даљи развој, као интелектуални пројекат широко замишљен у међуратном периоду, светосавље је свакако једна од најкреативнијих и најимпресивнијих хришћанских филозофија насталих у Европи у XX веку.

IV ЈУСТИН КАО БОГОСЛОВ СИНТЕЗЕ

Јустиново дело представља не само споменик свог времена, већ предивну нит у тканини православног догматског предања. Оно што првенствено одликује његово дело је – синтетичност. Та синтетичност није пуки еклектизам, већ дубоко промишљање живота и света на основу претходног црквеног искуства, али и надопуњавање тог искуства сопственим увидима заснованим на духовном опиту. Иако често писано академским језиком, Јустиново дело не подлеже академским правилима која индивидуалну креативност и оригиналност стављају у први план. Међутим, то не значи да његово дело није оригинално, јер због утемељености у саборном предању које се сматра увек новим, и оно се као лично-саборни израз може сматрати оригиналним и увек актуелним. Његово дело није полемички искључиво, једнозначно, реформаторско; нема у њему оштрих резова и површне критичности, већ је предањско, помирљиво и свезначно, засновано на расту и развоју. Као што су за Јустина *Жиџија Светијих* само наставак *Дела айосџолских*, а *Дела айосџолска* наставак дела Христових,³⁴⁷ тако и Јустин своје дело саображава делима својих претходника, као што је владика Николај, савременика богослова и филозофа, као што су Павле Флоренски или Георгије Флоровски, затим делима и учењима Светих отаца, укључујући ту Макарија Египатског, Исака Сиријског и Јована Златоустог, и Христових апостола, од којих су први Павле и Јован, све до учења самог Христа. Међутим, за Јустина врхунац није Христово

³⁴⁷ Јустин Поповић, „Са свима Светима: Предговор и поговор *Жиџијама Светијих*“ у: Свети Јустин Нови Ђелијски, *Човек и Бојочовек*, Ваљево: Ђелије, 2018, 57–75: 62.

учење, већ Христова богочовечанска личност.³⁴⁸ Према томе, свако учење које се саображава учењу Христа и његове Цркве налази своје место у Јустиновом делу.

Због своје синтетичке природе, Јустиново дело представља веома важан богословски и филозофски споменик који јасно указује на струјања које су постојала у православној теолошкој и филозофској мисли XX века. Постоје три извора на основу којих бисмо могли да реконструирамо модерну православну мисао, а који су такође присутни у самој мисли аве Јустина.³⁴⁹ Први извор је западна римокатоличка и протестантска теологија, која је, почев од 18. века и отварања Русије Петра Великог према западу, ушла у образовне програме православних богословија и академија, прво у Русији, а затим преко руског утицаја и на Балкану. Овај амалгам римокатоличко-протестантске теологије, усвојен и донекле прилагођен православном етосу, с почетка XX века представљао је неку врсту школске теологије. Други извор модерне православне мисли је руска религијска ренесанса, односно руска религијска филозофија. Многи теолошки појмови данас присутни у православној мисли потичу из тог извора. Тако, идеја о личности, која се данас најчешће повезује са атинском школом 1970-их година и њеним најпознатијим представницима, митрополитом пергамским Јованом Зизиуласом и Христом Јанарасом,³⁵⁰ може се пратити уназад до Николаја Берђајева и Владимира Лоског,³⁵¹ па чак и до Владимира Соловјова, ако се извор модерне идеје о личности тражи

³⁴⁸ Јустин Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, у: Свети Јустин Поповић, *Бојоносни Христослов*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 2007, 58.

³⁴⁹ У овом делу се ослањам на аргументацију изнету у: Vladimir Cvetković, ‘New Wine and Old Wineskins: St Justin Popović on Theological Terminology’, у: Любомир Тенекеджиев (ур.), *Дојмай и терминологија в православнаија християнска традиција*, УИ „Св. Климент Охридски“, 2014, 235–247.

³⁵⁰ John N. D. Zizioulas, ‘Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood’, *Scottish Journal of Theology* 28/5 (1975), 401–447; Id. *Being as Communion*, Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press 1993, 27–65. Christos Yannaras, *Elements of Faith*, Edinburgh: T&T Clark 1991, 26–31, 42–45; *Person and Eros*, Brookline, MA: H.C. Press 2008.

³⁵¹ Nicholas Berdyaev, *Slavery and Freedom*, New York: Charles Scribner’s Son 1944, 20–58. Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God*, Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 1974, 111–123.

у његовој идеји Богочовека.³⁵² Слично томе, зачеци Зизиуласове евхаристијске еклисиологије³⁵³ и учења о католичности Јована Мајендорфа³⁵⁴ могу се наћи не само код Николаја Афанасијева,³⁵⁵ већ и много раније, у философији свејединства Владимира Соловјова и идеји соборности Алексеја Хомјакова.³⁵⁶ Штавише, антрополошка апофатика митрополита Калиста Вера³⁵⁷ може се лако пратити уназад до теолошке апофатике Владимира Лоског,³⁵⁸ или пак до учења Павла Флоренског и Владимира Соловјова о интегралном или целовитом сазнању.³⁵⁹ Ослањајући се на савремени немачки идеализам и посебно на Фридриха Шеллинга, аутори као што су Алексеј Хомјаков, Иван Кирејевски и Владимир Соловјов развили су идеје Богочовештва, саборности и интегралног знања као реакцију на западни хуманизам, индивидуализам и рационализам.

Трећи извор је богато патристичко наслеђе Цркве које су православни теолози поново открили током двадесетог века. Наслеђе црквених отаца као важан извор православне богословске и филозофске мисли постало је доминантна теолошка инспирација у другој половини двадесетог века. Многи појмови

³⁵² Vladimir Solovyov, *Lectures on Godmanhood*, San Rafael, CA: Semantron,²2007 ('1947).

³⁵³ John N. D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church. The Unity of the Church in the Divine Eucharist and Bishop in the First Three Centuries*, Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 2001; Id., *Being as Communion*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1993, 143–170.

³⁵⁴ John Meyendorff, *Catholicity and the Church*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1983, 7–13.

³⁵⁵ Nikolai Afanasiev, 'The Church which Presides in Love,' у: John Meyendorff (ed.), *The Primacy of Peter*, Bedfordshire: The Faith Press, ²1973 ('1963), 57–110.

³⁵⁶ Владимир С. Соловьев, „Мифологический процесс в древнем язычестве“, у: В. С. Соловьев. *Полное собрание сочинений и ѳисем в 20 ѳомах* [ПСС], Москва 2000/2001, Том 3, 34. Види такође *La Sophia* у: ПСС, Том. 2, 90–91; „Философские начала цельного знания“, у: ПСС, Том 2, 253; „Критика отвлеченных начал“, у: ПСС, Том 3, 277. Alexei S. Khomiakov, *L'Église latine et le Protestantisme au point de vue de l'Église d'orient*, Lausanne et Vevey, B. Benda, 1872.

³⁵⁷ Kallistos Ware, 'The Mystery of the Human Person,' *Sobornost incorporating Eastern Churches Review*, 3/1 (1981), 63–9; Id. 'The Human Person as an Icon of the Trinity,' *Sobornost incorporating Eastern Churches Review*, 8/2 (1986), 6–23.

³⁵⁸ Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, 23–43.

³⁵⁹ Павел Флоренский, *Сѳоли и уѳвержение Исѳины*, Москва: Правда, 1992, Том 1, 143–155; Владимир С. Соловьев, „Философские начала цельного знания“, у: ПСС, Том 2.

које су оци Цркве сковали или преузели из раније филозофске традиције и прилагодили својим потребама, као што је обожење, ипостас, предање, домострој или дејства (енергије), поново откривају и употребљавају савремени православни теолози са двоструком сврхом: да пониште спољашњу, западну филозофску и теолошку доминацију, и да кроз повратак оцима поново открију оно што Георгије Флоровски назива изгубљеним умом Цркве. „Повратак оцима“ православне теологије, како га је замислио сам Флоровски, требало је да буде и развод од модерних западних теолошких и филозофских традиција које је некритички преузело православно богословље, али и поновно зближавање са западним хришћанима на новој екуменској платформи која као темељ има заједничка искуства ране Цркве.

На примеру Јустинове богословске синтезе, показаћемо како он, као млади богослов, постојеће теолошке идеје с почетка двадесетог века, које порекло имају у руској религијској ренесанси, односно филозофији, која извире из дела Достојевског, саображава идејама које налази код Светих отаца, истовремено покушавајући да сузбије утицај римокатоличко-протестантског метода који доминира школском православном теологијом.

У наредним редовима анализираћемо неколико идеја које Јустин директно или индиректно преузима из руске религијске филозофије, као што је идеја интегралног или „живог“ сазнања, идеја свејединства, која ја у његовој мисли неодвојива од идеје саборности, идеја богочовештва, односно Богочовека, која је опет неодвојива код њега од идеје личности. При томе, почећемо од идеје личности, јер она доминира његовим раним радовима. Пре него пређемо на саму Јустинову употребу ових идеја, важно је упутити на историјски контекст у којем су ове идеје руске религијске филозофије настале, у којем се оне користе, и у којем се, услед критичког преиспитивања, донекле и одбацују.

1. Руска религијска филозофија и неопатристичка синтеза

Руска религијска ренесанса, која би се могла описати као обнова начела хришћанског учења, настаје током деветнаестог века, прво у делима значајних руских писаца, Николаја Гогоља, Фјодора Достојевског и Лава Толстоја, а затим своје филозофско уобличење налази у делу Владимира Соловјова и његових идејних наследника.³⁶⁰ Као филозофски правац, руска религијска ренесанса достиже свој врхунац у првим деценијама 20. века, захваљујући младим религијским мислиоцима попут оца Павла Флоренског, оца Сергеја Булгакова, Николаја Берђајева и других.³⁶¹ Основна питања руске религијске филозофије су дефинисана тако да одговоре на противречности које су постојале у руском друштву од 19. века. Реформе Петра Великог (1682–1725) којима је Русија не само отворена утицају западне културе, већ су и људи приморани да науштрб своје националне традиције прихвате вредности западне културе, изазвале су социјалне, економске и политичке тензије у руском друштву. Просветитељство у Русији је достигло свој врхунац у време владавине Катарине Велике (1729–1796), што је донекле утицало да теме које су се тичале националног и религијског идентитета Русије и дефинисања њеног места у Европи избију у први план.³⁶²

Фјодор Михајлович Достојевски (1821–1881) кога многи сматрају родоначелником религијске ренесансе идентификовао је главне теме свог времена као религијске. Према Флоровском, Достојевски је сматрао да је криза руског друштва проузрокована сукобом вере и неверја. При томе неверје или атеизам је, како запажа Георгије Флоровски, и сам религијски феномен или религијска опција која стреми крајњој негацији, попут неке

³⁶⁰ Овде се ослањам на резултате истраживања изнете у: Vladimir Cvetković, 'Abba Justin Popović, un théologien de synthèse', *Istina*, 61 (2011), 47–62.

³⁶¹ Paul Valliere, 'The Russian Religious Thought and the Future of Orthodox Theology', *St Vladimir's Theological Quarterly* 45/3 (2001), 227–241; 227–228.

³⁶² Nicolas Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, London: Darton, Longman, and Todd, 1963, 10.

врсте обрнуте религије.³⁶³ Према Достојевском, највећа људска достигнућа али и највећи падови последица су употребе, односно злоупотребе људске слободе. Криза друштва се огледа у томе што су кохезиони фактори, који су заменили некад постојеће духовно јединство, постале идеје које прете људској слободи. За Достојевског, једино заједница изграђена на љубави и братству, која постоји у Цркви (тима мислећи на Православну цркву), може бити решење за људске проблеме.

Владимир Соловјов (1853–1900) се може сматрати мислиоцем који је одредио основне филозофске појмове новог религијског покрета. Према Николају Зернову, као славенофил, Соловјов је веровао у посебну мисију Русије у „проналажењу синтезе између Истока, са својим пантеизмом, и Запада, са својим еманципованим човеком који је изгубио осећај за Божанско“.³⁶⁴ Он је сматрао да јединство Цркве треба да се успостави не око Руске цркве, већ око Цркве Рима, јер за њега апстрактно питање значаја централне власти у Цркви постаје конкретно историјско питање с обзиром на значај Римске цркве.³⁶⁵ Екуменски задатак је према Соловјову „да се учини видљивом манифестација Цркве у складу са њеном правом природом“. Јединство две цркве већ постоји у Христу и у Светом духу, али мора бити „остварено и кроз наше акције“, да би поновно уједињење две црквене заједнице постало видљиво.³⁶⁶ Политичка идеја уједињења има свој метафизички пандан у идеји „свејединства“.

Соловјов развија идеју по којој је целокупна творевина свеобухватни и јединствени организам који се, оживљен једним духом, креће ка јасно одређеном циљу. Према томе, цео космос је живи организам, који божанска моћ прожима и повезује га са Богом „превазилазећи непријатељску раздјељеност, слободно и у

³⁶³ George Florovsky, 'The Quest for Religion in 19th Century Russian Literature', у: George Florovsky, *Theology and Literature*, Vol. II of Collected Works of G. Florovsky, Belmont MA, 1998, 14.

³⁶⁴ Nicholas Zernov, *Three Russian Prophets*, London: SCM Press 1944, 123

³⁶⁵ Semen L. Frank (ed.), *A Soloviev Anthology*, London: SCM Press 1950, 85.

³⁶⁶ Chrysostom Frank, 'The Problem of Church Unity in the Life and Thought of Vladimir Soloviev', *St. Vladimir's Theological Quarterly* 36/3 (1992), 189–215, 205–206.

љубави спајајући све у свеобухватно хармонично јединство“.³⁶⁷ Конкретни носилац тог „свејединства“ је, према Соловјову, „Софија“ или Премудрост Божија. Софија заузима централно место у Соловјовљевим делима *Предавања о Богочовеку* (1878) и *Русија и Универзална Црква* (објављено на француском, у Паризу, 1889. године). За Соловјова Софија је истовремено јединство Божије суштине, на основу које су три Божанске личности једносушне, и јединство на основу којег из хаоса настаје космос, као поредак. Као што примећује Ендрју Лаут (Andrew Louth), два комплементарна аспекта Софије као Божанске премудрости, створени и нестворени, чине Бога и творевину суштински нераздвојивим.³⁶⁸ Према мишљењу Роберта Слезинског (Robert Slesinski), основна идеја на којој се заснива Соловјовљева софиологија није идеја Софије као Премудрости Божије, већ је то идеја богочовека.³⁶⁹ У идеји богочовештва се остварује на најбољи начин сама идеја свејединства, јер се Логос Божији оваплоћује у лику Исуса Христа да би постао „активни принцип јединства“.³⁷⁰ Зато је, према Соловјову, циљ и сврха оваплоћења Христовог – прожимање човечанства „одуховљеном плоти Богочовека“, да би се целокупна творевина ујединила у једном „универзалном Богочовечанском (теандричком) организму“.³⁷¹ Лаут примећује да сама идеја богочовештва, сагледана у оквиру софиолошког пројекта, крије унутрашњу противуречност, јер није јасно која се Софија оваплоћује нестворена или створена, јер је остварење богочовештва подједнако и испуњење сврхе космоса (створена Софија) и уједињење Бога и створеног космоса (нестворена Софија).³⁷²

Соловјов сматра да је и свејединство целокупног створеног поретка онтолошки предуслов сваке врсте сазнања. Он додатно

³⁶⁷ Frank, *A Soloviev Anthology*, 11

³⁶⁸ Andrew Louth, 'Wisdom and the Russians', у: Stephan C. Barton (ed.), *Where Shall Wisdom be Found?* Edinburgh: T&T Clark, 1999, 169–181, 173.

³⁶⁹ Robert Slesinski, 'The Relationship between God and Man in Russian Religious Philosophy from Florensky to Frank', *St Vladimir's Theological Quarterly*, 36, 3 (1992), 217–235, 219.

³⁷⁰ Vladimir Soloviev, *God, Man and the Church: The Spiritual Foundation of Life*, Cambridge: James Clarke and Co. Ltd. 1974, 103.

³⁷¹ Soloviev, *God, Man and the Church*, 134–136.

³⁷² Louth, 'Wisdom and the Russians', 174.

развија идеју целовитог, односно интегралног сазнања, коју су уобличили славенофили Иван Киријевски и Алексеј Хомјаков као противтежу апстрактно-логичким рационалистичким системима мишљења који су сматрани типично западним производом. Интегрално сазнање се, према Соловјову, заснива на узајамном дејству разума, воље и вере.

Идеју живог или интегралног сазнања посебно ће развити Соловјовљев интелектуални наследник и један од значајних мислилаца руске религиознае филозофије Павле Флоренски (1882–1937). Живо или интегрално сазнање према Флоренском није ништа друго до изданак оне исте основне чежња да се продре у дубине стварности и сазнају њене унутрашње тајне.³⁷³ Флоренски сматра сазнање аутентичним наставком субјекта и аутентичним јединством субјектових енергија са енергијама сазнате стварности:³⁷⁴

„Несумњиво, конкретна мисао јесте *лична* мисао, не мисао *уопште*, која претендује да постоји изван свог субјекта, већ мисао која се карактеристично односи на дати објекат са *дшним* субјектом. Мишљење је непрестана синтеза онога који сазнаје са оним што се сазнаје и, према томе, дубоко и скроз прожето енергијама личности која сазнаје.“³⁷⁵

Флоренски наставља тврдећи да сазнање као такво не може бити апстрактно, безбојно и безлично „сазнање уопште“, пошто је конкретна личност та која пажљиво прима залихе стварности. Може се закључити да појмови богочовештва, софиологије, свејединства, интегралног сазнања, саборности, представљају основне појмови руске религијске филозофије, који се у већој или мањој мери могу наћи код свих њених представника, од Соловјова до Сергија Булгакова и Николаја Берђајева.

³⁷³ Павел А. Флоренский, „Общечеловеческие корни идеализма“, *Богословский вестник* 1: 2–3, (1909), 284–297, 409–423, 420.

³⁷⁴ John Tkachuk, ‘Love from Knowledge: an introduction to Father Pavel Florensky’, *St Vladimir’s Theological Quarterly*, 44, 3–4 (2000), 329–342, 337–342.

³⁷⁵ Павел А. Флоренский, „Разум и диалектика“, *Богословский вестник* 3, 9 (1914), 96. Српски превод под насловом „Ум и дијалектика“ доступан у Павле Флоренски, *Смисао идеализма* (прев. Илија Марић), Београд: Плато, 2000, 44.

Октобарска револуција 1917. године ће као директну последицу имати велике сеобе руског становништва, укључујући и велики број интелектуалаца. Једна од највећих сеоба интелектуалаца у новијој историји човечанства десила се двадесетих година прошлог века када се велики број руских мислилаца, филозофа и богослова избеглих из Русије због комунистичке револуције и насилне промене режима обрео у градовима диљем Европе, од Софије, Београда и Прага до Париза и Оксфорда. Руски мислиоци, многи од њих већ професори универзитета, често су у новим срединама наилазили на добар пријем, а њихове идеје су постајале саставни део интелектуалних миљеа нових средина. Најпознатија и по свом утицају неоспорно најзначајнија група руских мислилаца у емиграцији је она окупљена око новооснованог Православног богословског института Светог Сергија у Паризу. Поред Сергија Булгакова, Георгија Флоровског, Антона Карташева, Василија Зењковског, овој групи можемо прикључити и Владимира Лоског и Николаја Берђајева, иако нису имали директне везе са Институтом.

Руски мислиоци, као ангажовани интелектуалци, покушали су да и у новим срединама дају свој допринос постпросветитељској дебати.³⁷⁶ За њих као религијске мислиоце један од највећих проблема са којим се сусреће не само руско, већ и остала европска друштва, биће нарастајући секуларизам, као плод традиције просветитељства. Ако је и било сагласја о дијагнози болести друштва, дебата се повела о начину терапије и излечења од друштвених проблема. Према Џону Мајендорфу (John Meyendorff), руски религијски мислиоци су сматрали да је превазилажење раздвојености хришћанског и нехришћанског света могуће посредством једног новог идејног система који ће бити заснован на синтези хришћанске и савремене филозофије, какав је у своје време направио Ориген између Библије и владајуће платонистичке филозофије.³⁷⁷ Један други студент са Института Светог

³⁷⁶ Robert Slesinski, 'The Relevance of the Russian Religious Philosophy to the World Today', *St Vladimir's Theological Quarterly*, 40, 3 (1996), 207–211, 209.

³⁷⁷ John Meyendorff, 'Creation in the History of Orthodox Theology', *St Vladimir's Theological Quarterly*, 27 (1983), 27–37, 30.

Сергија, Александар Шмеман, сведочи да, иако је било сагласја међу колегама са Института да оружје у борби против секуларизације буде православна теологија, и то не она које је робовала „западном ропству“, проблем је настао када је требало одредити односе ове нове теологије како према светоотачкој филозофији тако и према модерној западној филозофији. Једна група мислилаца предвођених Сергијем Булгаковим је према Шмемановим речима сматрала да:

„Православно богословље мора да задржи своје светоотачке темеље, али такође мора да иде и 'даље' од Отаца, ако жели да одговори на нову ситуацију створену вековима филозофског развоја. И у овој новој синтези или реконструкцији, западна филозофска традиција (извор и мајка руске 'религијске филозофије' осамнаестог и деветнаестог века), треба, уместо хеленске филозофије, да теологију снабде идејним оквиром.“³⁷⁸

На другој страни се нашао Георгије Флоровски који се, као заступник једног у Цркви крштеног хеленизма, противио критичкој реevaluацији Светих отаца, којом би се отишло „даље“ од њих. Флоровски управо нуди као свој модел решења „повратак“ или, боље рећи „напредак“, ка Светим оцима као аутентичним сведоцима Богооткривене Истине. Према Флоровском, „хеленизам у Цркви као да је овековечен, уведен у само ткиво црквености, као вечна категорија црквенога постојања“ и према томе „руски богословски мисао још мора да прође најстрожу школу хришћанског хеленизма“.³⁷⁹ Свој пројекат „повратка Светим оцима“ Флоровски дефинише као „неопатристичку синтезу“ која:

„треба да буде више од саме збирка светоотачких изрека или изјава: она стварно мора да буде синтеза: креативно преиспитивање оних сазнања која су дарована светим људима старине. Она мора бити светотачка, верна духу и визији Отаца, *ad mentem Patrum*. Ипак, она такође мора да буде неопатристичка,

³⁷⁸ Alexander Schmemmann, 'Russian theology: 1920–1972. An Introductory Survey', *St Vladimir's Theological Quarterly*, 16, 4 (1972), 172–194, 178.

³⁷⁹ Георгије В. Флоровски, *Путиevi руској бојословља*, Подгорица: ЦИД, 1997, 544.

јер треба да се односи на ново доба, са његовим проблемима и питањима.³⁸⁰

Концептуално неслагање између ове две групације у вези са начином на који треба дефинисати православно богословље новог „кључа“, често је приказивано као идејни сукоб између Булгакова и Флоровског. Идеје Булгакова, од оних софиолошких до екуменских (нпр. идеја о међуопштењу – *intercommunion*), наилазиле су на критику Флоровског. Флоровски је покушавао да те ставове побије уз помоћ учења Светих отаца, сматрајући да су они, попут обновљених античких јереси, страни предању Цркве.³⁸¹

Овом дебатом ће се поставити јасна линија раздвајања између руске религијске филозофије и неопатристичке синтезе и нико више из париских кругова неће поћи у правцу мирења ставова ова два идејна покрета. То опет не значи да оба идејна покрета нису могла да коегзистирају у једном мисаоном систему и да богословске тенденције које су пропагирале повратак на ауторитет отаца Цркве морају поћи смером који је противан рецепцији руске религијске филозофије.

У Јустиновом делу су идеје руске религијске филозофије успешно помирене са светоотачком традицијом и у великој мери утврђене у њој. Јустин је један од засигурно највећих баштиника руске религијске традиције с почетка двадесетог века. Његово дело извире из Достојевског, у коме Јустин види пророка новог времена и назива га још и тринаестим апостолом. Јустин посебно користи Достојевског у критици наслеђа просветитељског рационализма и „разоваплоћене“ европске цивилизације. Поред тога, Јустин прихвата и остале филозофијом уобличене идеје руске религијске ренесансе. Начини на које се Јустин сусреће се тим идејама су многобројни: од његовог боравка у Русији, студија у Оксфорду, преко рада у богословијама у Сремским Карловцима и Битољу, па до доласка на Београдски универзитет. Све ове средине су биле погодне да се, што кроз писану што кроз

³⁸⁰ Andrew Blane (ed.), *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, Crestwood, NY: 1993, 154.

³⁸¹ Видети студију Alexis Klimoff, 'Florovsky and Sophiological Controversy', *St. Vladimir Theological Quarterly* 49 (2005), 67–100.

живу реч, ава Јустин упозна са основним поставкама руске религијске ренесансе.³⁸² Са друге стране, и узроци Јустиног повратка ауторитету отаца Цркве могу бити многобројни, али је сигурно један од путева ка Светим оцима, како то добро показује Богдан Лубардић, кроз саму рецепцију руске религијске мисли. Тако, неофилокалијска духовност Серафима Саровског, Пајсија Величковског, Теофана Затворника и духовника оптинских,³⁸³ која је такође надахњивала и Достојевског, Јустиновог великог узора, као и жива реч митрополита Антонија Храповицког и осталих руских богослова у Србији, који су неговали најдубље поштовање према светоотачкој традицији,³⁸⁴ инспиришу и Јустина да утемељење својих богословских идеја потражи у делима Светих отаца. Томе треба додати, на шта Лубардић изванредно указује, и утицај друге генерације трактаријанског односно оксфордског покрета представљеног у ликовима Едварда Пјусиа (Edward Pusey), Џона Кибла (John Keble), Џона Хенрија Њумана (John Henry Newman) и других, који је извршен на младог Јустина током његовог боравка у Оксфорду.³⁸⁵ У сваком случају, из Јустиновог дела се може јасно видети да начин његовог приласка Светим оцима, упућује на то да он жели да у њима нађе одговоре на савремене филозофске и егзистенцијалне проблеме.

Овај дуги увод имао је за циљ да покаже које су то идеје са којима се отац Јустин сусреће и у даљем тексту ћемо показати како их без остатака „крштава“ у светоотачкој црквеној традицији, без опасности да га оне одведу на странпутицу догматизма. Једна од првих идеја са којом се сусрео на свом путу је – идеја личности.

³⁸² О путевима рецепције руске религијске филозофије код Јустина видети исцрпну студију Богдана Лубардића, *Јустин Поповић и Русија: њујеве рецепције руске филозофије*, Нови Сад: Беседа, 2009.

³⁸³ Лубардић, *Јустин Поповић и Русија*, 109.

³⁸⁴ Јустин Поповић, „Тајна личности Митрополита Антонија и његов значај за православно словенство“, *Богословље* 14/1 (1939), 40–53. Прештампано у и цитирано на основу: Преподобни Отац Јустин, *Сейве и жетиве: чланици и мањи сииси* (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 20), Београд: Наследници Оца Јустина и манастир Ђелије код Ваљева, 2007, 357–372: 359.

³⁸⁵ Богдан Лубардић, „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, у Б. Шијаковић (уред.), *Српска теологија у двадесетом веку – исцртавајући проблеми и резултати*, том 10, ПБФ БУ, Београд 2011, 75–197.

2. Личност

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.³⁸⁶ Као што је поменуто у уводу, питање личности се данас често везује за новије православне мислиоце израсле из такозване Атинске школе 1970-их, као што су Јован Зизиулас и Христо Јанарас. Дубља историјска рецепција ове теме одводи даље у прошлост, до руске емиграције и то пре свих до Николаја Берђајева, 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.³⁸⁷ При прављењу овог историјског лука који повезује Париску школу 1930-их са Атинском школом 1970-их, често се превиђа да 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 Думитруа Станилоја и Јустина Поповића, и да њихово интересовање за тему личности није настало под ексклузивним утицајем руске емиграције, премда, код Јустина није лишено подстицаја из домена одговарајућих идеја руске емиграције.

³⁸⁶ У овом делу делимично пратим аргументацију изнету у: Владимир Цветковић, „Свети Јустин Нови о тајни личности“, *Теолишкон* 2 (2013), 161–181.

³⁸⁷ Треба свакако нагласити да у делима Владимира Соловјова и Павла Флоренског постоји изобиље персоналистичких елемената, који су могли надахнути потоњу руску духовну, богословску и научну емиграцију. Али услед оптужби за софијанистичка застрахења, 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 мислилаца и неопатристичких богослова добија на значају, говоре следеће студије: Богдан Лубардић, „Преписка Јустина Поповића и Георгија Флоровског – прилог разумевању рецепције главних идеја Солевјова у међуратном периоду у Србији“, у: Ирина Деретић (прир.), *Историја српске филозофије* II, Београд: Evro-Giunti, 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.

У наредним редовима дотаћи ћемо се питања личности у Јустиновом делу, и покушаћемо да расветлимо неке од аспеката ове, за српског светитеља веома важне, теме. Да личност није помоћни појам у обимном делу Светог Јустина Новог, нити да је интересовање за њу пробуђено рецепцијом мисли искључиво руске богословске емиграције,³⁸⁸ 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 ограничићемо 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 *Дојмайџике*, 1935. године.

У делу *Философија и религија Ф. М. Достојевској*, оксфордској дисертацији из 1919. године, касније објављеној у српском преводу у наставцима у часопису *Хришћански живои* за 1922. и 1923. годину,³⁸⁹ млади Јустин сагледава појам личности као основни

³⁸⁸ Неприписивање базичног утицаја руске богословске емиграције на учење о личности оца Јустина Поповића, наравно, не значи оспоравање темељног утицаја модерног руског богословља, и посебно оца Павла Флоренског, чији *Сиуб и ѿврђају Исцине* млади Јустин чита врло рано, током свог оксфордског периода (1917–1918), што се може видети у његовом покушају да у својој тези *Религија и философија Ф. М. Достојевској*, и не само у њој, примени елементе персоналистичке хришћанске философе Флоренске. Упореди Јустин Поповић, *Достојевски о Европи и Словенцију*, Београд: Просвета, 1981, 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: ПФФ БУ, 2010, 66–165, као и оглед Димитрија Трибушњег, „Тајна присуства: увод у онтологију преподобног Јустина Ђелиског“, *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).

³⁸⁹ *Хришћански живои* од бр. 2 (1922) до бр. 4 (1923). Дело *Философија и религија Ф. М. Достојевској* представља превод на српски Јустинове оксфордске BLitt. дисертације. Поред тога што је објављена прво у наставцима у *Хришћанском живои*у из 1922–1923, а затим и као посебно издање 1923. године, та дисертација, у незнатно измењеном облику, бива публикована 1940. године под насловом *Достојевски о Европи и Словенцију*. Поред читата оригиналног издања из *Хришћанској живои*и, ово дело биће цитирано у својим поновљеним издањима као што су „Философија и религија Ф. М. Достојевског“, у: Јустин Поповић, *О духу времена*, Београд: Политика, 2005, 11–38, или у прерађеном каснијем издању: Др Јустин Сп. Поповић, *Достојевски о Европи и*

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.³⁹⁰ Према Јустину, и негативни, богоборни, и позитивни, христочежњиви јунаци Достојевског, јесу неустрашиви борци за личност.³⁹¹ Борбом за правду, за истину, за бесмртност и једни и други покушавају да одгонетну тајну људске личности.³⁹²

Негативне, богоборне јунаке Достојевског мучи то што никако не могу да одгонетну тајну човекове личности. Због те недокучивости 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.³⁹³ Међутим, човек, пише Јустин у есеју „Зеница трагизма“ из 1925. године, бивајући рођен из тајанственог брака материје са духом,³⁹⁴ нема граница, јер је састављен из две бесконачности. Осећање бесконачности према споља, које се огледа у бесконачности света, и према

Словенсџву, Београд: Просвета ²1981. (фототипско издање према издању из 1940. године). Цитирање из ранијег и преношење цитата из каснијег, прерађеног издања, нема за циљ да укаже на промену става оца Јустина, него превентивно да додатно појасни раније изнете ставове који се могу наћи у издању из 1940. године.

³⁹⁰ Поповић, „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, у: Јустин Поповић, *О духу времена*, Београд: Политика 2005, 11–38: 12. Такође у *Достојевски о Европи и Словенсџву*, 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.“

³⁹¹ Поповић, „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, 18.

³⁹² Поповић, *Достојевски о Европи и Словенсџву*, 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.“

³⁹³ Јустин Поповић, „О духу времена“, *Хришћански живиој* 4 (1923), 145–150; прештампано и цитирано из Јустин Поповић, *О духу времена*, Београд: Политика, 2005, 146–151: 146.

³⁹⁴ Јустин Поповић, „Зеница трагизма“, *Хришћански живиој* 11 (1925). Прештампано у Отац Јустин Поповић, *Философске урвине*, Београд, Манастир Пелије Ваљево ²1987, 18.

унутра, изражено кроз бесконачност душе, представља зеницу човечијег трагизма, јер сви његови покушаји да одгонетне загонетку своје личности, свдећи је на формулу, или у оквиру граница речи, пропадају.³⁹⁵ Према Јустину, једна од основних карактеристика личности је њена бесконачност, па самим тим и несводивост на било шта коначно и ограничено.³⁹⁶ 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 личности човека, 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.³⁹⁷ Први се буне против света, човека и Бога, јер свет доживљавају као бесмислено страдање, на које ни наука, ни филозофија ни цивилизација не могу дати задовољавајући одговор. Други, пак, одговоре на питања сопствене личности, света и Бога траже кроз лик Христов. Међутим, 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 еманација његове божанске личности. Еванђеља, посланице, сав Нови Завет, све догматике, све етике, без чудотворне личности Христове претстављају

³⁹⁵ Поповић, „Зеница трагизма“, 17.

³⁹⁶ О бесконачности људске личности као макрокосмичког бића изведене из људске боголикости видети Слађана Ристић Горгиев, „Филозофија и њено значење у делу оца Јустина Ћелијског“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светиој Јусџина Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 101–111: 106–107.

³⁹⁷ Поповић, *Филозофија и религија Ф. М. Достјојевскоја*, 14–15.

собом или занесењачку философију, или романтичну поезију, или утопистичка сањарења, или злонамерне измишљотине.³⁹⁸

Већ у другом кораку 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 Јустин наводи је њена повезаност са личношћу Христовом, помоћу које човек у себи открива оно што је бесмртно и вечно, христочежњиво и богообразно.³⁹⁹ 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, филозофије и науке, католицизма и протестантизма,⁴⁰⁰ 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.⁴⁰¹ Међутим, Јустиново опредељење за руску, православну културу и философију Достојевског, мада тако може 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 ’жутукљуног’ руског студента Ивана Карамазова. У њима би нашао своје најбоље оправдање, своју најсавршенију

³⁹⁸ Поповић, *Философија и религија Ф. М. Достојевскоја*, 18.

³⁹⁹ Поповић, *Философија и религија Ф. М. Достојевскоја*, 23.

⁴⁰⁰ Поповић, „О духу времена“, 146.

⁴⁰¹ Поповић, *Философија и религија Ф. М. Достојевскоја*, посебно глава 5, „Тајна Европе и Русије“, *Хришћански живои* 4 (1923), 167–200.

– ђаводицеју. 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.⁴⁰²

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 неукраљан лик Христов, не сводећи га на скуп етичких правила или догматских начела. Зато се тајна човекове 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.⁴⁰³ 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.“⁴⁰⁴

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 христоликости, и најважнија карактеристика човечије личности на коју указује Јустин у свом најранијем делу.

⁴⁰² Поповић, *Философија и религија Ф. М. Достојевскоја*, 15.

⁴⁰³ Поповић, *Философија и религија Ф. М. Достојевскоја*, 15.

⁴⁰⁴ Поповић, *Достојевски о Европи и Словенсјиву*, 221.

Зато он 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.⁴⁰⁵ Јустин додатно објашњава значај Христове личности за откривање тајне сопствене личности:

„Земаљском реалношћу свога богочовечанског савршенства Христос је постао, и занавек остао, незаменљиви идеал људске личности. Постати христолик – циљ је људске личности. Истински савршена људска личност израђује се помоћу христочежњивих подвига вере, љубави, молитве, смртности, самилости и осталих еванђелских врлина. Свака еванђелска врлина ма́ла помало од лика Христовог у души људској, док најзад сва душа не постане христолика.“⁴⁰⁶

Бесконачност, христоликост и назначење људске личности за љубав јесу карактеристике људске личности, али оне могу и да не буду пробуђене, нити реализоване. У тим случајевима, према Јустину, бесконачност се претвара у тескобу, христоликост се негира кроз бунт 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,⁴⁰⁷ 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. Досјојевскоја* у погледу учења о личности.

2.1. Личност и познање: Макарије Египатски

Јустин показује даље интересовање за идеју личности у атинској докторској дисертацији из 1926. године *Проблем личности*

⁴⁰⁵ Поповић, *Философија и религија Ф. М. Досјојевскоја*, 23–24.

⁴⁰⁶ Поповић, *Досјојевски о Европи и Словенсјву*, 236.

⁴⁰⁷ Поповић, *Философија и религија Ф. М. Досјојевскоја*, 24.

и *познања по учењу Светиої Макарија Египатскої*.⁴⁰⁸ Анализа овог дела упућује да Јустин сагледава појам личности не као онтолошки, већ пре као проблем познања,⁴⁰⁹ на шта упућује и сам наслов дисертације. Подробније речено, могућност познања и доводи младог атинског докторанта 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.“⁴¹⁰

Ова Јустинова усредсређеност на питање познања, односно сазнања, нарочито с 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 Соловјова и Павла Флоренског,⁴¹¹ којима је Јустин до одређене мере инспирисан. Мотив да се богословска

⁴⁰⁸ Овде нећемо улазити у савремену проблематику ауторства *Омилија* познатих као *Макаријеве омилије*, те ћемо у даљем раду, пратећи аву Јустина, аутором наведених омилија сматрати Макарија Египатског.

⁴⁰⁹ 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.

⁴¹⁰ Јустин Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, у: Преподобни отац Јустин, *Пућ Бојпознања*, (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 8), Београд: Наследници оца Јустина и манастир Ђелије, 1999, 9. У делу *Пућ Бојпознања* поред оригиналне верзије дата је и прерађена верзија тог дела. Сви овде донети цитати су из оригиналне, непрерађене верзије, уколико није другачије назначено.

⁴¹¹ Видети посебно радове Богдана Лубардића о утицају Флоренског и Соловјова на младог Јустина: Богдан Лубардић, „Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића: историјат једне рецепције – прилог разумевању почетака 'неопатристичке синтезе' у српској теологији“, и Богдан Лубардић, „Преписка Јустина Поповића и

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 његовог бића, стварајући тако непремостиву провалију између човека и његове целовите стварности и истине. Тиме се 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, који се пориче у многим модерним и савременим филозофијама.⁴¹²

За Јустина тај пројекат обнове јединства између истине и стварности, односно познања саме истине, неодвојиво је повезан са познањем саме личности богочовека, јер за њега истина није тек трансцендентно-метафизички појам, већ првенствено живи, органски „део“ личности Богочовека.⁴¹³ 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.⁴¹⁴ Бог је и створио човека као личност да би са њим општио и да би њему откривао све божанске тајне. Према 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“⁴¹⁵. Јустин тиме потврђује оно што већ раније тврди у делу *Филозофија и религија Ф. М. Досјојевскоја*, наиме да бесконачност људске личности има своје порекло у бесконачности божанске личности. При томе, Јустин даље прати идеју Павла Флоренског да је сам Господ Исус Христос идеал сваке личности,⁴¹⁶ закључујући, опет се

Георгија Флоровског: прилог разумевању рецепције главних идеја Соловјова у међуратном периоду у Србији“.

⁴¹² 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.

⁴¹³ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 108.

⁴¹⁴ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 19.

⁴¹⁵ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 16.

⁴¹⁶ Поповић, *Досјојевски о Евроји и Словенсјеву*, 175, сходно П. А. Флоренский, *Сјоли и уиџверждение исјинны*, Т. 1, 230–231.

позивајући на Флоренског, да личност Христа као „модел првобитне красоте“ јесте једини, апсолутни и незаменљиви идеал сваке личности.⁴¹⁷ Међутим, за разлику од ранијег дела, Јустин овде уводи једну нову компоненту, а то је тројични карактер сваке личности. Без Свете Тројице за њега је личност онтолошки, психолошки и гносеолошки немогућа.⁴¹⁸ 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 подобију налик Њему. То значи да Личност ствара личност. Зато Јустин тврди да се сва личност Адама налази у нимбусу Логоса, и бива личношћу баш тиме што има логосни карактер.⁴¹⁹

Друго, пошто је суштина и Бога и човека љубав, онда образ Божији у човеку представља управо љубав, док се подобије Божије у човеку огледа у бесконачној могућности богоуподобљавања у бесконачној љубави. Отуда извире и бесконачност човечије личности, јер се она обесконачује, али и обеспечетљује љубављу. Љубав представља последњу степеницу у еванђеоској етичкој тријади вере, наде и љубави, и њено усвајање Јустин види као неопходно за реинтеграцију огреховљене личности.⁴²⁰ Једино личним усвајањем и дубоким преживљавањем љубави људско биће, према Јустину, може да се сједини са Богом, чија се суштина пројављује као љубав.⁴²¹ Љубав коју људско биће усваја

⁴¹⁷ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 64. Упореди *Сйолої и уїверженіе истїны*, Т. 1, 230: „В Себе Господь показал каждому из нас именно его самого, в его нетленной перво-образной красоте.“

⁴¹⁸ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 19.

⁴¹⁹ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 14.

⁴²⁰ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 76–99.

⁴²¹ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 95. Ову идеју Јустин 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 $\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ (пресуштињење) човека, кроз обожење човека, *кроз сїицїаџе љубави као Божанске сушїице*“ (курзив В. Ц.). Упореди *Сйолої и уїверженіе истїны*, Т. 1, 74–75: „Существенное познание Истины, т. е. приобщение самой Истины, есть, следовательно, реальное вхождение в недра Божественного Триединства, а не

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.⁴²²

Као што је раније напоменуто у једној од бележница из оксфордско-лондонског периода, Јустин пише да Христос у Светом писму није говорио о Богу, он је говорио о Оцу, изводећи закључак да Христос није богослов него патролог.⁴²³ Христова вечна љубав према Оцу којом је Еванђеље проткано, основа је 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. Јустин ће ту идеју много касније изразити у трећем тому *Дојмайџике* 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.“⁴²⁴

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

только идеальное касание к внешней форме Его. Поэтому, истинное познание, – познание Истины, – возможно только чрез пресуществление человека, чрез обожение его, *чрез слияжание любви, как божественной сущности*“.

⁴²² Александар Фатић, полазећи од људске богочезњивости и боготражатељства, изводи богоцентричност људске природе. Видети: Александар Фатић, „Морално терапеутски смисао дијалектике богоцентричности и човекоцентричности код Светог Јустина Поповића“ у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Свете Јосифине Поповића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 163–178: 164.

⁴²³ Преподобни Јустин Ђелијски, *Зайиси, дневници, мања дела*, 23–70: 58.

⁴²⁴ Јустин Поповић, *Православна философија Исјинне: Дојмайџика Православне Цркве*, књига III, Београд: Манастир Ђелије, 1978, 44.

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 стварањем света пренет је 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. Сам термин *саборности* је много пре Јустина постао део богословског вокабулара. Увео га је Алексеј Хомјаков, у придевском облику „саборни“ или „саборна“. Често се односећи на Цркву, термин је различито тумачен. Сам појам је произашао из славенофилске критике рационализма и легализма који су, сматра Хомјаков, били основни узроци због којих је запад изгубио осећај истинског заједништва.⁴²⁵ За Хомјакова и остале славенофиле појам *саборности* означавао је живо и органско јединство у којем нема супротстављености између једног и мноштва, нити је личност угрожена захтевима шире заједнице, будући да су једномислије (не као мисао појединца већ као истоветност мисли услед истоветности колективног искуства) и лична слобода у хармонији.⁴²⁶ 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 светеље и анђеле на небу.⁴²⁷ Саборност као појам се дакле односио на целокупну творевину.

⁴²⁵ 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.

⁴²⁶ Alexei S. Khomiakov, *L'Église latine et le Protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Vevey: Xenia, 32006, 398.

⁴²⁷ Алексей Хомяков, „Церковь одна (Опыт катехизического изложения учения о Церкви)“, у: Алексей Степанович Хомяков, *Полное собрание сочинений*, том 2, Москва, 31886, 3.

Јустинова примена сâмог појма је донекле на трагу Хомјакова, али за њега појам саборности означава више од органског принципа јединства и неодвојиво је везан за појам личности, која је носилац и делатељ саборнизовања. Личност Адама јесте саборношћу обухватила целокупно човечанство, и не само човечанство, јер је саборношћу Адамова личност мистички уткана и укореењена у сваку твар.⁴²⁸ Према 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“.⁴²⁹ 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.⁴³⁰ 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 кадру да уједини целокупну природу.⁴³¹ Таквим начином живота човечије личности, раздељене на мноштво центара, бива детерминисан и живот твари.⁴³²

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.⁴³³ Оваплоћење Христово је зарад враћања човека у живот Свете Тројице, кроз узрастање у пуноћи Христове личности, која постаје идеал за сваку личност.⁴³⁴ Међутим, враћање људске

⁴²⁸ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 28.

⁴²⁹ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 48.

⁴³⁰ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 28–29, 48.

⁴³¹ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 53–54.

⁴³² Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 57.

⁴³³ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 63.

⁴³⁴ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 63–64.

личности Светој Тројници није само враћање у неко стање људске личности које је претходило Адамовом паду.⁴³⁵ Саборнизуюћи карактер Адамове личности је не само обновљен у Христу, већ су у Њему као Богочовеку у потпуности остварени сва суштина и све потенције човечног.⁴³⁶ У Христу се остварује тајанство сједињења физичког и метафизичког, овог и оног света,⁴³⁷ али не само тајанствено уједињење твари и духа или чулног и духовног света, већ пре свега јединство Бога и човека. То јединство се остварује у монизму личности,⁴³⁸ у којем постоји апсолутна равнотежа између Божијег и човечијег.⁴³⁹ Сврха Христовог оваплоћења, према Јустину, налази се у сједињењу христообразне човечије суштине са Христом, и њеном обожењу, односно обогочовечењу.⁴⁴⁰ Јустин јасно представља нови егзистенцијални квалитет који носи Христово оваплоћење, тиме што за циљ човечанства поставља обогочовечење, као примање божанства у својој пуноћи, без напуштања људске природе.⁴⁴¹ Сабор или саборнизовање 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;

⁴³⁵ 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. Видети: Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 64.

⁴³⁶ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 70.

⁴³⁷ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 67.

⁴³⁸ Треба појаснити да Јустин 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.

⁴³⁹ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 65.

⁴⁴⁰ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 72.

⁴⁴¹ Према Јустину, сједињењем са Богом човек не губи ни своју природу ни своју личност, јер богочовечанска равнотежа осигурана је сâмом личношћу Богочовека. Видети: Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 122.

спасење се условљава 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) Богооваплоћења у себи.⁴⁴²

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 Адамовог 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 Христосаоваплоћења, односно потпуног отројичења.⁴⁴³ Следећи Макарија Египатског (300–391), Јустин тврди да је мистичко сједињење са Божанством сабирање себе кроз теоцентричну делатност љубави.⁴⁴⁴

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 којем људска личност тежи, теоцентрична 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.⁴⁴⁵ Тиме саборнизовање Бога и човека у свакој људској личности разраста у тајну „Бога на сабору богова“ (Пс. 81. 1).

⁴⁴² Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 72–73.

⁴⁴³ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 74.

⁴⁴⁴ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 96.

⁴⁴⁵ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 116–117.

Овде треба направити неколико паралела између раног Јустиновог рада о Достојевском и нешто каснијег дела о Макарију Египатском. Приметно је да се три основне тезе могу извући из оба дела. У *Религији и философији Ф. М. Достојевскоја*, 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 Макарија Египатског, даље надограђује тајну 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 саборнизовања 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 = саборнизовање.

Јустиново учење о личности, посебно у његовим раним радовима, представља креативну синтезу руске религијске мисли деветнаестог и почетка двадесетог века и светоотачког, првенствено аскетског, светоназора.⁴⁴⁶ Следујући тим двома изворима своје инспирације, Јустин унеколико апстрактну и на махове романтичарски занесену руску филозофско-богословску мисао крштава у бистрим водама светоотачког предања. Такође, слично руским религијским мислиоцима свога времена, за које га везују исти изазови, питања и стремљења, али не нужно и

⁴⁴⁶ Више о вези између личности и аскетизма видети у Свилен Тутеков, „Свети Јустин Ђелијски и аскетски кључ теологије личности“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светиој Јусџина Поповића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 179–192.

одговори, Јустин истовремено изводи свете подвижнике из контекста сиријско-египатске пустиње, и њихове духовне увиде промовише као решења проблема европског човека с 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 богооваплоћења и последичног људског обожења, неизмерно већу од сваког хуманистичког пројекта уједињења човечанства. Пошто је тајна људске и божанске личности уско везана за саму идеју интегралног односно живог сазнања, она ће бити следећа идеја руске религијске филозофије којом ћемо се бавити.

3. Интегрално или „живо“ сазнање

Идеја интегралног или „живог“ сазнања је једна од основних идеја руске религијске филозофије и, поред идеје личности, једна од првих коју Јустин сагледава кроз призму светоотачког Предања.⁴⁴⁷ Два рана рада, докторска дисертација из Атине *Проблем личности и њихова познања по учењу Светиої Макарија Еѣпипатскої* (1926) и *Гносеологија Светиої Исака Сирина* (1927) за тему истраживања имају један нови вид сазнања, супротан оном апстрактно-рационалном које одликује западну културу. Јустин започиње увод у дело *Гносеологија Светиої Исака Сирина* критиком европских филозофских школа, од емпиризма и рационализма, преко идеализма до феноменологије, запажајући да свака од ових филозофија човека своди на само један сегмент његовог бића и ствара непрестиву провалију између човека и његове стварности, са једне, и Истине, са друге стране. Тиме Јустин понавља основне постулате руске религијске филозофије која, у тежњи за интегралним

⁴⁴⁷ У овом поглављу делимично пратим аргументацију изнету у: Vladimir Cvetković, 'St Justin the Newon Integral Knowledge' *Теоолоѣкон* 1/1 (2012), 149–158.

сознањем, нуди потребне корективе за пројекат обнове јединства између праве истине и стварности, које бива управо поречено многим модерним и савременим филозофијама.⁴⁴⁸

Пре него што наставимо даље, позабавићемо се сличним увидима у делу Јустиновог савременика и великог руског филозофа и новомученика свештеника Павла Флоренског. Флоренски се појмом интегралног сазнања највише бави у свом делу *Сѣуб и ѿврђава Исѣине* (посебно у писмима два, три и шест). И он као Јустин износи критику западне филозофије и гносеологије на линији својих претходника, Ивана Киријевског, Алексеја Хо-мјакова и Владимира Соловјова. У својој критици се посебно устремљује на принцип идентитета ($A=A$), који према њему уводи порицање бића, јер A је истоветно себи самом једино негацијом негације, односно небивањем ништа друго до само то. Насупрот овом принципу, Флоренски сматра да је једино могуће да је свако $A = A$, само ако је истовремено не- A , сходно Мк. 8, 34.⁴⁴⁹ Водећи се тим принципом, Флоренски описује и начин сазнања:

„Акт сазнања није само гносеолошки већ и онтолошки акт, и не само идеалан већ и стваран. Сазнање је процес изласка сазнаваоца из себе, или (што је иста ствар) стварно улажење сазнаваног у сазнаваоца, право уједињење оног који сазнаје и онога што је сазнато. То је основна и карактеристична поставка руске, и уопште целокупне источне, филозофије“.⁴⁵⁰

Роберт Слезински сугерише да се референца Флоровског на источну филозофију односи пре на један апофатички метод који краси источну мисао.⁴⁵¹

Може се запазити да и Јустин и Флоренски полазе од принципа изласка из себе, и превладавања субјективности кроз отварање према другом као предуслову за свако сазнање. За Флоренског, као и за Јустина, људско сазнање истине је недостижно

⁴⁴⁸ Slesinski, 'The Relevance of the Russian Religious Philosophy to the World Today', 209.

⁴⁴⁹ Флоренский, *Сѣоли и уѿверждение исѣины*, Т. 1, 58.

⁴⁵⁰ Флоренский, *Сѣоли и уѿверждение исѣины*, Т. 1, 73

⁴⁵¹ Robert Slesinski, 'Review of Pavel Florensky: *The Pillar and Ground of the Truth*', *St Vladimir's Theological Quarterly*, 43, 1 (1999), 96–100, 98.

без вере, јер само живо религијско искуство гарантује сазнање сваке догме.

Флоренски наставља мисао пратећи Григорија Ниског и изједначава љубав са знањем, налазећи аналогiju између сазнања и љубави, и разумевајући сазнање као акт љубави.⁴⁵² У самом акту љубави као вечном и бесконачном, љубавници, према Флоренском, постају једносушни са Богом, у коме је свако „ја“ једно те исто са другим „ја“, али опет различито.⁴⁵³

Овакво становиште о сазнању као акту љубави заступа и Јустин који прати Исака Сиријског, а који опет тврди да је онај који љуби у Богу, јер Бог је љубав, вечна и бесконачна, попут Бога:

„У царству љубави нестају антиномичне супротности разума; подвижник љубави предосећа рајску хармонију у себи и свету Божијем око себе, јер подвигом вере изашао је из свог саможивог, солиписистичког пакла и ушао у рај божанских вредности и савршенства.“⁴⁵⁴

И један и други се слажу да је људско знање недовољно, и да једино знање које долази кроз и од Исуса Христа носи пуноћу свега. Јустин, следећи Исака Сиријског, прво знање назива природним, јер оно претходи вери, док друго знање назива духовним, пошто је осећај тајне духован.⁴⁵⁵ Иако се обојица слажу да је личност Исуса Христа најважнија за процес сазнавања, Флоренски је ипак мишљења да се право сазнање стиче на теоријском путу теодикеје, која се састоји од нашег благодатног усхођења у сам живот Свете Тројице. Са друге стране, практични пут антроподикеје, који се заснива на Христовој спасилачкој улози, требало би да представља само средство нашег спасења.⁴⁵⁶ Зато Флоренски наставља гносеолошки пројекат не темељећи своје учење о могућности сазнања на Христу, већ на једном симболичко-логичком обрасцу по којем је носилац Истине динамични

⁴⁵² Флоренский, *Сїолої и уїверждение иїїишнї*, Т. 1, 88.

⁴⁵³ Флоренский, *Сїолої и уїверждение иїїишнї*, Т. 1, 98.

⁴⁵⁴ Поповић, „Гносеологија Светог Исака Сирина“, 114.

⁴⁵⁵ Поповић, „Гносеологија Светог Исака Сирина“, 121.

⁴⁵⁶ Robert Slesinsky, 'Fr. Pavel Florensky: A profile', *St Vladimir's Theological Quarterly*, 26, 1 (1982), 3–27, 22.

идентитет тријаде ја–ти–он, који примарно постоји у форми Отац–Син–Свети дух.

Насупрот апстрактно-логичком моделу узвођења Истине који промовише Флоренски, Јустин пружа један аскетско-врлински образац на путу ка Истини који се круни у Богочовеку Христу као „једином оваплоћењу и оличењу вечне Истине у свету људских стварности“⁴⁵⁷. Из овог разлога Георгије Флоровски сматра да, иако Павле Флоренски изузетном снагом промишља тријадолошку догму као истину разума, он олако прелази преко значаја оваплоћења на свом путу ка улози Духа утешителя. Зато у крајњој линији, закључује Флоровски, лик Богочовека Христа остаје као бледа сенка у позадини гносеологије Флоренског.⁴⁵⁸

За разлику од Флоренског код кога христолошко утемељење истине мањка, Јустин тврди да се једино у Богочовеку и Богочовеком може стећи интегрално сазнање као свето сазнање богочовечанских истина. То знање је, према Исаку Сиријском, управо осећање вечног живота, који и сам представља осећање Бога. Зато Јустин и закључује своју гносеолошку студију о интегралном сазнању речима:

„Богочовечанско сазнање је интегрално, јер на крилима богочовечанских врлина несметано прелази границе времена и простора и улази у вечност. На такво интегрално сазнање мисли Свети Исаак, када дефинишући сазнање, вели да је оно ’осећање бесмртног живота’, и када, дефинишући истину, вели да је она ’осећање Бога’“⁴⁵⁹

СТИЦАЊЕ ИНТЕГРАЛНОГ САЗНАЊА СЕ ПРЕМА ЈУСТИНУ ВРШИ „БОГОЧОВЕЧАНСКИМ МЕТОДАМА“ ОДНОСНО „БОГОЧОВЕЧАНСКИМ ВРЛИНАМА“, КОЈЕ ЧИСТЕ ОРГАНЕ САЗНАЊА САРАДЊОМ БОЖИЈЕ БЛАГОДАТИ И

⁴⁵⁷ Поповић, „Гносеологија Светог Исака Сирина“, 127–128.

⁴⁵⁸ George Florovsky, ‘On Florensky’s *The Pillar and the Ground of Truth*’, у: *Philosophy: Philosophical Problems and Movements, The Collected works of George Florovsky*, vol. 6, Belmont, MA: Nordland, Vaduz, 1989, 124. Слично Флоровском и Атанасије Јевтић тврди да код Флоренског не доминира светоотачка христологија. Видети Атанасије Јевтић, „Писмо 185 [Јустину Поповићу од 22. 7. 1969]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, 354–355: 355.

⁴⁵⁹ Поповић, „Гносеологија Светог Исака Сирина“, 138.

човекове слободне воље.⁴⁶⁰ Пошто је придев „богочовечански“ кључан за Јустина у излагању гносеологије Исака Сиријског, у наредним редовима ћемо се позабавити анализом руске идеје „богочовештва“ у контексту Јустинове синтезе.

4. Богочовек и богочовештво

Идеја Богочовека, односно богочовештва, представља засигурно најзначајнију идеју руске религијске мисли. Ова идеја своје корене има у немачком идеализму, и пре свих у Фридриху Шелингу, чија је *Philosophie der Offenbarung* у одређеној мери надахнула Соловјова да напише своја *Предавања о бојочовешћиву*.⁴⁶¹ Пол Валијер (Paul Valliere) тврди да је богочовештво заправо верзија Шелинговог становишта да живи Бог, као супротност апстрактном божанству, мора да у себе укључује и другост. Та другост се односи на вечну људскост или човечност Бога.⁴⁶² Соловјов супротставља трансцендентно божанство, као апсолутно и само себи довољно, Богу Логосу који у себи од вечности носи човештво као другост:

„У Исусу се није оваплотио трансцендентни Бог, не апсолутна и самодостатна пуноћа бића (то би било немогуће), него Бог – Логос, тј. [Божански] почетак који се испољио извана, дејствујући на периферији бића; и Његово лично оваплоћење у појединачном човеку била је само последња карика у дугом низу других оваплоћења, физичких и историјских – ово појављивање Бога у људском телу било је само потпунија, савршенија теофанија у низу других, несавршених припремних и преображавајућих теофанија. Са ове тачке гледишта, појављивање духовног

⁴⁶⁰ Владан Перишић, „О епистемологији св. Исака Сирина у интерпретацији Јустина Поповића“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књига 6, Београд: Православни богословски факултет, 36–48: 42.

⁴⁶¹ Paul Valliere, ‘Solov’ev and Schelling’s Philosophy of Revelation,’ у: Wil van den Bercken, Manon de Courten and Evert van der Zweerde (eds.), *Vladimir Solov’ev: Reconciler and Polemicist*, Paris: Leuven & Virginia: Sterling: Peeters, 2000, 119–129.

⁴⁶² Valliere, ‘Solov’ev and Schelling’s Philosophy of Revelation, 125.

човека, рођење другог Адама, није ништа више несхватљиво од појаве природног човека на земљи, рођења првог Адама. Обе су биле нове, невиђене чињенице у светском животу; обе, у том смислу, изгледају чудесно. Али овај нови и незапамћени феномен унапред је припремљен од свега што се десило раније, (он) је конституисао оно што је некадашњи живот пожелело, према којем је тежио и наставио: сва природа се трудила и тежила ка човеку, цела повест човечанства била је усмерена према Богочовеку. У сваком случају, у расправи о могућности или немогућности очовечења Божанства, главна поента се састоји у разумевању Божанства и човечештва; према појмовима Божанства и човештва представљеним у овим предавањима, оваплоћење Божанства није само могуће, већ је у суштини део општег плана стварања.⁴⁶³

У својој критици немачког идеализма, Георгије Флоровски подвлачи оне елементе који се могу наћи и код Соловјова. Због неосетљивости за историјско, идеализам, према Флоровском, хришћанство тумачи као докетизам, негирајући историјско откровење, које бива разложено у историјском континуитету.⁴⁶⁴ Слично идеализму који усваја, Соловјов сматра откровење низом несавршених теофанија које врхуне у оваплоћењу, чиме само оваплоћење разлаже у историјском процесу. Соловјов сматра јединство Бога и човека у оваплоћеном Логосу претпостојећим, а сам чин оваплоћења Логоса логичним и нужним да би се актуелизовао принцип јединства. Иако је, како тврди Слезински,⁴⁶⁵ богочевештво као од вечности постојеће јединство Бога и исконског човештва основна идеје филозофије Соловјова, оно тек оваплоћењем Бога Логоса у лику Исуса Христа постаје „активни принцип јединства“.⁴⁶⁶ Зато се Соловјовљево увођење Софије у

⁴⁶³ Владимир С. Соловьев, „Чтения о Богочеловечестве“, у: В. С. Соловьев, *Полное собрание сочинений и иссем в 20 томах* [ПСС], Москва, 2011, Т. 4, Чтение 11–12, 157. Српски превод Марије Марковић и Владимира Меденице у: Владимир Соловјов, *Предавања о Богочовечанствѹ*, Београд: Логос, 1996, 156–157.

⁴⁶⁴ Georges Florovsky, „The Crisis of German Idealism II“, у: Georges Florovsky, *Philosophy: Philosophical Problems and Movements*, 34.

⁴⁶⁵ Slesinski, „The Relationship between God and Man in Russian Religious Philosophy from Florensky to Frank“, 219.

⁴⁶⁶ Soloviev, *God, Man and the Church, The Spiritual Foundation of Life*, 103.

сопствени филозофски систем често оправдава становиштем да она треба да служи као гарант свеукупног јединства Бога и творевине до оваплоћења.

Сергије Булгаков прати Соловјова у погледу потребе да се Софијом надокнади још неоваплоћено јединство Божанства и искомског човештва:

„Да ли људи не схватају да догма оваплоћења није примарна, већ је изведена? Зато сама по себи захтева претходно постојање апсолутно неопходне догматске формулације о искомском богочовештву. Ове претпоставке се у ствари откривају у софиологији.“⁴⁶⁷

Булгаков међутим, за разлику од Соловјова, како то тврди Валијер, није подлегао опасности коју носи шелинговска традиција – да догматску религију разложи у филозофском мистицизму.⁴⁶⁸ Булгаков се окреће Халкидонском догмату, који је за њега веома значајан, али опет недостатан, пошто је у негативним терминима изразио однос божанске и људске природе у Христу, не улазећи у елаборацију позитивног односа две природе у Христу.⁴⁶⁹ Булгаков је зато покушао да понуди позитивно читање Халкидонског догмата синтезом класичног учење о оваплоћењу и Соловјовљеве идеје о вечном човештву Бога.⁴⁷⁰ Како примећује Метју Бејкер (Matthew Baker), Булгаковљева синтеза надахнута Соловјовим за резултат је имала смештање вечне људске природе унутар Свете Тројице.⁴⁷¹ Јединство људске и божанске природе у неоваплоћеном Логосу је код Булгакова, као раније код Соловјова, обезбеђивала Софија.

⁴⁶⁷ Sergei Bulgakov, *Sophia. The Wisdom of God*, Hudson, N.Y.: Lindisfarne Press 2/1995 (1937), 18. Видети такође: James Pain & Nicolas Zernov (eds.), *A Bulgakov Anthology*, Philadelphia: Westminster Press, 1976, 152.

⁴⁶⁸ Paul Valliere, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov*, Edinburgh: T&T Clark 2000, 296.

⁴⁶⁹ Сергей Булгаков, *Аїнец Божїй. О. Боїочеловечесїѡѡе*, ч. I. Paris: YMCA-Press, 1933, 221.

⁴⁷⁰ Valliere, *Modern Russian Theology*, 298.

⁴⁷¹ Метју Бејкер, „*In Ligno Crucis*: Искуплєње у богословљу оца Георгија Флоровског“, *Црквене студије* 8 (2011), 15–44: 21.

Бивајући веома критичан према богословствовању Соловјова и Флоренског, које полази од непроменљивих начела попут божанске Софије или *Λογος ασαρκος*, Георгије Флоровски смешта полазиште својих богословских рефлексја у историју.⁴⁷² Иако је са Булгаковим делио мишљење о значају Халкидонског догмата, он за Флоровског није упућивао на јединство Бога и човека које од вечности претпостоји у Светој Тројици посредством Божанске предмудрости. У писму Булгакову из 1926. године, Флоровски даје своје виђење Халкидонског догмата:

„Верујем у вашем случају, такође, да вас је Соловјов дуго ометао у потрази за главном ствари. Пут до њеног откривања води преко Христологије, а не преко Тријадологије, јер само са Исусом Христом је служење Тројици постало стварност. Поента је у томе што смо само у историји, у домену историјског искуства, способни да разумемо тварност творевине.“⁴⁷³

За Флоровског, Халкидонски догмат је упућивао на онтолошки јаз између Творца и творевине, који се превазилази и доводи у асиметрично јединство једино кроз личност оваплоћеног Логоса.⁴⁷⁴ За разлику од Булгакова, Флоровски је позитивну синтезу Халкидонског догмата налазио не у софиологији, већ у асиметричној христологији Леонтија Византијског и диотелитству Светог Максима Исповедника.⁴⁷⁵

Није се само Флоровски противио начину на који је Булгаков видео оваплоћење у склопу свог софиолошког пројекта. Митрополит Сергије Староградски је, у спору око Софије, такође указао на Булгаковљев поглед на оваплоћење као неприхватљив:

„Према Булгакову, оваплоћење Сина Божјег није само случајност на плану стварања света, већ, напротив, ’ради оваплоћења Бог је и створио свет’... Могућност, па чак и нужност,

⁴⁷² Georges Florovsky, ‘Human Wisdom and the Great Wisdom of God’ [1921], у: Georges Florovsky, *Philosophy: Philosophical Problems and Movements* Florovsky, *Philosophy*, 120–121.

⁴⁷³ А. Е. Климов, „Письма Г. Флоровского С. Булгакову и С. Тышкевичу“, *Символ* 29, 1993, 207. Део писма у српском преводу је у: Бејкер, „*In Ligno Crucis*“, 22.

⁴⁷⁴ Бејкер, „*In Ligno Crucis*“, 22.

⁴⁷⁵ Георгий Флоровский, *Византийские Ойцы V—VIII вв.*, Париз, 1933, 26–27, 242.

оваплоћења Бога заложена је у самој природи ствари, јер постоји усклађеност између Божанског и људског.⁴⁷⁶

Овај аспект мисли Булгакова, као и овај кратки увод у руску идеју Богочовека или богочовештва, двоструко је значајан за разумевања идеје Богочовека код Јустина Новог Ђелијског. Прво, значајан је, како ћемо то видети касније, што сам Јустин, како то примећује Димитриј Трибушњи, дели са Соловјовим и Булгаковим став да је оваплоћење Логоса сврха стварања света.⁴⁷⁷ Други разлог је што су Јустинови богословски ставови и интересовања у великој мери слични онима које има Георгије Флоровски. На основу преписке Јустина и Флоровског из 1920-их, Богдан Лубардић јасно показује да и Јустин и Флоровски, иако имају различите приступе руској религијској филозофији, као и сасвим различито схватање значаја христологије, деле један број претпоставки, односно регулативних идеја за тражену нову богословску мисао инспирисану древним оцима Цркве.⁴⁷⁸

4.1. Јустинов Богочовек

Идеја Богочовека представља свеукупни садржалац Јустинове и философске и богословске мисли. Због многослојевитости ове идеје узећемо само један њен аспект, који се тиче оваплоћења Богочовека. Овим аспектом се Јустин посебно бави у другој књизи своје *Православне филозофије Исцијине*, односно *Дојмањике* (1935). Да се исконско богочовештво не мора заснивати на софиологији, Јустин показује усаглашавајући идеју исконског

⁴⁷⁶ Указ Московской Патриархии Преосвященному Митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию, в: „К вопросу о так называемом 'единоличном мнении'“ митрополита Сергия“. М. П., *Символ* 39 (Июль 1998), 165–166.

⁴⁷⁷ Д. О. Трибушный, „Рецепция понятия 'всеединство' в богословской системе преподобного Иустина Челийского“, *Христианское чтение* 5 (2017), 74–85: 79. Видети такође: Дмитри Трибушњи, „Свети Јустин Ђелијски као оригинални мислилац“, у Цветковић и Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светиој Јустијина Појовића*, 379–392: 387.

⁴⁷⁸ Богдан Лубардић, „Преписка Јустина Поповића и Георгија Флоровског: прилог разумевању рецепције главних идеја Соловјова у међуратном периоду у Србији“, у: Ирина Деретић (ур.), *Историја српске филозофије II: Прилози*, Београд: Evro Giunti, 2012, 381–453.

Богочовека са идејом Тајне Христове апостола Павла, коју посебно дубоко развија Максим Исповедник. При томе, своје становиште, да је оваплоћење Логоса Божијег сврха и главни циљ промишљања о свету,⁴⁷⁹ Јустин не заснива на Соловјову, већ на Максиму Исповеднику.⁴⁸⁰ Пре него што се упустимо у анализу овог Јустиновог становишта треба поменути и његове христолошке претпоставке, које су претходиле другом тому *Доïмайишке*. У *ïодвижничко-ïносеолошким и еклицсиолошким ïлавама* може се наћи одељак посвећен христологији младог Јустина:

„Ипостасно сједињење човечије природе са Божанском у Лицу Исуса Христа: уводи у увереност да природа човечија долази до своје дефинитивне ипостасности само у Богочовеку, да је то – последњи, завршни стадијум природе човечије. Са Христом вазнесеним – вазнесење човека: вечно присуство у Светој Тројици: отроичење и осмислење човечног: последње оправдање човека у ипостасном јединству са Богочовеком. Отуда се све живљење наше живи на небесима, где Христос седи са десне стране Оца: ту центар наше личности, ту центар гносеолошки и етички и социјални; ту обоженост човека, његова права – безгрешна природа: ту човек једино човечан, једино природан, јер богообразан, христообразан, триадолик; ту једино могућа вечна критериологија – јединство ипостасно Бога и човека = критеријум (је) Лице Христово, васкрсло, вазнесено: увек, вечно, једно и исто, увек вечни критеријум Божијег и човечијег, уравнотежителъ Бога са човеком, Који је грех разравнотежио, чинећи човека егоцентричним критеријумом свега. Богочовечност – темељ и обим и раст истинског познања; Лице Богочовека – критеријум неизменљив: Богу Божје, човеку човечје. Сам смисао човека: саоваплотити се Христу и кроз Њ отроичити. Кроз све просијава и над свим влада Лице Богочовека, Које се ’даде свака власт на небу и земљи’“ (Мт. 28, 18; Рм. 1, 4).⁴⁸¹

Овај запис је настао у распону од 1920. до 1935. године, односно до изласка другог тома *Доïмайишке*. Оно што се летимичним

⁴⁷⁹ Поповић, *Доïмайишка* II, 9.

⁴⁸⁰ Maximus, *Ad Thalassium* 60 (PG 90, 621A).

⁴⁸¹ Јустин Поповић, „Подвижничко-гносеолошке и еклицсиолошке главе“, у: Преподобни Јустин Ђелијски, *Човек и Боïчовек*, Ваљево: Ђелије, 2018, 139–254: 199–200.

погледом на њега може запазити изложићемо у редовима који следе. Још на почетку се да̂ видети да Јустин полази од Халкидонског догмата о ипостасном сједињењу човечије природе са Божанском природом у лицу Исуса Христа. То је почетна тачка и Булгакову и Флоровском. Тврдњом да је Богочовек последњи и завршни стадијум природе човечије, Јустин не изједначава пуноћу природе човека са неком искомском човечношћу која претпостоји у Богу, већ је смешта у самог Исуса Христа као оваплоћени Логос. Према томе, савршени човек се открива у оваплоћеном Христу. Међутим, Јустин одмах додаје: „са Христом вазнесеним – вазнесење човека“. То опет значи да људска природа, која је вазнесена Христом, није она људска природа која је пала са Адамом. То је обновљена људска природа, слободна од греха и смрти, коју Христос вазноси на небо. Упућивање на вазнесење има још једну значајну димензију, на коју смо раније указали код Флоровског. Флоровски још 1921. године у свом осврту на софиолошки пројекат критикује сваку богословску рефлексију која полази од апстрактних филозофских начела, и нема своје утемељење у историјској равни, тј. не узима у обзир јединствене догађаје из Христовог живота, попут оваплоћења, крсне смрти, васкрсења и вазнесења.⁴⁸² Сходно овоме, за Јустина је вазнесење историјска реалност којом се људска природа уводи у Свету Тројицу. Јустин, као и Соловјов и Булгаков, стоји на становишту да људска природа има вечно присуство у Светој Тројици, али за Јустина она није одискона у Божанству као нека вечита другост Богу, као што је то случај код Соловјова и Булгакова, већ је оваплоћени Логос Божији и друго лице Свете Тројице уводи у Божанство својим вазнесењем и седањем са десне стране Бога Оца. Јустин потврђује још једну важну димензију православне мисли, коју подвлачи и Флоровски, а то је да пут познања Бога није кроз тријадологију, него кроз христологију. Према Јустину, „отројичење“ људске природе је једино могуће кроз ипостасно јединство са Богочовеком. Зато он и каже да је смисао човека да се, саоваплотивши се Христу, кроз Њега и троичи. Коначно, за Јустина не постоји никаква нова реалност осим богочовечанске

⁴⁸² Florovsky, 'Human Wisdom and the Great Wisdom of God', 121.

реалности оваплоћеног Логоса Исуса Христа. Према томе, једини Логос за Јустина је историјски Исус Христос, а не неоплатонистички Логос Соловјова, како то тврди Николај Берђајев.⁴⁸³ То Јустин потврђује ставом да је богочовечност – темељ и обим и раст истинског познања, јер будући да је за њега познање сједињење са оним познаваним, онда је познање Богочовека, истовремено и сједињење са њим. На крају, не треба изгубити из вида да је Христос и спаситељ, односно ослободитељ од смрти и греха, јер изгонивши, односно разравнотеживши грех, Он је ујединио или уравнотежио Бога са човеком.

У цитираном одломку се могу видети обриси новина које Јустин уводи у христологију. Сада ћемо усмерити нашу пажњу на други том Јустинове *Доїмайџике*, да бисмо видели у којој мери је Богочовек сагледан у кључу једне нове христологије.

4.2. Богочовек унутар христологије и сотирилогије

Други том Јустинове *Доїмайџике* који је објављен 1935. године доноси његов поглед на сотириологију и христологију.⁴⁸⁴ За разлику од православних догматичара који су му претходили и донекле му били узор при писању *Доїмайџике*, приступ Јустина христолошким темама је доста иновативан, мање у погледу форме, а далеко више у погледу садржине. Јустин доводи у питање традиционални образац наслеђен из католичко-протестантске академске теологије, који се одомаћио у православним богословијама од 18. века, да се христологија односи на учење о личности Христовој, док се сотириологија односи на Христово дело спасења. Он ове две теолошке дисциплине сагледава у перспективи тајне људске побожности, у којој су Христова личност и његово

⁴⁸³ Н. А. Бердяев, „Русская идея“, у: Н. А. Бердяев, *Самойознание: Сочинения*, Москва: ЭКСМО – Пресс; Харьков: Фолио, 2001, 170. На ово упућује и Трибушњи (Трибушный, „Рецепция понятия 'всеединство' в богословской системе, 77).

⁴⁸⁴ У овом поглављу се наслањам на резултате истраживања изложене у: Владимир Цветковић, „Сотириологија, Христологија и тајна Христова код Светог Јустина Новог Ђелиског“, *Теолоџикон* 5 (2016), 162–170.

дело не само нераздељиви, него и недокучиви. За разлику od православне „школске“ теологије, надахнуте римокатоличким и протестантским елементима, Јустин спасење људског рода не поистовећују са избављењем односно „искупљењем“ од смрти и греха, већ са обожењем. Иако тврди да је Оваплоћење Христово највећи израз Божије љубави, већи и од стварања, и да је Бог створио свет да би у њега закорачио и увео га у Тајну вечне љубави Божије која постоји у Светој Тројици, Јустин у томе не прати Соловјова и Флоренског, већ пре свих апостола Павла. Ово је, у кратким цртама, пут којим креће Јустин у свом излагању Тајне Богочовека, који избегава како скилу православне „школске“ теологије, тако и харибду руске религијске филозофије. У наредним редовима биће више речи о Јустиновом читању Тајне Богочовека у новом христолошком кључу.

Слично Светим оцима првих векова који су филозофску терминологију позајмљивали од античких филозофа и уподобљавали је потребама свог теолошког израза, теолошку терминологију, обликовану у римокатоличким и протестантским академским срединама, сходно основним поставкама конфесионалних теологија, а затим преузету од православних и уведenu у школске курикулуме богословија у Русији, а затим и у Србији, Јустин уподобљава својој богословској мисли. То је случај и са христологијом, односно сотириологијом.

Пошто у корену садрже упуте на Христа, односно Спаситеља (на грчком σωτήρ), христологија и сотириологија су теолошке дисциплине које се односе на реч, говор о Христу, односно говор о Спаситељу или спасењу. Оне су као теолошке дисциплине обликоване у академским традицијама Запада, када су те исте традиције већ постале стране духу православља. Православни аутори школовани у западним академским традицијама су усвојили ове термине, и некад их критички, уз одређено преобликовање и прилагођавање потреби православног богословског израза, а некад потпуно некритички, у постојећем облику, увели у православну теологију. Сходно конфесионалној традицији, па понекад и богословској школи из које је нешто преузето, обликована су и основна значења ових термина. Најчешће дефиниције којима баратају како православни тако и неправославни

богослови одређују христологију као учење о Христовој личности, а сотириологију као учење о Христовом делу.

Џералд О' Колинс у свом познатом делу *Христологија: Библијска, историјска и систематска студија Исуса* доноси нам дефиницију христологије као теолошке дисциплине која је усмерена на систематско проучавање личности, природе и делатности Исуса из Назарета.⁴⁸⁵ Сама христологија према О'Колинсу се дели на онтолошку, која је усредсређена на питања ко је и шта је Исус по себи, и функционалну која се, фокусирајући се на његово дело спасења, у великој мери поклапа са сотириологијом, односно Христовом искупљујућом делатности у свету.⁴⁸⁶

Овакве дефиниције христологије и сотириологије, и поред своје научности и аналитичности, тешко да могу уклопити у православно искуство како Христа, тако и спасење. Један од разлога је и тај што таква сотириологија, која се ограничава на искупљујуће дело Христово у свету, представља спасење искључиво као одговор на човеков пад. Насупрот томе, христологија *proper*, ограничавајући се на питање саме природе и бића Христове личности, као да пориче спасилачки карактер Његове личности, преносећи га у потпуности на његова дела. Како бисмо јасније поткрепили ову разлику између православног и неправославног схватања христологије и сотириологије, упутно је призвати у помоћ поређење западне и православне богословске традиције са два лука које нуди Ендрију Лаут (Andrew Louth).⁴⁸⁷ Према Лауту,

⁴⁸⁵ Gerald O'Collins, *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*, Oxford: Oxford University Press, 2009, 1. Зависно од перспективе која се заузме, била она историјска, филозофска или језичка, добијамо различита одређења христологије. Историјска перспектива нам доноси потрагу за историјским Исусом, у којој се академским историјским методама, узевши у обзир, поред библијских сведочанста о Исусовом животу, и остале изворе који говоре о њему или историјском контексту, стварајући слику о Христу као историјској личности (стр. 10). Филозофска перспектива на христологију у први план ставља: 1) херменеутичка питања, односно питања значаја традиције у тумачењу, 2) проверљивост искуства и 3) зависност вере од историјских сазнања (стр. 13). Језичка перспектива указује на индиректност, симболичност и метафоричност библијског, литургијског и теолошког језика којим се пре указује на неадекватност језичког израза да пренесе истине о Исусу Христу (стр. 19).

⁴⁸⁶ O'Collins, *Christology*, 19.

⁴⁸⁷ Andrew Louth, 'The Place of *Theosis* in the Orthodox Theology', у: Michael J. Christensen and Jeffery A. Wittung (eds.), *Partakers of the Divine Nature: The History and Development*

лук западне традиције се простире од Адамовог пада до његовог искупљења. Последице оваквог погледа на спасење су губитак осећаја за космичку димензију богословља, склоност да се створени поредак сагледава као позадина за драму искупљења, и да се у самом оваплоћењу види средство искупљења.⁴⁸⁸ У поменутој критици Булгаковљеве теологије оваплоћења из пера митрополита Сергија Староградског, може се приметити слична богословска логика, према којој оваплоћење историјски прати пад, те је самим тим и одговор на њега. За разлику од овог, условно речено западног богословског лука, православни лук је мало шири и протеже се од стварања до обожења, обухватајући унутар себе и пад и искупљење. Обожење које се налази на другом крају овог лука представља циљ стварања. Тиме се показује да сврха стварања света јесте обожење, тј. да је целокупна творевина саздана да се обожи и уђе у директну заједницу са Богом. Такође, оваплоћење Бога Логоса није пуко средство искупљења, односно отклањање последица Адамовог грехопада, већ показатељ начина, пута и мере будућег обожења људског рода.

Други том Јустинове тротомне *Дојмайишке* или *Православне философије Исјинне* је у целокупности посвећен Богу као спаситељу и Богочовековом делу, тј. у поднасловима, Христологији и Сотириологији. Још у предговору свог првог тома Јустин наводи да се при писању *Дојмайишке* користио и православним *Дојмайишкатама* новијега доба, и то оним насталим из пера митрополита Макарија Булгакова, епископа Силвестра Малеванског, митрополита Антонија Храповицког, архиепископа Филарета Гумилевског, архимандрита Антонија Амфитеатрова, протојереја Николаја Малиновског, Зикоса Росиса, Христа Андруцоса, Константина Диовуниотиса и протојереја Стевана Веселиновића.⁴⁸⁹ Скоро све *Дојмайишке* наведених аутора, мање или више прате западну структуру догматских приручника, која започиње

of Deification in the Christian Traditions, Grand Rapids, Michigan: Baker Academics, 2007, 32–44: 34–35.

⁴⁸⁸ Louth, 'The Place of *Theosis* in the Orthodox Theology', 35.

⁴⁸⁹ Јустин Поповић, *Православна философија Исјинне: Дојмайишка Православне Цркве*, књига I, (Сабрана дела оца Јустина у 30 књига, књига 17), Београд: Наследници оца Јустина и манастир Ђелије, 2003, 13–14.

поглављима о једном Богу и његовим својствима, Богу као Светој Тројици и Богу као Творцу, затим се наставља поглављима о Христу и његовом делу спасења и завршава поглављима о Цркви, тј. еклисиологији и есхатологији. По питању структуре, ни Јустинова *Доїмайїка* не одскаче много од тог традиционалног модела, мада треба навести, не као оправдање, већ просто као чињеницу, да је он своју *Доїмайїку* писао према упутствима Министарства просвете Краљевине Југославије на основу којих би књига уопште могла бити призната као уџбеник за догматику. Та традиционална структура православних и осталих хришћанских догматика заправо прати структуру Никео-цариградског *Символа вере*, у коме се започиње исповедањем вере у Бога Оца, а затим наставља са Сином, његовим историјским оваплоћењем, Светим духом и завршава Црквом, односно надом у вечни живот, или есхатологијом. Као што Ендрју Лаут примећује, ми се одмах сусрећемо са проблемом, јер самим тим што исповедамо веру у Бога Оца, кога „нико није никад видео“ (Јн. 1, 18) и који је заоденут велом тајне, признајемо да о њему ништа не знамо и да одатле немамо куда даље да наставимо, већ само да га прослављамо као тајну.⁴⁹⁰ Ако пак наставимо, онда се Бог представља као Творац, што води даље у објашњење конкретних историјских догађаја оваплоћења, смрти и Христовог вакрссења, као и настанка Цркве, силаском Светог духа на апостоле. Међутим, закључује Лаут, онда се поново налазимо на почетку, јер било да стојимо пред тајном Бога, било да *Символом вере* бивамо уведени у црквену реалност, ми смо већ део Божијег присуства и дејстава, чији смисао покушавамо да разлучимо.⁴⁹¹

Јустин се, верујемо по препоруци тадашњег Министарства просвете, одлучује за традиционалну структура *Доїмайїке*, међутим садржај којим је испуњава је у великој мери иновативан и у погледу извора, а и у погледу садржине. У наредним редовима покушаћемо да укажемо на то Јустиново оригинално бављење христолошким и сотириолошким темама, почев од ових последњих.

⁴⁹⁰ Andrew Louth, *Introducing Eastern Orthodox Theology*, London: SPCK, 2013, 1.

⁴⁹¹ Louth, *Introducing Eastern Orthodox Theology*, 2.

Поглавље које се бави сотириологијом у 2. тому Јустинове *Доïмайике* има посве традиционалан садржај, те кроз одређене моменте из живота Господа Исуса Христа, као што су оваплоћење, крштење, преображење, страдање, крсна смрт, васкрсење и вазнесење, осветљава његово спасилачко дело. Међутим, у уводу у ово поглавље читалац наилази на следеће Јустиново становиште:

„Богочовечанско дело Христово није мање тајанствено и неизрециво од Богочовечанске личности његове, јер и личност и дело Богочовека Христа сачињавају једну недељиву „велику тајну побожности“ (1. Тим. 3, 16), велику тајну спасења.“⁴⁹²

Већ у првим редовима овог поглавља Јустин доводи у питање традиционална одређења сотириологије и христологије, као дисциплина усмерених на дело, односно на личност Господа Исуса Христа. Стапајући их у једну недељиву тајну наше побожности, Христова личност и његово дело не само да постају нераздељиви, него и недокучиви. У даљим редовима Јустин показује да је заправо Христова личност залог победе над грехом, смрћу и тамом,⁴⁹³ и да се тајна спасења налази у богочовечанској личности Господа Исуса, јер Личност Спаситељева и његов подвиг спасења рода људског сачињавају једну недељиву органску целину.⁴⁹⁴ Према Јустину, спасење је дошло од Бога у богочовечанској личност, и као такво се не може „одвојити од историјске личности Богочовека Исуса“.⁴⁹⁵ То значи, према Јустину, да „Господ Христос извршује богочовечански подвиг спасења рода људског једном и недељивом Личношћу својом“.⁴⁹⁶ Први прелиминарни закључак би могао бити да је дело спасења неодвојиво од Личности Спаситеља, јер је њоме оно извршено.

Јустин даље поистовећује тајну спасења са тајном боговаплоћења, јер на основу живота Сина Божијег у телу можемо

⁴⁹² Поповић, *Доïмайика* II, 298–299.

⁴⁹³ Поповић, *Доïмайика* II, 300.

⁴⁹⁴ Поповић, *Доïмайика* II, 302.

⁴⁹⁵ Поповић, *Доïмайика* II, 307.

⁴⁹⁶ Поповић, *Доïмайика* II, 314.

спознати тајну спасења.⁴⁹⁷ На неколико места Јустин набраја плодове чудесног рађања Господа Исуса од Пресвете Богородице и то су: избављење, као поновно отварање раја, просвећење, као обновљење рода људског, живот, као уништење проклетства и на крају спасење.⁴⁹⁸ Само Христово непорочно зачеће и рођење, као и сав земаљски живот његов, могао би да се сагледа као обнављање рајског стања човека, у којем нема греха. Христово славно васкрсење би могло да се протумачи као обнављање рода људског у првобитно стање бесмртности, а живот, односно избављење од проклетства, могло би опет бити Христово вазнесење на небо и улазак телом у живот вечни. Међутим, оно што стоји ван ова три елемента, која се обично сматрају основним елементима искупљења, јесте управо спасење. Јустин разрешава ову дилему речима: „ради обожења човека кроз спасење Бог Логос је и постао човек, јавио се и живео као Богочовек“.⁴⁹⁹ Према томе, спасење није само избављење од греха и смрти, већ је управо обожење, што би био други прелиминарни закључак.

Јустин тврди даље да је „при стварању човека Бог свој лик, своју икону, урадио у тело људско, а затим је при оваплоћењу ушао у човека, поставши Богочовек“.⁵⁰⁰ Богочовек је једна нова реалност, и зато се према Јустину тајна спасења, која обухвата „тајне искупљења, обновљења, преображења, освећења, обожења, и обесмрћења људске природе, састоји у историској чињеници: Бог се јави у телу“.⁵⁰¹ Према Јустину „процес спасења у ствари је процес обожења људске природе помоћу Божанске, процес присаједињења Богу, процес осутелесничења Богочовеку Христу“.⁵⁰² Обожење људске природе десило се у личности Богочовека, јер је у њој дошло до ипостасног сједињења људске природе са Богом Логосом.⁵⁰³ Тајна спасења као обожења људског, према Јустину је од пре постања света била сакривена

⁴⁹⁷ Поповић, *Дојмайшика* II, 317.

⁴⁹⁸ Поповић, *Дојмайшика* II, 365–366.

⁴⁹⁹ Поповић, *Дојмайшика* II, 302.

⁵⁰⁰ Поповић, *Дојмайшика* II, 317.

⁵⁰¹ Поповић, *Дојмайшика* II, 319.

⁵⁰² Поповић, *Дојмайшика* II, 319.

⁵⁰³ Поповић, *Дојмайшика* II, 374.

у неиспитивим дубинама Тросунчаног Божанства и објављена је у оваплоћеном Богу Логосу. Међутим, наглашава Јустин, ова предвечна тајна спасења се не остварује по делима нашим, већ по Божијем благовољењу и благодати.⁵⁰⁴ То значи да је само Богочовек по својој природи и истинити Бог и истинити човек, док се наше обожење, односно постајање боговима, дешава по Божијој благодати. Зато Јустин, следећи Максима Исповедника, тврди да је Бог Логос својим оваплоћењем подарио људској природи натприродни дар обожења.⁵⁰⁵

У личности Богочовека се, према Јустину, и Бог очовечео, и човек се обожио,⁵⁰⁶ и истинитост и стварност спасења, као обожења, заснива се на истинитости и стварности оваплоћења.⁵⁰⁷ Према томе, трећи прелиминарни закључак би био да је очовечењем Бога у личности Богочовека Исуса Христа дошло и до обожења људске природе.⁵⁰⁸ Зато Јустин тврди да је у Богооваплоћењу спасење, и да је спасење у обожењу.⁵⁰⁹ Пошто избављење од греха и смрти није једини мотив оваплоћења, Јустин као главни разлог Божије употребе свог оваплоћења као средства спасења наводи његово бескрајно и свемудро човекољубље.⁵¹⁰ Према Јустину, Богочовечански домострој спасења има за циљ спасење човека кроз обожење,⁵¹¹ и у светлости оваплоћење Бога Логоса постаје очигледна логосност и логичност оваквог света и оваквог човека.⁵¹²

У поглављу које се бави христологијом, Јустин указује на три истине о Исусу Христу. Да је он: 1) истинити Бог, 2) истинити човек и 3) истинити Богочовек.⁵¹³ За прве две истине Јустин нуди низ историјских доказа како за божанство, тако и за

⁵⁰⁴ Поповић, *Дојмайика* II, 320.

⁵⁰⁵ Поповић, *Дојмайика* II, 378.

⁵⁰⁶ Поповић, *Дојмайика* II, 338.

⁵⁰⁷ Поповић, *Дојмайика* II, 341.

⁵⁰⁸ Поповић, *Дојмайика* II, 374.

⁵⁰⁹ Поповић, *Дојмайика* II, 338.

⁵¹⁰ Поповић, *Дојмайика* II, 335.

⁵¹¹ Поповић, *Дојмайика* II, 375.

⁵¹² Поповић, *Дојмайика* II, 342–343.

⁵¹³ Поповић, *Дојмайика* II, 32.

човештво Исуса Христа. Међутим у поглављу о Исусу Христу као истинитом Богочовеку, он говори, пратећи Светог Јована Дамаскина, о сложеној ипостаси Господа Исуса, сложеној од двеју савршених природа Божанства и човештва.⁵¹⁴ Према Јустину, Исус Христос је као Богочовек истовремено открио људима и Бога и човека, и његово Богочовештво је постало крајугаони камен хришћанства.⁵¹⁵ Сачувавши у себи обличје Бога, а поставши човек, Богочовек у себи носи и обличје Господа, као божанско и вечно, и обличје слуге као човечанско и временско.⁵¹⁶ Он овде потпуно прати Свете оце у показивању Богочовека као суштински нове реалности, како у односу на Бога, тако и у односу на човека. Међутим, највећа оригиналност, а у исто време и утврђеност у светоотачком предању, може да се види у уводном поглављу дела посвећеног христологији. Поред поглавља које се бави личношћу Господа Исуса Христа, и осталих поглавља која се баве начином и последицама сједињења две природе у једној Богочовечанској личности, Јустин доноси и поглавље које се бави тајном оваплоћења, и које пружа кључ за разумевање и његове христологије у ужем смислу, и његове сотириологије.

4.3. Тајна Христова

Наслањајући се на апостола Павла, Јустин сагледава Богочовека, односно његово оваплоћење као тајну наше побожности (1. Тим. 3. 16).⁵¹⁷ Своје становиште даље развија спајајући светопавловски осећај за тајну домостроја спасења са учењем Максима Исповедника о тајни Христовој. Он прати Максимов поглед на оваплоћење Логоса као на сврху (*τέλος*), и главни циљ Божијег промишљања о свету,⁵¹⁸ а тајну Христову види као неизрециво и несхватљиво ипостасно сједињење Божанства и човечанства.⁵¹⁹

⁵¹⁴ Поповић, *Дојмайлика* II, 98.

⁵¹⁵ Поповић, *Дојмайлика* II, 106.

⁵¹⁶ Поповић, *Дојмайлика* II, 106.

⁵¹⁷ Поповић, *Дојмайлика* II, 11.

⁵¹⁸ Поповић, *Дојмайлика* II, 9.

⁵¹⁹ Поповић, *Дојмайлика* II, 14.

Јустин даље повезује предвечну тајну оваплоћења Бога Логоса, изражену као тајну наше побожности, са Максимовим учењем о стварању света према логосима:

„Док су се при стварању света речи [=логоси] Божје облачиле у вештаство, дотле се при оваплоћењу сам Бог облачи у тело, у материју, у вештаство.“⁵²⁰

Јустин види двоструки мотив оваплоћења. Са једне стране, оно је „дело бескрајног човекољубља Божијег, а с друге, свестрани захтев људске природе, растргане, пустошене, осмрћене грехом и злом“.⁵²¹ Према томе, није само човеков пад и његова подложност греху и смрти разлог Божијег оваплоћење. Позивајући се на оца Цркве, пре свих Атанасија Великог, Григорија Ниског и Јована Дамаскина, Јустин закључује да би спасење људског рода могло да се деси и без оваплоћења Логоса, и да је могао Бог да подигне човека и врати га у првобитну славу.⁵²² Дакле, примарни разлог за оваплоћења Бога је потврда бесконачне Божије љубави за људски род, док је други разлог избављење људске природе од греха и смрти.⁵²³ Према Јустину, спасење људског рода се не може постићи путем људских напора, јер оно што је смртно и пропадљиво неће моћи да себе спасе од греха и смрти. С друге стране, ако је Бог, који је могао да спаси људски род и не оваплотивши се, узео људско тело и обличје слуге, онда оваплоћење треба пре свега схватити као чин љубави. По тој логици, ако је оваплоћење првенствено израз божанске љубави, онда би се Бог оваплотио, чак и да није дошло до Адамовог пада. Иако Јустин нигде то експлицитно не каже, могло би се претпоставити да он стоји на становишту да је човеков пад

⁵²⁰ Поповић, *Дојмайица* II, 13.

⁵²¹ Поповић, *Дојмайица* II, 14.

⁵²² Поповић, *Дојмайица* II, 23–6.

⁵²³ Поповић, *Дојмайица* II, 14. Рекло би се да спасење у ужем смислу, као избављење од греха и смрти, треба схватити као искупење, док домострој спасења на који често указује Јустин треба тумачити у смислу обожења како то схвата и Свети Максим, и према коме је могуће говорити и о спасењу анђела. Видети: Атанасије Јевтић, „Велики Савет Божији код Светог Максима“, у: Свети Максим Исповедник, *Живой и избор дела*, Врњци–Требиње–Лос Анђелес: Братство Св. Симеона Мироточивог и др., 2012, 334.

само утицао на форму Божанског оваплоћења, тј. на Христов долазак у облику слуге, и узимање пропадљивог и смртног тела. Може се такође претпоставити да, у случају да до пада није дошло, Христос не би узео обличје слуге,⁵²⁴ већ би се оваплотио у облику у којем се очекује при његовом другом доласку. Тако би Христос узео исто тело у којем је васкрсао. Зато за Јустина оваплоћење Бога представља највиши израз божанске љубави, виши и од самог чина стварања.⁵²⁵ Оваплоћење Бога не само да показује љубав Божију према човеку, већ открива љубав као срж божанског бића.⁵²⁶ На тај начин, тајна вечне љубави, која је уједно и тајна Свете Тројице, бива изражена кроз тајну Христову у домостроју спасења.

На трагу мисли и Максима Исповедника и Јустина Поповића, епископ Атанасије Јевтић добро запажа да Бог ствара човека и са њиме свет, имајући пред собом слику есхатолошког Христа, као заједнице обожених људи.⁵²⁷ Према томе, заједница Бога и твари постоји у Сину Божијем пре свих векова, јер из бесконачне Божије перспективе Христос постоји и на почетку света. Овим Јустин показује да оваплоћење Логоса није нешто изведено, како Булгаков тврди, већ примарно, и стоји у центру целокупног домостроја спасења. Исконско Богочовештво стоји како на средини и на крају света и века, тако и на почетку, јер је Господ исти и јуче и данас и сутра и заједница која постоји између Логоса и логоса на почетку нема потреба да буде замењена Софијом.

Могло би се закључити да, иако се Јустин држи неких методолошких поставки, наметнутих православном богословљу у периоду његовог „Вавилонског ропства“, он износи предањску и светоотачку синтезу погледа на Богочовека, односно његово оваплоћење и спасење. Према томе, вештачко изједначавање христологије са учењем о личности Исуса Христа, и сотириологије

⁵²⁴ Сходно Максиму Исповеднику (Maximus, *Ambiguum* 7, PG 91, 1096BC).

⁵²⁵ Поповић, *Дојмайшика* II, 21.

⁵²⁶ Поповић, *Дојмайшика* II, 20.

⁵²⁷ Атанасије Јевтић, „Тајна Христова по учењу Св. Максима Исповедника“, у: Свети Максим Исповедник, *Живой и избор дела*, 285–300.

са његовим спасилачким делом, Јустин укида својим учењем о спасењу као производу Личности Богочовека Христа. Спасење се на тај начин не изједначава са искупљењем, као отклањањем последица Адамовог грехопада, већ са обожењем као крајњим циљем стварања човека и целокупног света. Христос је онда спаситељ, не само као избавитељ од смрти и греха, већ првенствено што је путем оваплоћења у својој Богочовечанској личности обожио људску природу и показао људима славу која им је припремљена пре свих векова. На тај начин, Божије оваплоћење доноси потпуно нову реалност и постаје парадигма за људско обожење. Међутим, Јустин се не зауставља овде, већ пратећи Светог апостола Павла и Светог Максима, тајну Божијег оваплоћења приказује као тајну Христову, од векова предзамишљену.⁵²⁸ Тиме он лук православне теологије који, према Ендрјуу Лауту, иде од стварање до обожења, проширује са обе стране. Тајна оваплоћења, тј. Христовог доласка у свет и постања човеком је предзамишљена пре свих векова у самом крилу Свете Тројице. Адамов пад је само променио облик Христовог доласка у свет, утичући да Христос дође у облику слуге, а не у слави свога Божанства. Тиме се тајна Христове љубави открила као тајна љубави Свете Тројице према роду људском. Са друге стране, љубав се открила као срж божанског бића. Тиме обожење људског рода представља заправо учествовање у љубави Свете Тројице, и вечно испуњавање њоме. Према Јустину, овај нови лук би се на једној страни састојао од човекољубља Свете Тројице које мотивише Божије стварање света и човека и његово Богооваплоћење, а на другој страни од обожења као вечног учествовања у љубави Свете Тројице.

⁵²⁸ Стивен Хедли (Stephen C. Headley) повезује Јустина и Максима Исповедника описујући тајну оваплоћења као телеолошки путоказ души у општењу са Богом. Видети: Стивен К. Хедли, „Свети Јустин о промисли: извори и последице“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светиој Јусџини Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 351–361: 352.

5. Свејединство и саборност

Последња од наведених руских религијских идеја коју Јустин крштава у водама светоотачког предања је идеја „свејединства“. Ту идеју оригинално је уобличио Владимир Соловјов као свеобухватни и јединствени организам који божанска моћ прожима и повезује са Богом.⁵²⁹ Идеју свејединства прихватили су и идејни наследници Соловјова, Сергије Булгаков и Павле Флоренски. Међутим, оно што је учинило ову идеју неприхватљивом не само за неопатристички покрет, већ чак и за целокупну теолошку јавност тог времена, је чињеница да се конкретним носиоцем тог „свејединства“ сматрала „Софија“ или Премудрост Божија. Ово свејединство као конкретно мноштво јединки обухваћених и испуњених Премудрушћу Божијом, њени творци називали су „пан-ен-теизам“, бранећи се од оптужби да заговарају пантеизам. Међутим, Јустин идеју „свејединства“ повезује са једном другом идејом, идејом „саборности“ као „органског јединства“ у Цркви, коју развија славенофил Алексеј Хомјаков и обе утврђује у контексту Богочовека и Његове Цркве као Богочовечанског организма, а не у софиолошкој равни. Пратећи Хомјакова, за кога има најдубље поштовање, Јустин саму идеју свејединства развија не као метафизички идеал, већ као конкретну литургијско-саборну црквеност. У свом раду „Врховна вредност и непогрешиво мерило“ (1935) Јустин пише да нема саборности мимо црквености, јер једино у Цркви се постиже саборност.⁵³⁰ Следећи Иринеја Лионског, Јустин тврди да је у Цркви и могућа саборност јер је „Црква сабор Божији који је Бог, то јест сам Син, сабрао Собом (*per sempiternum*).“⁵³¹ Према томе, Богочовек је суштина, и циљ и свевредност Цркве, према Јустину.⁵³² Овај рани став из 1930-их Јустин понавља и у својим списима из 1970-их, тврдећи да као

⁵²⁹ Frank, *A Soloviev Anthology*, 85.

⁵³⁰ Јустин Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, у *Бојносни Христѡслов*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 2007, 51–67.

⁵³¹ Поповић, *Дојмайлика* II, 58. Види исто: Свети Иринеј Лионски, *Contrahaereses*, III, 6, 1. (PG 7, 862A).

⁵³² Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 59.

што је Богочовечанска Личност обновила то јединство, односно свејединство, Црква га, као Богочовечански организам, чува и утврђује. Према Јустину „све [је] саздано за свету Саборност; а она је у јединству Богочовечанске Цркве = Богочовека Господа Христа“.⁵³³ Највећа вредност коју Православна црква има и која се огледа у пресветој Личности Богочовека Христа управо се чува јединственом, саборном и апостолском вером. Овде Јустин недвосмислено саму идеју саборности утврђује у Никео-цариградском *Символу вере*, према којем саборност није ништа друго до католичност Цркве. Црква је католична или саборна пошто саборношћу око Богочовека и сједињењем са Богочовеком чува „интегритет Богочовечанског живота и истине“.⁵³⁴ Зато следећи оца Јустин закључује да је саборност или свејединство могуће само у Цркви, и посредством Богочовека, „јер бити члан Цркве значи: саоваплотити се Богочовеку, постати сутелесник његов, органски део Богочовечанског тела његовог.“⁵³⁵ То постајање Телом Христовим недвосмислено подразумева удеоничарање или причешћивање Телом Христовим.

Идеја свејединства код оца Јустина се не огледа у некој врсти пантеизама или пан-ен-теизма, већ се преображава из идеје у живо искуство или како га он сам назива „осећање свејединства вере, живота и сазнања које сачињава суштину православне духовности“⁵³⁶. Ово осећање Богочовечанске саборности је, према оцу Јустину, и критеријум православности, јер само уколико свако човечије осећање, мисао или дело јесте лично-саборно, оно је православно. Међутим, код Јустина појмови свејединства и саборности не остају у оном апстрактном облику који они имају у руској софиолошкој мисли, нити се доживљавају као емоционални и субјективни изрази, већ бивају сагледани као заједничко

⁵³³ Јустин Поповић, *Зайиси о Екуменизму* (приредио Атанасије Јевтић), Манастир Тврдош, 2010, 1.

⁵³⁴ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 61.

⁵³⁵ Јустин Поповић, „О суштини православне аксиологије и критериологије“, *Богословље* 1, (1935), 13.

⁵³⁶ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 62.

осећање и искуство саудеоничарења у Телу Христовом, које се стално загрева и чува молитвом и смиренošћу.⁵³⁷

Јустин идеје руске религијске филозофије утврђује у светоотачком искуству на тај начин да уз помоћ одређеног светог оца утемељује одређену идеју. Тако, уз помоћ Макарија Египатског утемељује идеју личности, уз помоћ Исака Сиријског утемељује идеју интегралног знања, уз помоћ апостола Павла, Јована Златоустог и донекле Максима Исповедника, идеју Богочовека као тајну Христову. За утемељење идеје свејединства, односно саборности, Јустин користи Максима Исповедника. У даљим редовима ћемо показати на који начин се Јустин наслања на Максима Исповедника.⁵³⁸

5.1. Јустин Поповић и Максим Исповедник

Као што одлично запажа Трибушњи, за Јустина је онтологија свејединства наставак христологије,⁵³⁹ јер Христос, као свејединитељ, истовремено је и свејединство.⁵⁴⁰ Овај став из своје 3. *Дојмайшике* Јустин подробније развија кроз појам „логосног свејединства“, који се не тиче само Бога Логоса, већ и логоса целокупне творевине.⁵⁴¹ Као што се могло видети у претходним редовима, Јустин гаји посебан интерес за појам тајне Христове, који, налазећи га у оригиналном облику код Светог апостола Павла, и допуњујући га богословским увидима Максима Исповедника (580–662), даље развија као тајну Богочовека. При томе, Јустин не само да усваја Максимово учење о Божијем предвечном плану оваплоћења Другог Лица Свете Тројице, већ

⁵³⁷ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 63.

⁵³⁸ У поглављу које се бави Јустином и Максимом Исповедником наслањам се на претходно објављене резултате истраживања у: Владимир Цветковић, „Свети Јустин Нови (Поповић) као тумач мисли Светог Максима Исповедника“, у: Александар Петровић и Микоња Кнежевић (прир.), *Полијшика, иденитијет, традиција*, Косовска Митровица: Филозофски факултет, 2015, 471–494.

⁵³⁹ Трибушњи, „Рецепция понятия 'всеединство'“, 77.

⁵⁴⁰ Поповић, *Дојмайшика* III, 76.

⁵⁴¹ Поповић, *Дојмайшика* III, 45.

сагледава ово учење као нераздвојиви део православног предања, иако се оно код Светих отаца који су претходили Максиму може наћи само у траговима. Као што је Јустинова онтологија свејединства наставак његове христологије, тако је и „логосно свејединство“ наставак тајне Христове. Како Јустин утемељује свој став о неусловљености оваплоћења Богочовека на Максимовом 60. одговору игуману Таласију,⁵⁴² тако и свој концепт „логосног јединства“ заснива на Максимовом учењу о логосима твари, изложеном у *Недоумици* 7.⁵⁴³ Поред тога, Јустин прати и Максимова учење о пет подела које постоје у свему бивствујућем, почев од поделе на Бога и творевину до поделе на мушко и женско, које налази у Максимовом *Тумачењу молишвѣ Оче наш*,⁵⁴⁴ и 41. *Недоумици*.⁵⁴⁵

⁵⁴² Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* (=Thal.) 60, у: Carl Laga & Carlos Steel (eds.), *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*, Corpus Christianorum. Series Graeca 7, Turnhout: Brepols, 1990.

⁵⁴³ Maximus Confessor, *Ambiguum ad Joannem* (=Amb) 7; PG 91,1068A–1101D. Види такође критичко издање: Nicholas Constatas (ed.), Maximus the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014, vol. 1, 75–141.

⁵⁴⁴ Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae* (= *Or.dom.*), PG. 90, 872–909. Критичко издање: Peter van Deun (ed.), *Maximi confessoris opuscula exegetica duo*, Corpus Christianorum. Series Graeca 23, Turnhout: Brepols, 1991, 27–73.

⁵⁴⁵ Maximus, *Amb.* 41, PG 91, 1304D–1312B. Овде треба направити напомене које се тичу како хронологије Максимових дела, тако и њихове терминологије у српском језику. Што се тиче хронологије Максимових дела, овде се држимо датирања Поликарпа Шервудовог према којем су и *Тумачење молишвѣ Оче наш* и *Тумачења шешких месѣа из дела Светѣи Григорија Бојослова* и *Светѣи Дионисија Ареопајитѣа* упућене епископу Јовану Кизичком, настала одмах по његовом доласку у Африку, или негде између 628. и 630. године. Иако Шервуд сврстава *Тумачење Оче наш* и *Тумачења шешких месѣа* у исти период Максимових раних година у Африци, ипак допушта могућност да су прве *Недоумице* (нпр. *Недоумица* 7) настале до 626. или током Максимовог боравка у Кизику. Видети: Polycarp Sherwood, *An annotated date-list of the works of Maximus the Confessor*, Romae: ‘Orbis Catholicus’ – Herder, 1952, 31–32. Што се тиче тачних назива Максимових дела, посебно дела *Тумачења шешких месѣа (недоумица) из дела Светѣи Григорија Бојослова* и *Светѣи Дионисија Ареопајитѣа* у нашој богословској јавности се паралелно могу наћи како како наслов грчке тако и латинске изведнице назива ових дела. Назив *Аѿорѿје* или *Аѿорѿја* (у једнини) води порекло од назива самог дела у оригиналу које гласи Περὶ διαφόρων ατορίων τῶν ἀγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου, док се други назив *Амбѣѿѿа* извео из латинског назива овог дела *Ambiguorum liber sive de variis difficilibus locis SS. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi*, како га је на латинске превео Јован Скот Еријугена, а затим је под истим именом објављивано у низу штампаних издања, укључујући и Мињеву (J.-P. Migne) *Patrologia Graeca*, том 91, као и новија критичка издања објављена у серији *Corpus Christianorum, Series Graeca*.

Иако на први поглед изгледа да су у обликовању Јустиновог богословског светоназора већи допринос имали други Свети оци попут Макарија Египатског, Исака Сиријског, Јована Златоустог или Атанасија Великог, пажљивим увидом у његов опус може се утврдити да је његово читање Максима, иако веома дискретно и интуитивно, без много референци, у исто време веома дубоко и свеобухватно. Временом Максим постаје један од најцитиранијих аутора у Јустиновом делу. Према тврђењу Томаса Бремера, у трећем тому Јустинове *Доимайишке*, Максим по броју цитата заузима друго место после Јована Златоустог, и то са 66 цитата или 7,9% укупног броја упута на светоотачку литературу.⁵⁴⁶ Међутим, Јустин не инсистира на оригиналности Максимове мисли, нити му прилази аналитички, тражећи његове изворе и мотиве, већ сходно свом синтетичном стилу,⁵⁴⁷ он Максима сагледава као богослова саборног ума кроз кога говори православно предање, и који својим погледима поткрепљује Јустинове ставове, које он опет сматра не својим, већ саборним.

Јустин се у позним делима писаним током 1970-их, као што је 3. *Доимайишка* или први део књиге *Православна Црква и екуменизам*, враћа на тему оваплоћења Богочовека коју, наслањајући се на апостола Павле, разумева као тајну:

„Обратимо пажњу, свети Апостол свуда домострој нашег спасења назива тајном. И с правом, јер она није била позната свима људима, па чак ни Анђелима није била откривена. А открива се кроз Цркву. И стварно, велика је то тајна, јер је Бог постао човек и човек Бог. Стога треба да живимо достојно ове тајне.“⁵⁴⁸

Неколико редова изнад Јустин упућује на промишљање Јована Златоустог:

⁵⁴⁶ Bremer, *Vera, kultura i politika*, 1997, 146.

⁵⁴⁷ О синтетичности Јустинове мисли видети: Svetković, 'Abba Justin Popović, un théologien de synthèse', 47–62.

⁵⁴⁸ Јустин Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, ²1995, 10.

„Бог се јави у телу, – у томе је, вели Златоусти, благовесник Еванђеља Спасова, сав домострој нашег спасења. Ваистину велика тајна...“⁵⁴⁹

Још у 2. *Доїмайици* Јустин развија своје становиште о тајни Богочовека спајајући светопавловски осећај за тајну домостроја спасења са учењем Максима Исповедника о оваплоћењу Логоса као на сврси (τέλος), и главном циљу Божијег промишљања о свету.⁵⁵⁰ Јустин гледа на стварање као на оваплоћење речи (логоса) Божијих које су претходиле оваплоћењу самог Бога Логоса.⁵⁵¹ Приметно је овде да се Јустин наслања на учење Максима Исповедника о логосима који су претпостојали у Богу од вечности као Божије жеље о крајњој сврси и циљу творевине.⁵⁵² Следећи Максима,⁵⁵³ Јустин стоји на становишту да је Бог створио суштине постојећих бића (општих и појединачних), са погледом на оваплоћени Логос. Размишљајући на трагу мисли Јустина, његов ученик и поуздан тумач његовог дела, Атанасије Јевтић, тврди да је Бог створио човека и свет имајући пред собом слику есхатолошког Христа, као заједницу обожених људи.⁵⁵⁴

У трећем тому своје *Доїмайике* Јустин, уз помоћ Максима, даље развија идеју оваплоћења, не само као сврхе стварања, већ и као узрока неког вишег циља, односно обожења целокупне твари.

„О овоме, дакле, назвали ми то Христом или тајном Христовом, имају по природи предзнање једино Света Тројица: Отац, Син и Дух Свети. Притом нека се нико не чуди како Христос, будући један од Свете Тројице, бива предзан од Ње. Треба знати: Христос је предзан не као Бог него као човек, то јест предзано је Његово по домостроју спасења оваплоћење ради човека. Јер о Њему, који свагда јесте и који је надузрочно и надразумно из свагда постојећег Оца, никада не бива предзнање. Јер предзнање бива о ономе што има узрок за почетак свога

⁵⁴⁹ Поповић, *Православна црква и екуменизам*, 10. Види исто: Maximus Confessor, *Ad Thalassium* 60, PG 90, 621A.

⁵⁵⁰ Поповић, *Доїмайика* II, 9.

⁵⁵¹ Поповић, *Доїмайика* II, 13.

⁵⁵² Maximus, *Amb.* 7, PG 91, 1068–1101.

⁵⁵³ Maximus, *Thal.* 60, PG 90 621A.

⁵⁵⁴ Јевтић, „Тајна Христова по учењу Светог Максима“, 286–287.

бића. Дакле: Христос је предзанан не оним што беше по природи за Себе него оним што је по домостроју спасења постао ради нас. Заиста је требало да Онај који је по природи Творац суштине бића, буде и лични остваритељ – αὐτοῦρουός – благодатног обожења посталих бића, да би се Давалац бића показао и као Дародавац вечног добробића (*Thal.* 60, PG 90, 624BD).⁵⁵⁵

Јустин тврди да Логос Божији не може бити предсазнат у својој вечној природи као Друго Лице Свете Тројице, већ само по својој оваплоћеној ипостаси као Господ Исус Христос. Предзнање је могуће само о стварима које имају свој узрок и почетак, и пошто је Логос Божији без почетка и временског узрока, могуће је само предзнање његовог оваплоћења. Ослањајући се на тврдњу Максима Исповедника да је Логос Божији давалац бића као Саздатељ света и дародавац вечног добробића као оваплоћени Богочовек, Јустин наглашава да је крајња сврха стварања која се испуњава у обогочовечењу човека и обожењу целокупне твари, могућа једино кроз оваплоћење Сина Божијег. Тако је према Јустину, који се ослања на апостола Павла у том погледу, оваплоћење Логоса открило „тајну која је скривена од векова и поколења“ (Кол. 1, 26),⁵⁵⁶ по којој је Христова тајна такође и тајна нашег спасења. Пратећи Максима,⁵⁵⁷ Јустин тврди да „неизрециво и незамисливо сједињење по ипостаси Божанства и човечанства у Богочовеку Христу“ представља тајну Христа. Следећи даље Максима, Јустин закључује да је оваплоћење Логоса тај „предзамишљени циљ, ради којег је све а он ни ради чега“.⁵⁵⁸ Тврдећи да „ради Богочовека је све, а не Он ради ичега“ (Ὁὗ ἔνεκεν πάντα, αὐτός δὲ οὐδενός ἔνεκα), Јустин прави алузију на познато место из 7. *Негоумице*,⁵⁵⁹ у којој Максим каже да је „циљ свега оно ради чега је све, а оно ни ради кога“⁵⁶⁰ (Τέλος ἐστίν οὗ

⁵⁵⁵ Поповић, *Доίμαιшика* III, 507.

⁵⁵⁶ Библијски цитати из Светог писма Новог завета су дати према издању Светог архијерејског синода СПЦ, Београд, 1990. Ради уједначавања са остатком текста цитати су дати у екавском наречју, за разлику од оригиналног издања које је јевакско.

⁵⁵⁷ Maximus, *Thal.* 60, PG 90, 621A.

⁵⁵⁸ Поповић, *Доίмайшика* III, 506, напомена 4а.

⁵⁵⁹ Maximus, *Amb.* 7, PG 91, 1072C.

⁵⁶⁰ Српски превод 7. *Негоумице* епископа Игњатија Мидића у: Микоња Кнежевић и Богољуб Шијаковић (прир.), АРХН ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ. *Αἰῶνικὴν φιλοσοφικὴν καὶ θεολογικὴν мисли*

ἔνεκεν τὰ πάντα, αὐτό δέ οὐδενός ἔνεκεν).⁵⁶¹ Тиме Јустин жели заправо да покаже да Богочовека сматра највишом могућом вредношћу у свима световима, и циљем свега створеног, виђеног као заједница Бога са човеком и целокупном творевином.

Јустин даље наводи које су практичне последице оваплоћења. Тако у другом тому *Дојмайшике*, ослањајући се на Максимово *Тумачење молићве Оче наш*,⁵⁶² он наводи практичне последице спасоносног домостроја оваплоћеног Сина Божијег:

„Оваплотивши се, Господ је Собом сјединио небо и земљу (οὐρανόν καί γῆν ἦνωσε δι' ἑαυτοῦ), и духовно, невидљиво спојио са вештаственим, видљивим, и саздану природу показао као једну (τοῖς νοητοῖς συνῆψε τὰ αἰσθητὰ καὶ μίαν ἔδειξε τὴν κτιστὴν φύσιν).“⁵⁶³

Јустин је разрадио идеју о оваплоћењу као највишем степену јединства у трећем тому своје *Дојмайшике*, пратећи Максимово становиште да је највише могуће јединство (свејединство) или саборност постигнуто у личности Исуса Христа:

„Богочовечанска саборност Цркве сва извире из Богочовечанске Личности Господа Христа. Ипостасно сједињење у Господу Христу двеју природа, Божанске и човечанске, у ствари је „сабор“ σύνοδος двеју природа. То је, по светим Оцима, темељ богочовечанске саборности; то њена вечна категорија, и сва суштина, и сва природа, и сва делатност, и сва гносеологија, и сва савршеност. Ту благовест Богом је удостојен објавити Свети Максим Исповедник: 'Ипостасно сједињење је, по светим Оцима, сабор двеју природа у једној ипостаси' (*Ер.* 5; PG 91, 484A).“⁵⁶⁴

Максима Исјовједника, Никишић: Друштво филозофа Црне Горе, Друштво социолога Црне Горе, 2006, 260–281, 263.

⁵⁶¹ Треба напоменути да се овде заправо не ради о Максимовој изјави, већ о дефиницији коју он приписује мистериозном туђину. Више о идентитету самог туђина видети у: Vladimir Cvetković, 'The identity of the ἁλλότριος and his definition in *Ambiguum* 7 of St Maximus the Confessor', *Studia Patristica* 48 (2010), 105–110.

⁵⁶² Maximus, *Or. dom.*, PG 90, 877B.

⁵⁶³ Поповић, *Дојмайшика* II, 13.

⁵⁶⁴ Поповић, *Дојмайшика* III, 226. Томас Бремер (*Вера, култура и њолишика*, 162, н. 4), тумачећи ово место, иде у правцу прављења паралеле између Јустина и богослова тинбингеншке школе и то на основу заједничког схватања Цркве као организма. Ово је

Јединство две природе постигнуте оваплоћењем је основ за све друге облике јединства. Бог, који је преузео људску природу оваплоћењем, заправо је омогућио да човек задобије божанску природу кроз обожење. И оваплоћење Бога и обожење људског бића откривају највише могуће јединство или саборност.

Пре достизања свог коначног назначења, које је обожење уз помоћ благодати Божије, човек треба да се уједини у друге крајности које постоје у створеној природи. Овде Јустин следи Максима у његовом учењу о поделама у оквиру природе из 41. *Недоумице*, усаглашавајући га са одређеним ставовима из Максимовог *Тумачења молићиве Оче наш*.

„А Христос је глава, чега? Цркве. Значи: Он као глава Цркве уједињује у телу Цркве све и сва. Христос – свејединство, Христос – свеујединитељ: у Њему, Богочовеку = Цркви, сједињује се Бог и човек, небо и земља, анђели и људи, бића и твари, атоми и васионе, све што је на небу и што је на земљи, све осим греха, смрти и ђавола. Богочовек је све то ујединио основавши и у Себи и на Себи Цркву, која је тело Његово и Он глава њена, те је тако она пуноћа Њега, Богочовека, који све испуњава у свему.“⁵⁶⁵

У овом пасусу, у којем Јустин још једном јасно подвлачи да је Христос свејединство, назире се утицај Максимовог учења о поделама у оквиру бића. Међутим, Јустинов оригинални допринос читању овог пасуса из Максимовог дела лежи у чињеници да он учење о пет подела у оквиру бића повезује са Максимовим поређењем односа Логоса Божијег и логоса творевине са центром круга и радијусима из *Μυστήριον* 1. Иза повезивања ова два места се може назрети Јустинова намера да покаже разликовање између истинског јединства човечанства у Богу и

важно нагласити због савремених тенденција да се утицај тибингенских теолога представља пресудним за развој православне еклесиологије првих деценија двадесетог века. Конкретно о утицају Јохана Адама Мелера (Johann Adam Möhler) на оца Георгија Флоровског видети у: Brandon Gallaher, „Waiting for the Barbarians’: Identity and Polemicism in the Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky’, *Modern Theology*, 27/4 (2013), 659–691.

⁵⁶⁵ Поповић, *Дојмайћика* III, 76.

њој супротстављене визије јединства које заговара секуларни хуманизам.⁵⁶⁶

Основ за ово оригинално читање може се видети касније у Јустиновом поистовећивању екуменизма као највишег јединства са саборношћу и логосношћу које он излаже у својим *Зайисима о екуменизму* насталим током 1972. године:

„Екуменизам = логосност свега што је постало (Јн. 1, 3); ’живот’ = логосност (ст. 4); сваки човек = логосност (ст. 9); све и сви и сва = логосност (ст. 10, 11); ’благодат и истина постадоше од Исуса Христа’ = Богочовека (ст. 17), ’постаде Богочовеком’ – *δια* (ст. 17), отуда Богочовек јесте ’Истина и Благодат’ (ст. 14). Логосност = богочовечност. То и човек, али само као Богочовек. Човек екумениста само тиме (ст. 16): само примањем од Богочовека логосности човек постаје саборан, екуменичан. У ствари: саборност у логосности, јединство Истине и Благодати, које све, и увек, од Бога Логоса, од Богочовека.“⁵⁶⁷

Јустин постепено развија идеју логосности као саборности. Тако у другом тому своје *Дојмайшике* он пише:

„Човек је саздан Богом Логосом, и његово биће у суштини својој има логосни карактер, да би он природом својом чезнуо за Богом. Ако је човек свестан те логосности свога бића, он се непрестано пружа за Богом, непрестано иште оно што је Божје.“⁵⁶⁸

Јустиново учење о логосности творевине је утемељено у еванђелској теологији Логоса, и посебно у учењу Светог Јована Богослова, као и Максимовом учењу о логосима бића. Јустин слично

⁵⁶⁶ Овде указујемо на секуларни хуманизам. Међутим, под оштрицу Јустинове критике јасно потпада и хришћански хуманизам. Видети: Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 100. Упоредити и одличну студију Богдана Лубардића у којој аутор убедљиво показује да је Јустину, поред хришћанског хуманизма и социјализма, био заправо стран и одређени хришћански социјализам руског типа, који се могао срести код раног Достојевског, и који су изгледа делили и Јустинови оксфордски испитивачи, Волтер Фрир (Walter Frere) и Невил Форбс (Nevill Forbes). Видети: Лубардић „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, 164–170.

⁵⁶⁷ Поповић, *Зайиси о екуменизму*, 5.

⁵⁶⁸ Поповић, *Дојмайшика II*, 731.

Максиму схвата логосност као неку врсту личног назначења, које се остварује у јединству са Богом Логосом. Испуњење овог назначења сваког људског бића је могуће само кроз Цркву.

„Црква је оваплоћени Бог Логос. Зашто? – Да би собом воспоставила првобитну логосност свету.“⁵⁶⁹

Јустин тврди да Црква као Тело Логоса има задатак да сведочи сврху (логос) стварања света, не само у својој универзалности, већ и у својој посебности. Дакле, свако створено биће има свој посебан логос, који представља божанску вољу или назначење коначне судбине овог конкретног бића. Јустин указује на сам значај сазнавања сопственог логоса:

„Спасење од тога је у ологосењу човека. А то је могуће само у Цркви, под Христом као Главом. Учланивши се у богочовечански организам Цркве, човек се постепено ологосује живећи у њему његовим логосним силама. То ологосење развија у њему осећање и сазнање свејединства светова, бића, твари, и њихове свециљности, свецелисходности, свелогичности.“⁵⁷⁰

Може се уочити блага концептуална разлика између Максима и Јустина у погледу остваривања сопствених логоса. Док за Максима човеково сазнање сопственог логоса не укључује нужно и његову свесну одлуку да се понаша у складу са њим, за Јустина већ сама свест о сопственом логосу укључује делатност у складу са њим. Оно што за Јустина значи ологошење, Максим описује као људско достизање логоса добробића, или благобића, како Јустин преводи Максимов термин εὖ εἶναι. При томе за обојицу је однос са Логосом Божијим кључан за остваривање сопственог логоса.

Као што је речено, Јустинов оригинални допринос читању Максима Исповедника лежи у чињеници да он учење о пет подела у оквиру бића повезује са Максимовим поређењем односа Логоса Божијег и логоса творевине са центром круга и

⁵⁶⁹ Поповић, *Дојмайшика* III, 48.

⁵⁷⁰ Поповић, *Дојмайшика* III, 46

радијусима. Међутим, аналогија између центра круга и полупречника (радијуса) и Логоса Божијег и логоса творевине је тема која се код Јустина појављује доста рано, и пре његовог рада на *2. Доïмайици*.

5.2. Аналогија круга: Богочовек као центар свега створеног и критика хуманизма

Јустин упућује на геометријску аналогију центра круга и полупречника (радијуса) примењену на однос Логоса Божијег са логосима творевине коју користи Максим. Треба рећи да се помињање модела круга са центром и радијусима може наћи још у Јустиновој оксфордској тези о философији и религији Ф. М. Достојевског.⁵⁷¹ Модел круга са центром у којем 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,⁵⁷² он се пре њега може наћи код Плотина,⁵⁷³ а после њега код Доротеја из Газе⁵⁷⁴ и Максима Исповедника.⁵⁷⁵ У делу о Достојевском, Јустин даје екстензиван цитат из Доротејеве *6. Поуке*:

„Замислите један круг, вели свети философ Ава Доротеј, у средини круга 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

⁵⁷¹ Богдан Лубардић такође указује на значај који модел круга и радијуса има за Јустина. Видети: Богдан Лубардић, *Јустин Ђелијски и Епџлеска: љуђеви рецеиције бриџианске љеолоџије, књижевности и науке*, Београд: ПФФ, 2019, 85–94.

⁵⁷² Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* 2. 4; 5. 6 y: (Suchla, 128–9; 184–185).

⁵⁷³ Plotinus, *Enneades* IV, 2, 1 y: P. Henry & H.-R. Schwyzer, *Plotini opera*, vol. 2, Leiden: Brill, 1959.

⁵⁷⁴ Dorotheus, *Instructiones* VI, 78 y: J. De Préville and L. Regnault, *Dorotheé de Gaza. Oeuvres spirituelles (Sources chrétiennes 92)*, Paris: Éditions du Cerf, 1963, 284–286.

⁵⁷⁵ Maximus Confessor, *Ambiguum* 7, (PG 91, 1081c); *Capita Gnostica* 2. 4 (PG 90, 1128a); *Mystagogia* 1.4, (PG 91, 668ab).

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 круга, 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.⁵⁷⁶

Главни акценат у овом пасусу аве Доротеја је на љубави, која не само да 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 којем људско биће љубављу саборнизује 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.

Јустин се поново враћа на модел круга дискретно помињући Максимову аналогију из *Мисѡαἰοῖγιε* у другом тому своје *Доῖ-майшике*.⁵⁷⁷ Међутим, у трећем тому Јустин доноси подужи део из Максимове *Мисѡαἰοῖγιε* који се завршава следећим пасусом:

„Будући све у свему Бог, који је безмерним мерама изнад свега, јединствено – μονοτάτος – ће бити виђен од стране чистих умом, када ум созерцајно – θεωρητικώς – сабравши логосе бића достигне до самог Бога, као узрока почетка и краја стварања и постања свега и безмерне дубине која обухвата све и сва. На исти начин и Света Божја Црква ради са нама оно исто што и Бог са бићима попут слике у односу на свој оригинал. Пошто се у Цркви налазе многи и скоро бројем безбројни људи,

⁵⁷⁶ Поповић, *Досѡјојевски о Евроји и Словенствѡу*, 217–218.

⁵⁷⁷ Поповић, *Доῖмайшика* II, 13.

и жене, и деца, који су међусобно раздељени родом и врстом, народношћу и језицима, живљењима и узрастима, схватањима и занимањима, наравима и обичајима, занатима и знањима, положајима и судбинама, карактерима и навикама, и који су због свега тога међу собом веома различити, а од Цркве препорађани и пресаздавани Духом, она свима њима подједнако даје и дарује божански лик – θεῖον μορφήν – и назив: да од Христа јесу и називају се. Исто тако Црква им даје један и исти прост и недељив и нераздвојан однос по вери, који многе и безбројне разлике које сваки од њих има чак и не допушта да се примети да постоје, благодарећи саборном односу и окупљању свих ка њој и у њој. По том односу према њој, нико од њих ни по чему није сам одељен од заједничког тела, јер су сви међусобно спојени и сједињени по једној истој простој и нераздељивој благодати и сили вере. Јер се каже: У свих бејаше једно срце и једна душа (Д. А. 4, 32.). На тај начин из многих удова једно тело и постоји и види се, и ваистину је достојно самога Христа, истинске главе наше. О томе говори божанствени Апостол: У Христу Исусу нема ни мушкога рода ни женскога, ни Јеврејина ни Грка, ни обрезања ни необрезања, ни дивљака ни Скита, ни роба ни слободњака, него све и у свему Христос (Гал. 3, 28; Кол. 3, 11.). Он по једној истој простој и бескрајно мудрој сили доброте све Собом обухвата, као што центар садржи радијусе који излазе из њега по једном истом, простом и јединственом узроку и сили. Христос као такав не допушта да се почетци бића удаље заједно са крајевима, обухватајући кружно њихова простирања и приводећи к Себи све разноликости бића која је Он саздао, да не би нипошто била међусобно туђа и непријатељски раоположена створења и саздања једнога Бога; то јест, да не би, немајући чиме да покажу међусобну љубав, мир и истоветност, довела себе до опасности да им и само биће падне у небиће одвојивши се од Бога (*Μισθαιολογία*, PG. 91, 668 AB).⁵⁷⁸

Важно је напоменути да Јустин обично упућује на Максима, било тако што га кратко цитира, било тумачећи неке од његових идеја, али овде по први пут преноси скоро цело поглавље из Максимовог дела. Поставља се питање значаја ове Максимове идеје за Јустина. Мислим да Максимова аналогија центра круга и полупречника (радијуса) или модела круга нуди Јустину,

⁵⁷⁸ Поповић, *Дојмайџика* III, 510–511.

између осталог, и логички доказ зашто је хуманизам, био он секуларни или хришћански, у својој бити осуђен на пропаст. Зато он у својој раној критици Европе и хуманизма изнетој у тези о Достојевском и упућује на модел круга код Доротеја из Газе. Међутим, као што се може искористити за критику сваког хуманистичког пројекта који у центар ставља човека а не Богочовека, модел круга на који Јустин упућује истовремено афирмише централно место Богочовека као „највеће вредност у свим световима“.

У својим најранијим радовима Јустин ставља хуманистички поглед на човека и свет под бритку оштрицу своје критике. У кратком есеју „На вододелници култура“ из 1928. године, Јустин назива ову апстрактну хуманистичку идеја човека *homo europeicus*.⁵⁷⁹ Главна карактеристика овог хуманизма лежи у принципу да „нема Бога“.⁵⁸⁰ Ако Бог не постоји, тврди Јустин, онда логична последица хуманистичког пројекта, након проласка кроз атеистичку и анархистичку фазу, јесте да заврши у нихилизму. Главни проблем се, према Јустину, крије у томе што хуманизам, побијањем постојања Бога, побија постојање апсолутне вредности. Тако су сва бића релативна и ниједно од њих нема право да себе наметне као врховну вредност. Такво стање, сматра он, нужно доводи до анархизма:

„Пошто у човечанским световима нема ничег апсолутног, онда – не постоји ни хијерархија бића и хијерархија вредности; постоји само анархија.“⁵⁸¹

Према Јустину, свет, који не укључује никакву апсолутну вредност, сам се себи супротставља. Пошто су све вредности релативизоване, онда то доводи до борбе за успостављање једне вредности као највише. Јустин тврди да једини начин да се наметне нека вредност као врховна јесте кроз борбу са другим вредностима до њиховог крајњег уништења. Дакле, нихилизам као негација свих вредности и стање ратовања до истребљења је, за Јустина,

⁵⁷⁹ Поповић, „На вододелници култура“, 58.

⁵⁸⁰ Поповић, „На вододелници култура“, 53.

⁵⁸¹ Поповић, „На вододелници култура“, 54.

крајња последица европског хуманизма. У свом образложењу он се у великој мери, ако не директно онда интуитивно, ослања на Максима, који каже (у поменутом одломку из *Мисѡаѡѡије*) да створена бића – уколико немају разлог или центар свог постојања – постају странци и непријатељи једни другима.

Тема централности Богочовека је константна тема у Јустинином делу. Тако, у есеју „На вододелници култура“, он наглашава:

„Богочовечност је једина категорија, кроз коју се појављује многострука делатност православне културе. Почиње се од Богочовека, а завршава се идеалним, интегралним, обогочовеченим човеком. У центру светова стоји Богочовек Христос, он је осовина око које се крећу сви светови, горњи и доњи. Он је тајанствени центар душа, ка коме гравитирају све душе, гладне вечне Истине и Живота.“⁵⁸²

У другом тому *Доѡмаѡиѡе*, у којем упућује на Максимов модел круга, Јустин само потврђује свој став да централно место припада Богочовеку.⁵⁸³ Дубља анализа Максимовог модела круга⁵⁸⁴ показује став Јустина да ништа створено, и стога релативно, не може да служи као центар другим бићима. У моделу круга центар заузима Логос Божији, док су општи логос бића, као даљи логоси општих родова, средњих родова и врста распоређени дуж сваког полупречника (радијуса) који опет одговара сваком конкретном људском бићу. Логоси појединачних људи 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 треба поменути неколико аспеката. Прво, да свака тачка на полупречнику даље од центра садржи све тачке које су

⁵⁸² Поповић, „На вододелници култура“, 54.

⁵⁸³ Поповић, *Доѡмаѡиѡе* II, 13.

⁵⁸⁴ Види Vladimir Cvetković, ‘Maximus the Confessor’s geometrical analogies applied to the relationship between Christ and creation,’ у: Pavel Pavlov, Stoyan Tanev & George Dragas (eds.), *Orthodox Theology and the Sciences*, Sofia: Sofia University Press, Columbia MO: New Rome Press, 2016, 277–291. О Максимовом преузимању модела круга од Дионисија Ареопагита видети: Vladimir Cvetković, ‘Predeterminations and Providence in Dionysius and Maximus the Confessor,’ у: Filip Ivanović (ed.), *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2011, 135–156.

ближе центру. Дакле, свако појединачно људско биће је носилац свих општости (универзалија) унутар себе и 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 самом центру круга, у којем је смештен Логос Божији. 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 предлажу традиционални или модерни секуларни хуманизми, нити у идеји свеобухватне чулне природе коју заговарају савремени еколошки покрети, нити пак у идеји припадања свету духа коју заступају одређене филозофије идеализма. Савршено јединство људских бића и целокупне створене природе, како чулне тако и духовне, могуће је, према Јустину, само кроз њихово уједињење са Богочовеком Христом и налажењем центра својих бића у Њему. Зато Јустин и тврди:

„Циљ је Богочовечанске, православне културе: преобразити не само човека и човечанство, већ кроз њих и сву природу.“⁵⁸⁵

У крајњој линији, за Јустина и 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, потом 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 полу-пречника, ка центру круга, ови облици јединства добијају свој смисао само ако се достигне коначно јединство човека са Богом Логосом који је у центру круга. Међутим, ту ни за Максима, а ни за Јустина није крај.

У другом тому своје *Домајшике* Јустин пише да се оваплоћењем Бога дао нови центар свету, „Богоцентар, око кога круже

⁵⁸⁵ Поповић, „На вододелници култура“, 54

сва бића и све ствари остварујући план Божји о свету“.⁵⁸⁶ 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. Када бића достигну Бога као свој центар, она настављају да се бесконачно крећу дуж Божије бесконачности, односно унутар те бесконачности. Тако се она, према Јустину, не само обесконачују, већ се и обеспочетњују.⁵⁸⁷ Беспочетни и бескрајни Бог је истовремено и почетак и крај творевине. Целокупна творевина, која има беспочетни почетак у предвечним логосима, стварањем долази до своје конкретне егзистенције, да би онда на начин повратне спреге, истим путем назад, ка бесконачном Богу и вечним кружењем око њега, задобила сопствену бесконачност. Из овог разлога бесконачност не треба схватити као вредност саму по себи, која се огледа у пуклом бесконачном кружењу, већ бесконачно кретање творевине од Беспочетног ка Бескрајном треба разумети као бесконачну могућност за обожење. Поистовећујући обожење са обогочовечењем и отројичењем,⁵⁸⁸ 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 којем 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.

⁵⁸⁶ Поповић, *Дојмайшика* II, 13.

⁵⁸⁷ Упореди: Поповић, *Дојмайшика* III, 44.

⁵⁸⁸ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 150.

5.3. Превазилажење подела у створеној природи

Да би Христову сјединитељску или саборнизујућу моћ још више нагласио, Јустин, као што је то поменуто, повезује одломак из *Мисѡαἰοῖτιје* са учењем Максима о пет подела унутар природе изложеним у 41. *Негоумици* и у *Тумачењу молиѡѡве Оче наш*. У 41. *Негоумици*, Максим износи верзију свог учења о пет подела које је Христ превазишао, ширу од оне која се може наћи у његовом *Тумачењу молиѡѡве Оче наш*. Ових пет подела које Христос превазилази су: између мушкарца и жене, између раја и васељене односно насељеног света, између неба и земље, између онога што је доступно уму и онога што је доступно чулима и на крају између створене и нестворене природе.⁵⁸⁹

Јустин исправно повезује Максимов модел круга са учењем о Христовом превазилажењу подела, јер наведени пасус из *Мисѡαἰοῖτιје* 1. 3, који скоро у потпуности преноси у трећој *Доἰμαῖτιци*, он и наводи у контексту превазилажења подела. Непосредно пре овог пасуса, Максим цитира апостола Павла и његову *Посланицу Галаћанима* 3: 28, у којој каже да „нема мушког ни женског, ни Јудејца, ни Јелина, ни обрезања, ни необрезања, ни варвара, ни Скита, ни роба, ни слободњака, него је све у свему Он“.⁵⁹⁰ Торстејн Толефсен с правом истиче у свом тумачењу ових места да апостол Павле, када подвлачи да не постоје разлике у Христу, користи термин *διαστολή*, као у *Посланици Римљанима* 10: 12: „Нема разлике (*οὐ γάρ ἐστιν διαστολή*) између Јудејина и Грка – исти Господ је над свима“.⁵⁹¹

Процес уједињења започиње уједињењем човека и жене у једну људску природу, која се не заснива на полним разликама. Дакле, појединачна људска бића се приближавају једно другом, поставши свесна да припадају једној и недељивој људској врсти. Уопштено говорећи, овај ниво укида све поделе које постоје у

⁵⁸⁹ Maximus, *Amb.* 41, PG. 91, 1304D–1308C. Упореди новонастали превод 41. *Негоумице* из пера Атанасија Јевтића у: Свети Максим Исповедник, *Живој и избор из дела*, 236–247.

⁵⁹⁰ Maximus Confessor, *Mystagogia* 1. 4, PG 91, 668a. Српски превод, такође из пера Атанасија Јевтића у: Свети Максим Исповедник, *Живој и избор из дела*, 147–195, 154.

⁵⁹¹ Torstein Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, (PhD dissertation), Oslo: University of Oslo, 2000, 100–101.

људском роду, не само оне које се заснивају на полним односно родним разликама, већ и оне засноване на националној, етничкој, политичкој, расној, културној, образовној и свакој другој основи. Максим наглашава полну различитост, јер је она настала Божијим актом, те по свом значају превазилази све остале разлике које су производи социјалних, политичких, културних или географских околности. У другом тому *Дојмайшике* Јустин тврди да Господ исповеда себе као Сина човечијег, обнављајући у себи првобитног човека, од којег је саздата жена.⁵⁹² Јустин овде дели Максимов став да је Адам створен без полне предодређености, и да сходно томе нови Адам у сопственој личности превазилази све полне разлике.

Следећи корак за човека је да уједини рај са васељеном, тада целокупним насељеним светом, а данас видљивим светом у целини. Овде човек бива васпостављен у својој улози господара чулне природе, не ради њене експлоатације, већ ради њеног обоготворења. Напори савременог човека да пороби природу и да је начини својом слушкињом имају супротан ефекат, јер, како тврди Јустин: „борећи се са материјом човек није успео да је очовечи, али је она успела да сузи и оповрши човека, да га сведе на материју“.⁵⁹³ Једини прави начин одношења са природом, којим се враћа рај на земљу, јесте онај који практикују светитељи, који у том погледу следе Христа.

„Изгонећи грех из себе, и из света око себе, човек изгони дивљу и разорну силу, поступно преображава и себе и свет, кроћује природу и у себи и око себе. Светитељи су најбољи пример тога: осветивши, преобразивши себе практиковањем хришћанских врлина, они освећују, преображују и природу око себе, као некада Адам пре пада, и Господ Христос за живота на земљи. Многобројни су светитељи којима су дивље звери служиле, који су самом појавом својом кроћивали лавове, медведе, вукове. Њихово је опхођење са природом молитвено, благодатно, љубавно, благо, нежно, не сурово, не непријатељско, не прождрљивачко.“⁵⁹⁴

⁵⁹² Поповић, *Дојмайшика* II, 354, 488.

⁵⁹³ Поповић, „На вододелници култура“, 54.

⁵⁹⁴ Поповић, „На вододелници култура“, 55.

У својим божићним промишљањима из 1935. године под називом „Еванђеље неба и земље“, тврдећи да је пакао обезбожено, „чисто осећање“, из кога је Бог потиснут, док је рај ологошено, охристошено, обогочовечено осећање, проникнуто и испуњено Богом Логосом,⁵⁹⁵ Јустин чини разликовање између пакла и раја не на основу места, већ на основу људског стања. Тиме заправо показује да овај створени свет који нас окружује може истовремено бити и рај и пакао, зависно да ли у њему видимо присуство или одсуство Божијих сила.

Трећи ниво уједињења је између неба и земље. Циљ овог уједињења је да људска бића достигну анђеоски начин живота, или начин живота по врлини. Уједињење између анђеоског и људског света одговара даљем сабирању (контракцији) бића у највишем роду умних бића способних да созерцавају божанске стварности. Јустин тврди да је оваплоћени Господ сјединио анђеоску и људску природу.⁵⁹⁶

Четврта подела коју Христ превазилази је између онога што се сагледава умом и оног што се опажа чулима. Максим тврди да се на овом нивоу људи изједначују са анђелима по начину сазнавања.⁵⁹⁷ Дакле, цео свет се не посматра више у складу са поделом на чулно и духовно, знано и незнано, већ се пре доживљава као једна творевина, која је израз Божје воље. Овде Максим указује да ће сазнање целокупне творевине бити истоветно сагледавању творевине као збира њених логоса, који представљају божанске воље и назначења. Сходно овоме гледишту Јустин учи да су људи и анђели, као и све богоздане ствари, сједињене у Цркви као Богочовечанском Телу Господњем, која живи вечним и животворним логосним силама Богочовека Исуса Христа. Зато Јустин и подвлачи значај сазнања логосности целокупне творевине, као и свих појединачних створења, јер овакво сазнање света као божанских воља и назначења води ка сазнању, или, како то Јустин каже, осећају нераздељивог свејединства свега створеног у Богу. За Јустина, сви истински чланови Цркве могу осећати

⁵⁹⁵ Јустин Поповић, „Еванђеље неба и земље“, у: Јустин Поповић, *Бојносни Христослов*, Манастир Хиландар, 2007, 25–29: 26.

⁵⁹⁶ Поповић, *Дојмайшика* II, 13.

⁵⁹⁷ Maximus, *Amh.* 41, 1308A. Свети Максим Исповедник, *Живот и избор из дела*, 239.

то плиромско свејединство Богочовечанског Тела, али најјачи је осећај ове плироме код анђела и светитеља.⁵⁹⁸

Јустин тврди да људски ум у себи не садржи ни свезнање, ни свемоћ да снабде човека истинама и силама за живот у правди, истини и сваком добру.⁵⁹⁹ Ум мора бити испуњен Богом, да постане налик Логосу како би пронашао своје савршенство, светост и непогрешивост. Такав ум није ум појединаца, већ ум Цркве, који као „осаборњен, оцрквењен, обогочовечен“ проналази свој вечни смисао.⁶⁰⁰ Алудирајући на Максимов модел са Логосом Божијим као центром круга и логосима творевине као радијусима или полупречницима круга, Јустин пита колики је радијус главне и стожерне људске мисли на којој стоји људска личност.⁶⁰¹ Одмах даје и одговор да полупречник или радијус главне људске мисли треба да буде од човека до Бога, од човека до Богочовека. Према томе, преостаје још један корак, и то корак од логоса Божијих до Логоса Божијег.

Завршни корак, који је истовремено сврха стварања и оваплоћења Сина Божијег је обожење целе творевине и њено увођење у живот Свете Тројице. На овом нивоу сваки покрет престаје. Благобиће достиже свој циљ и налази покој у вечном благобићу, које је сам Логос Божији и сви логоси бића постају истоветни са Божијим Логосом и цела творевина почиње да живи у потпуности, и без икаквих ограничења, животом Свете Тројице.

Јустин објашњава процес обожења као производ љубави, која је истовремено и љубав Божија према човеку и љубав човека према Богу. Он се често позива на Максима који тврди да је мера обожења човека једнака мери очовечења Бога, или тачније „онолико колико се Бог очовечио због своје љубави према човечанству, толико ће човек у бити у стању се обожи кроз своју љубав према Богу“.⁶⁰² Тако, Јустин примећује:

⁵⁹⁸ Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 12.

⁵⁹⁹ Поповић, „Подвижничка, гносеолошка и еклисиолошка поглавља“, 59, у: *Бојносни Христослов*, Манастир Хиландар, 2007, 171–210: 194.

⁶⁰⁰ Поповић, „Подвижничка, гносеолошка и еклисиолошка поглавља“, 49, 189.

⁶⁰¹ Поповић, „Подвижничка и богословска поглавља“, I, 59, у: *Бојносни Христослов*, Манастир Хиландар, 2007, 210–246: 218.

⁶⁰² Maximus, *Amb.* 10, 1113B.

„Љубав испуњује човека Богом. По мери испуњења себе Богом, човек и познаје Бога. Испуњујући се Богом, човек се просветљује, освећује, обожује, и на тај начин оспособљује за истинско познање Бога. Усвајањем и доживљавањем 'прве и највеће заповести' љубави (Мт. 22, 37–39), човек постаје 'учесник у Божјој природи' (2. Пт. 1, 4.). Божанска сила љубави увлачи целог човека у процес обожења: обожује му се срце, душа, ум и воља.“⁶⁰³

Јустин налази тајну Личности Христове у љубави, али у исто време љубав је откривење сврхе људског постојања. Према Јустину, коначно стање обожења не подразумева само прожимање (περιχώρησις) Бога и човека,⁶⁰⁴ већ такође оваплоћење сваког члана Цркве у осталим чланицама.

Ово место које се односи на превазилажење последње поделе је посебно важно, јер показује схватање значаја љубави у Јустиновој мисли. Оно што Јустин пише с почетка 1930-их у другом тому своје *Дојмайџике*, да је првобитни разлог оваплоћења Сина Божијег предвечна љубав према човеку, а унутар тога и човеково искупљење, потврђује како у свом трећем тому, тако и у *Зайисима о екуменизму*.

Бог искупљује човека на начин да га васпоставља у првобитно стање његове природе, које је он својим падом пореметио. Уколико бисмо то посматрали у светлу Максимових пет подела, онда би Јустиново становиште по питању искупљења могло да обухвати Христово превладавање прве две поделе, оне између мушког и женског, као и оне између раја и васељене. Пошто су ове поделе само потенцијално постојале у свету пре Адамовог пада, али више као могућност разликовања између раја и васељене, односно као реалност разликовања између човека Адама и жене Еве, Христово превладавање тих разлика не значи и испуњење сврхе сопственог оваплоћења. Оно што је стајало пред Адамом пре пада, и што је чекало Христа након васкрсења,⁶⁰⁵

⁶⁰³ Поповић, „Подвижничка, гносеолошка и еклисиолошка поглавља“, 19, 176.

⁶⁰⁴ Поповић, *Зайиси о екуменизму*, 3–4.

⁶⁰⁵ Јустин каже: „Васкрсењем Господа Христа из мртвих завршен је и довршен Богочовечански подвиг искупљења и спасења рода људског“. (Поповић, *Дојмайџика* II, 606). Спасење рода људског у овом случају треба сматрати спасењем од греха и смрти.

односно након васпостављања пале људске природе у своје аутентично стање, јесте да испуни сврху стварања која је у обожењу човека и целокупне природе. Гледано с тог становишта домостроја спасења, тајна Христова се не састоји само у човековом враћању у стање потенцијалне безгрешности, већ у човековом уједињењу са целокупном тварном и духовном природом пре коначног обожења и уласка у живот Свете Тројице. Својим оваплоћењем Бог Логос је дакле остварио оно што је планирано на Великом савету Свете Тројице, а то је да у својој ипостаси сједини људску и божанску природу и тиме покаже шта је сврха стварања. До тог сједињења двеју природа у једној ипостаси дошло је рађањем од Девице Марије, а не у облику који је део предвечног плана. Јустин не иде у објашњење ове предвечне тајне, али схватање његовог домостроја спасења који је устројен Богооваплоћењем може да понуди неке одговоре. Кључ домостроја спасења према Јустину чини колико Христово дело, толико и Његова Богочовечанска Личност, у којој је сједињена божанска са људском природом као залог будућег сједињења целокупног људског рода са Светом Тројицом. Према томе је мера оваплоћења, а то је потпуно сједињење Бога са човеком у једној Личности, и мера будућег обогочовечења. Сходно томе само Христово васкрсење, вазнесење на небо и Његово седање са десне стране Оца, чиме је људска природа уведена у живот Свете Тројице, назначују програм спасења, али га не испуњавају у потпуности. Програм спасења према Јустину се остварује у Цркви као Богочовечанској Личности Господа Христа, чија је мисија да своје вернике органски и лично сједини са Христовом личношћу.⁶⁰⁶ Ово сједињење са Христом, које почиње у Цркви, кроз Свете тајне, и саму Свету тајну евхаристије, у којој се сви чланови уједињују међу собом и са Христом, изнова се потврђује Светим врлинама, и богочовечанским подвизима праведника, а продужује се и кроз вечни живот, који „сав и јесте и бива: од Оца кроз Сина у Духу светом“.⁶⁰⁷ Према Јустину ће се тек уласком

⁶⁰⁶ Јустин Поповић, „Унутрашња мисија наше Цркве“, *Хришћански животи* 9 (1923), 286–287.

⁶⁰⁷ Поповић, *Домаћика* III, 813.

праведника у Царство припремљено пре свих векова испунити тајна Христова или тајна Бога – μυστήριον τοῦ Θεοῦ (Откр. 10: 7).⁶⁰⁸ Све мање од овога би било недовољно и недостојно, како Бога тако и човека.

Иако на први поглед изгледа да Јустин чита Максима Исповедника узгред, без великог удубљивања у његове идеје, свестрана анализа показује да он не само да дели светомаксимовски свеобухватни образац којим се описује однос Бога и човека, већ га дубоко и креативно разрађује. Максимове идеја о логосома бића, затим тајни Христовој и пет онтолошких подела, играју веома важну улогу у Јустиновом обликовању идеја логосности и ологошења, Богочовека, и свејединства и саборности. Максимове идеје такође помажу Јустину да заснује своју критику европског хуманизма који нуди визију лажног социјалног јединства човечанства, супротстављајући му визију свејединства и саборности која се врхуни у сабору двеју природа у Личности Богочовека.

6. Саборност и сабрање ума

Могло се видети из претходног потпоглавља да у обликовању идеја логосности, ологошења, Богочовека, свејединства и саборности током 1930-их, као и у заснивању критике европског хуманизма, Јустин прати Максима Исповедника. Међутим, још је један аутор значајан за Јустинову реконструкцију аскетско-врлинског обрасца као аутентичног хришћанског модела за заснивање истине, као и за сам Јустинов појам *саборности*, који истовремено упућује на саборност или сабрање људске личности, кроз сабрање њених интелектуалних капацитета, и на саборност свих хришћана у Телу Цркве, као и на саборност светитеља и учитеља у апостолском и светоотачком предању Цркве. То је Свети Григорије Палама (1296–1359). Поред подвижничког аспекта који је свакако главни за Јустина, Палама и његова рецепција добијају

⁶⁰⁸ Поповић, *Дојмайшка* III, 746.

додатно на значају пошто је Паламино учење била врста православне идентитетске политике на Западу током већег дела 20. века. Уколико узмемо у обзир Јустинову критику запада, и посебно Јустинову критику неких елемената римокатоличке теологије, упутно је запитати се да ли је Јустин играо било какву улогу, и ако јесте, каква је она била у полемици између римокатоличког неосхоластицизма, односно неотомизма и православног неопаламизма који су обележили средину XX века. Ово питање је посебно релевантно, јер две недавно објављене студије на енглеском језику о православној мисли XX века, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance* (Георгије Флоровски и руска религијска ренесанса) Павла Гавриљука⁶⁰⁹ и *Gregory Palamas and the Making of the Palamism in the Modern Age* (Григорије Палама и стварање паламизма у новом добу) Нормана Расла,⁶¹⁰ ниједном речју не помињу Јустина нити његову рецепцију руске религијске мисли, његов рад на оживљавању светоотачког наслеђа и његов допринос паламитској ренесанси. Гавриљук потпуно превиђа чињеницу да је Георгије Флоровски сматрао 2. том Јустинове *Доиматије* најбољим православним догматским приручником, управо због свог утемељења у светоотачкој мисли, и да га је препоручивао својим студентима на Православној академији Светог Владимира у Њујорку.⁶¹¹ Слично томе, иако добар део своје књиге посвећује анализи монографија Кипријана Керна и Амфилохија Радовића о Палами, Норман Расл уопште не помиње Јустина Поповића, потпуно превиђајући Јустинове везе и његов формативни утицај, како на Керна, тако и на Радовића. Млади Јустин и Константин (касније Кипријан) почетком и средином 1920-их у Сремским Карловцима припадали су истом кругу митрополита Антонија Храповицког, остајући у преписци док је Кипријан служио у руској мисији у Јерусалиму, а затим су обојица предавали у Богословији у Битољу од 1931. до 1935. када

⁶⁰⁹ Paul Gavrilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

⁶¹⁰ Norman Russel, *Gregory Palamas and the Making of the Palamism in the Modern Age*, Oxford: Oxford University Press, 2019.

⁶¹¹ Атанасије Јевтић, „Житије преподобног оца нашег Јустина Новог Телијског“, у: Јустин Поповић, *На Божиовечанском џију*, Ваљево: Манастир Телије, 2014, 83, н. 77.

су објављена прва два тома Јустинове *Доïмайи́ке*. Амфилохије Радовић био је Јустинов духовни син и ученик. У предговору својој докторској тези *Тајна Свeй̑е Тројице њо Свeй̑ом Гр̑и̑орију Палами* из 1973. године,⁶¹² Радовић изјављује да му је његов духовни отац Јустин Поповић открио црквене оце и њихово дело као непрекидно појављивање и испољавање Тројичног Бога у Цркви и да га је увео у паламитску теологију. Стога је важно истражити Јустинову рецепцију Григорија Паламе, не толико ради разумевања Јустинове критике западног хуманизма, јер она представља само епизоду у његовом животу и раду, колико ради схватања Јустиновог аскетског светоназора, који јесте био и остао главна црта и обележје његовог дела.

6.1. Јустин Поповић и Григорије Палама

Далеко важније разлоге за ово истраживање налазимо у недавно објављеној студији Богдана Лубардића о исихастичким претпоставкама Јустиновог *Моли̑вено̑и̑ дневника*,⁶¹³ као и монографији Теодора Саба о протоисихастима.⁶¹⁴ У свом раду Лубардић јасно показује да се Јустиново становиште (припремљено феноменолошким анализом односа греховних страсти и сазнајних неспособности душе, као и анализом односа светих пракси и сазнајних способности душе) у гносеолошким смислу заснива на могућности аскетског облагодаћења људских сазнајних способности и њиховом структурално-функционалном преображењу нествореним дејствима Божијим (дакле, заснива се на остварењу

⁶¹² Αμφιλοχίου Ράντοβιτς (Γερομονάχου), *Το Μυστήριον της Αγίας Τριάδος κατά τον Γρηγόριον τον Παλαμῖν*, Ανάλεκτα Βλατάδων (16), Πατριαρχικόν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσ/νίκη, 1973.

⁶¹³ Богдан Лубардић, „Исихастичке претпоставке *Моли̑вено̑и̑ дневника* Јустина Поповића: коментар на прву примедбу Поповића Канту“, у: Златко Матић (ур.), *Вугјехом свeј̑е̑и̑ ис̑и̑ини̑: Исихазам у живο̑и̑у Цркве ср̑̑ских и њоморских земаља*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Пожаревац: Одбор за културу Епархије браничевско-пожаревачке, Манастир Тумане, 2019, 191–266.

⁶¹⁴ Theodore Sabo, *Origins of Eastern Christian Mysticism*, New York: Peter Lang, 2019. Књига представља незнатно измењену докторску дисертацију: Theodore Sabo, *The Proto-Hesychasts: Origins of mysticism in the Eastern church*, doctoral dissertation, Potchefstroom: North-West University, 2012.

могућности прожимања „ноуменског и феноменског“). И још, то становиште не само да органски припада исихастичком и паламистичком духовно-умном светоназору, већ је и директно супротстављено Кантовој „забрани“ уму да се дијалектички пружа према надумним стварностима (изван опсега чулно-разумског искуства), као и да то становиште (интегралном духовно-аскетском и молитвено-литургијском праксом) тражи и налази *реалан* интерперсонално сведочив пут сусрета са трансцендентним, и то поврх кантовских лимитација уписаних у његове критике, нада све у трансценденталну аналитику разума и трансценденталну дијалектику ума. За разлику од студије Лубардића, Сабова монографија нема никакве директне везе са Јустином Поповићем, али јасно показује да се већина патристичких аутора којима се Јустин бавио од ране младости, почев од Доротеја из Газе, Макарија Египатског, Исака Сиријског, Максима Исповедника и Симеона Новог Богослова, може сматрати протоисихастима и претходницима Григорија Паламе.

У даљим редовима фокус ће бити на два периода у Јустиновом животу и на делима написаним у тим периодима. Анализа Јустиновог раног списка *Молићвени дневник*, писаног између 1920. до 1921. године, има за циљ да покаже да његов први сусрет са Григоријем Паламом и паламитском теологијом не представља академску разраду Паламиног догматског становишта, већ врло конкретну примену исихастичке праксе молитве и духовности. Затим ће фокус бити премештен на други том Јустинове *Доимайике* из 1935. године, када се први пут појављују референце на дела Паламе, као и контекст у којем Јустин користи Паламу.

6.2. Паламитско богословље у *Молитвеном дневнику*

Дневник у којем је бележио своје молитвено правило од 1920. до 1927. године је пронађен међу Јустиновим списима непосредно након његове смрти, а одломци из периода од 1920. до 1921. године су 1980. године објављени под насловом *Молићвени*

дневник.⁶¹⁵ Септембра 1919. године, као стипендиста Светог синода Српске православне цркве, Јустин одлази у Грчку и уписује Универзитет у Атини. У мају 1920. године бива хиротонисан за ђакона и почиње да служи у руској цркви, углавном руским избеглицама које су се обреле у Атини. По завршетку студија и повратку из Атине у Србију, маја 1921. године, Јустин је изабран за наставника Новог завета, догматике и патрологије у Богословији Светог Саве у Сремским Карловцима. Према томе, у том периоду Јустин је углавном боравио у Атини, затим у Скопљу и свом родном Врању, и на крају у Сремским Карловцима. *Молићвени дневник* састоји се од списка у којима Јустин бележи своје молитвено правило, тј. број дневних Исусових молитви, поклона (метанија), прочитаних акатиста и канона, комбинујући га са одређеним мислима надахнутим читањем Светог писма или Светих отаца. У дневнику се може видети како се, на пример, број молитви и метанија повећава са 700 Исусових молитви и 300 метанија 11. јануара 1921. године,⁶¹⁶ на 1000–2000 молитви и 500–1000 метанија на почетку Великог поста, и до 1800 молитви и 3200 метанија пред Велики петак исте године.⁶¹⁷ Јустин на почетку доживљава обиље суза и умиљење, праћених осећањима смирења, целомудрености и послушности која се јављају као резултат напора да се очисте чула од страсти, ум од празних и сујетних помисли, а срце од рђавих жеља.⁶¹⁸ Јустин извештава да ова трезвеност води од „препадног, допадног и интегралног осећања свесраслости са свим тварима и сверазмрежености“ до пријатног осећаја духовног сродства и органске повезаности са свим тварима.⁶¹⁹ Јустин описује ову једнотелесност, једнодушност и једносуштност изразом „гносеолошки карактер агапичног динамиса“.⁶²⁰ Он наводи да непрестана молитва ума има као непосредну последицу божанско облагодаћење његовог

⁶¹⁵ Јустин Поповић, „Молићвени дневник“, у: Преподобни Јустин Нови Ћелијски, *На Бојочовчанском њишу*, Ваљево: Манастир Ћелије, ²2014, 329–339.

⁶¹⁶ Поповић, *Молићвени дневник*, 329–339.

⁶¹⁷ Поповић, *Молићвени дневник*, 339, н.11.

⁶¹⁸ Поповић, *Молићвени дневник*, 330.

⁶¹⁹ Поповић, *Молићвени дневник*, 336.

⁶²⁰ Поповић, *Молићвени дневник*, 336.

срца и ума.⁶²¹ Штавише, Јустин упућује не само на број молитви и поклона, као и на стања која је доживео, већ и на оце Цркве. Обраћа с Исусу да очисти чула, ум и срце посредовањем црквених отаца:

„Интимно срastaње с молитвеним вапајима Светог Златоуста: Господе, (Светим Златоустом) дај ми смирење, целомудреност и послушност. [...]. Страсна пројава за *очишћењем њознајних оруђа*^{*}. Исусе (Св. Златоустом; Св. Василијем итд.) просвети моја чула, помрачена страстима. Исусе, (Св. Антонијем) очисти ум мој од празних и сујетних помисли; Исусе, (Св. Макријем) сачувај срце моје од рђавих жеља.“⁶²²

Бројни оци Цркве, од Василија Великог и Јована Златоустог, преко Антонија Великог, Макарија Египатског, Григорија Богослова, Григорија Ниског и Теодосија, до Саве Српског, чије посредовање Јустин моли, појављују се у његовом дневнику. Међутим, иако нема директних упућивања на Григорија Паламу, Јустинов *Молићвени дневник* обилује како елементима кључним за исихастичку традицију, тако и референцама на ауторе који Теодор Сабо сматра протоисихастима.

Да започнемо са молитвом, која је централна у Јустиновом разумевању односа између Бога и људског рода. Као што Богдан Лубардић примећује, Јустинова молитва је редом екстензивна по броју понављања, интензивна у својој духовно-опитној дубини, упућена Исусу Христу, посредована од Мајке Божије и сабора црквених отаца, и реално преображавајућа у погледу способности и функција тела, ума и срца.⁶²³ Најзначајнији део Јустинове свакодневне рутине било је призивање Исусовог имена или понављање „Исусове молитве“, која се састоји од следећих речи: „Господе Исусе Христе, Сине Божји, помилуј ме [грешног]“. Пракса понављања Исусове молитве или молитве срца односи се на исихастичку праксу развијену у оквиру источне аскетске и монашке традиције коју је бранио Григорије Палама. У својим

⁶²¹ Поповић, *Молићвени дневник*, 338.

⁶²² Поповић, *Молићвени дневник*, 329–330.

⁶²³ Лубардић, „Исихастичке претпоставке *Молићвеног дневника* Јустина Поповића“, 205.

Тријадама, посебно у поглављу „Исихастички метод молитве и преображење тела“, Палама објашњава како молитва делује:

„... када се трудимо да стражимо и достигнемо трезвеност, како ћемо је сачувати ако не саберемо чулима расејани ум и поново га доведемо у унутрашњост, у исто оно срце које је седиште мисли.“⁶²⁴

У опису трансформације телесних чула, као и когнитивних капацитета кроз молитву, Палама се углавном ослања на Макарија Египатског и Исака Сиријског.

Као што Јустин бележи, он је свакодневно понављао између 700 и 1800 пута Исусову молитву, што би могло трајати од једног па до три сата. Он такође описује и своје искуство, почев од суза и топлине у пределу срца,⁶²⁵ до виђења светлости.⁶²⁶ Сузе указују на телесно прочишћење чула, док паралелни когнитивни процес укључује окретање разума од чула, његово сједињење са умом, који је сада интериоризован и усредсређен на срце,⁶²⁷ и коначно силазак Духа светога у облику благодати у са умом уједињено срце.⁶²⁸

Јустин свој однос према Палами и целокупној исихастичкој традицији не заснива на некој жељи за интелектуалним уздизањем, мада то уздизање свакако у том процесу не изостаје, већ на жељи да порине у опитну стварност духовног искуства, коју је Палама теоријски објаснио и утемељио у догматској теологији.⁶²⁹

Иако *Римокайоличка енциклопедија* из 1910. године исихазам описује као „нејасну шпекулацију, која је за последицу имала најдивљивији облик мистичне екстраваганције“, те је „постала гесло политичке странке, случајно поново укључено у непрестану

⁶²⁴ Свети Григорије Палама, *Тријаде: Беседе у одбрану светишених ѿсиховаиѿеља*, Београд, Шибеник, 2008, 79.

⁶²⁵ Поповић, *Молићвени дневник*, 335.

⁶²⁶ Лубардић, „Исихастичке претпоставке *Молићвеног дневника* Јустина Поповића“, 205.

⁶²⁷ Поповић, *Молићвени дневник*, 329–330.

⁶²⁸ Поповић, *Молићвени дневник*, 329–330.

⁶²⁹ Амфилохије Радовић, *Основи ѿравославног васиљѿињања*, Врњачка Бања: Свети Симеон Мироточиви, 2000, 133.

полемику с Римом“,⁶³⁰ Јустин је у својој оксфордској тези о Достојевском покушао да покаже да је исихастичко искуство надилажења разума уграђено како у хришћанство Истока, тако и у хришћанство Запада. Ослањајући се највише на дело *Сѣуб и ѿврђава истине* Павла Флоренског,⁶³¹ а уз помоћ тројице западних мислилаца, Тертулијана, Анселма Кантерберијског и Августина, Јустин описује процес тростепене трансформације разума, сличан ономе који се може наћи у Паламиним *Тријадама*.⁶³² Према Тертулијановој максими *Credo, quia absurdum est*, прва фаза је порицање воље и разума. У другој фази, објашњеној изреком *Credo ut intelligam* Анселма Кантерберијског, разум схвата да је вера виши извор сазнања, који пружа дубину разуму. Коначно, Августинова изрека *Intelligo ut credam* указује на трећу фазу, у којој се укидају границе између вере и разума и садржај вере се у потпуности открива разуму. Јустин поистовећује веру са врлином и подвижничким деловањем које отвара ум, вољу и срце за улазак Богочовека Христа.⁶³³

У својој атинској докторској дисертацији *Проблем личности и познања према учењу Свештої Макарија Египатскої*, Јустин понавља учење о три етичке фазе које воде Богу или сједињују ум и срце са Богом.⁶³⁴ Док је у својој тези о Достојевском више акцентовао веру која превазилази разум, у атинској тези о Макарију Јустин наглашава класични библијски *ѿоїос*, тријаду „вере, наде и љубави“ која доводи до обожења људског ума.⁶³⁵ У делу *Гносеологија Свештої Исака Сирине*, написаном 1927. године, Јустин замењује библијску тријаду „вера, нада и љубав“ тријадом „вера, молитва и љубав“, поистовећујући молитву са

⁶³⁰ Charles Herbermann et al. (eds.), *The Catholic Encyclopedia*, vol. 7, New York: Robert Appleton Company, 1910, 301.

⁶³¹ П. А. Флоренский, *Сѣоли и уїверждение истинны*, Москва: Издательство „Правда“, 1990, том 1, 61–63.

⁶³² Јустин Поповић, „Религија и философија Ф. М. Достојевскога“, у: Јустин Поповић, *О духу времена*, Београд: Политика, Народна књига, 2005, 25.

⁶³³ Поповић, „Религија и философија Ф. М. Достојевскога“, 26.

⁶³⁴ Јустин Поповић, „Проблем личности и познања по Светом Макарију Египатском“, у: Преподобни отац Јустин, *Путї Боїоїознања*, Београд, Ваљево: Манастир Ђелије, 1999, 129–131.

⁶³⁵ Јустин Поповић, „Проблем личности и познања по Светом Макарију Египатском“, 131.

чуваром ума а љубав са непоколебљивим созерцањем Свете Тројице умом.⁶³⁶ Упркос непостојању директних референци на Паламу, када је реч о исихастичком начину молитве и преображавању телесних чула и сазнајних органа, Јустин се, као и Палама, позива на исте ауторе, попут Макарија Египатског и Исака Сиријског, користи исту терминологију која се односи на душу, срце и ум, и доноси исте закључке. Јустин је заронио у исту духовну и богословску традицију коју је Палама намеравао да објасни и одбрани. То је традиција практиковања „Исусове молитве“ или „молитве срца“, која даље доводи до трансформације чула и сазнајних органа и силаска Светог духа у људско срце и ум. Слично Палами, Јустин се усредсређује на прочишћавање „очију срца“, сматрајући да заслепљујуће виђење Бога у виду нестворене светлости, није производ наших природних моћи, већ божанске благодати и силе.⁶³⁷ Иако не промишља искуство божанске светлости, нити тврди да је порекло ове светлости нестворено, Јустин несумњиво сматра да је крајња сврха преображења (μεταμόρφωσιν καί μεταβολήν) телесних чула и когнитивних органа, да се оспособе да приме божанску благодат.⁶³⁸ Будући да Јустинова упућивања на традицију исихаста не би требало узимати као референце на Паламино дело, било би релевантно погледати Јустиново директно ослањање на Паламу, као што је то случај у другом тому његове *Доїмаїике*.

6.3. Палама у Јустиновој *Догматици*

У свом писаном осврту на француски превод Јустинове *Доїмаїике*, чувени белгијски црквени историчар и фрањевац Андре де Алу запитао се о стварном доприносу овог дела, јер осим честих референци на тајинска искуства испољена у подвижништву и молитви, оно не помиње нити нестворене енергије чији значај

⁶³⁶ Поповић, „Гносеологија Светог Исака Сирина“, 159–163.

⁶³⁷ Григорије Палама, *Тријаге*, 141.

⁶³⁸ Лубардић, „Исихастичке претпоставке *Молићвеної дневника* Јустина Поповића“, 202.

су истакли Думитру Станилоје и Василије Кривошејн, нити православни персонализам на који је указао Владимир Лоски.⁶³⁹ До 1980-их доживљај православног богословља на Западу, посебно у франкофоној теолошкој мисли, сводио се на неколико учења, које су западни богослови обично оспоравали и одбацивали. Међу тим учењима било је и учење о нествореним енергијама, повезано са Григоријем Паламом, које су оживели прво Думитру Станилоје, Кипријан Керн и Василије Кривошејн, а затим и Џон Мејендорф. Овај богословски правац се обично називао паламитском ренесансом. Иако је Паламино учење о таворској светлости и нествореним енергијама тумачено много раније и у Русији и у Грчкој, паламитска ренесанса у руској богословској дијаспори је имала сасвим различит циљ.⁶⁴⁰ Као што примећује Норман Расл, да би се одупрли асимилацији у доминантни римокатолички облик хришћанства, франкофони православни аутори су православној теологији описивали најчешће елементима који су били страни западној богословској традицији.⁶⁴¹ Овај богословски покрет је, поред унутарправославних полемика везаних за софиологију,⁶⁴² такође покушао да одговори на изазов који су упутили поједини римокатолички теолози, као што су

⁶³⁹ André De Halleux, Justin Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la Vérité. Dogmatique de l'Église orthodoxe*. Traduit du serbe par Jean-Louis Paliérne. Préfacé de Mgr Athanase Jevitch. Introduction de Patrie Ranson. Tome I, 1992, *Revue théologique de Louvain*, 25/3 (1994), 392.

⁶⁴⁰ Модест Стрельбицкий, *Святыи Григорий Палама, мистројолий Солунский, поборник православной учения о фаворском свете и о действующих божских*, Киев: тип. А. Гаммершмида, 1860; Порфирий Успенский, *Восход Христианский. История Афона* (В 3 части), Киев: тип. В. Л. Фронцкевича, 1877; Алексей Дородницын, *Византийские церковные мистики XIV-го века (Прейод. Григорий Палама, Николай Кавасила и ирей. Григорий Синаий)*, Казань: Православный собеседник, 1906; И. И Соколов, „Варлаам и варлаамиты“, *Православная богословская энциклопедия*: в 12 т. (изд. под ред. А. П. Лопухина), Петроград 1902, Т. 3, 149–157. Γρηγόριος Παλαμάκης, *Ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς Αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, Πετρούπολης – Αλεξάνδρειας*, 1911. За детаљан увид у истраживање Паламе и паламитске теологије током 19. и с почетка 20. века видети: Е. А. Маковецкий, „Свт. Григорий Палама в русских исследованиях XIX – начала XX веков“, *Verbum* 17 (2015), 212–219.

⁶⁴¹ Russel, *Gregory Palamas and the Making of the Palamism in the Modern Age*, 8.

⁶⁴² У писму свом духовном чеду, Амфилохију Радовићу, Јустин наглашава да је Григорије Палама савременији нама него што је био својим савременицима у 14. веку и да неки православни теолози чине сулуде излете јудинског стила. Остаје наравно питање на кога савременог православног теолога или учење се односи ова констатација, али није немогуће да је то везано за софиологију. Видети: Јустин Поповић, „Писмо 60 [Амфилохију Радовићу од 2. 9. 1968]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма II* (Сабрана дела

Мартин Жужи (Martin Jugie) и Себастијан Гишардан (Sébastien Guichardan). Жужи је сматрао да је, у намери да оправда одређене исихасте, Григорије Палама изумео теологију која је одбацила чак и најосновнија начела хришћанске вере.⁶⁴³ За Жужија Паламино увођење стварне разлике између Божије суштине и дејстава је било непојмљиво и представљало је праву јерес.⁶⁴⁴ Слично томе, Гишардан је тврдио да ниједан источни отац или богослов није заступао такво учење пре Григорија Паламе.⁶⁴⁵

Тешко је рећи да ли је Јустин био упознат са студијама ових римокатоличких теолога када је писао своју *Дојмайику*. У првом тому *Дојмайику* објављеном 1932. године нема референци на Паламу. Други том објављен 1935. године садржи десет референци на Паламу и искључиво на његове *Омилије* 11, 14, 16, 21, 22 и 24, доступне у Мињеовој *Пајролојији*. Пре него што наставимо са анализом Јустиновог дела, релевантно је питати се који су извори Јустиновог знања о Паламиним делима. Јустин се углавном ослања на руске усмене и писане изворе. Одмах по повратку из Атине и именовањем за наставника Богословије у Сремским Карловцима 1921. године, млади Јустин се спријатељио са митрополитом Антонијем Храповицким, који је тамо руководио Синодом Руске заграничне православне цркве. Деценију раније, као уредник часописа *Русский инок* (Руски монах), митрополит Храповицки био је покретач спора о именослављу (имяславия).⁶⁴⁶ Наиме, Храповицки је у поменутом часопису нагативно оценио књигу *На ѿраx Кавказа* руског атонског монаха Илариона, у којој монах тврди да име Исус Христос у Исусовој молитви није само означитељ, већ сам Господ. Цео спор је касније разматран на руском Синоду и именославље је осуђено. Ова одлука је

Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 23/2), Београд: Манастир Ђелије код Ваљева, 2020, 151–152: 152.

⁶⁴³ Martin Jugie, 'Palamas, Grégoire' and 'Palamite (controverse)', *Dictionnaire de theologie Catholique*, II, 2, Paris: Letouzey et Ané, 1932, 1735–1818: 1742.

⁶⁴⁴ Jugie, 'Palamas, Grégoire' and 'Palamite (controverse)', 1764.

⁶⁴⁵ Sébastien Guichardan, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV et XV siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios*, Lyon: Etablissements Legendre, 1933, 119.

⁶⁴⁶ Russel, *Gregory Palamas and the Making of the Palamism*, 40–41.

наишла на противљење многих руских црквених интелектуалаца, попут Павла Флоренског, Алексеја Лосева, Сергија Булгакова и Владимираерна, који су устали у одбрану покрета именованих, као облика православног мистичног предања надахнутог паламитским учењем о божанским нествореним енергијама.

Млади Јустин се у одређеном смислу нашао између две супротстављене стране. Следио је Павлу Флоренском и пријатељством са Георгијем Флоровским, Јустин је припадао табору оних који су бранили покрет именованих, док је својом послушношћу и поштовањем према старом руском митрополиту био на страни руског Синода и такозваног руског „школског“ богословља. Међутим, из таквог његовог статуса произашло је нешто ново, што је веома очигледно у његовој *Доимайици*. Већ је раније речено да је руско „школско“ богословље уведено у руске духовне академије од средине 18. века као амалгам римокатоличке и протестантске теологије, прилагођен православној етосу. До краја 19. века је доминирало у наставном програму православних богословија, не само у Русији већ и на словенском Балкану. Млади Јустин је такође следио овај правац и, како и сам признаје у предговору својој *Доимайици*, ослањао се на православне догматске приручнике митрополита Макарија Булгакова, владике Силвестера Малеванског, митрополита Антонија Храповицког и архиепископа Филарета Гумилевског. Већина ових приручника, осим последњег наведеног, потпуно изоставља помињање паламитске разлике између суштине и енергија.⁶⁴⁷

Други извор Јустинове инспирације у писању *Доимайике* је руска религијска ренесанса, а посебно аутори попут Фјодора Достојевског и Владимира Соловјова. Као што смо раније могли видети, Јустин посуђује главне појмове своје богословске мисли, као што су Богочовек, интегрално знање и *соборносѝ* из руске религијске ренесансе. Међутим, он избегава очигледни сукоб између ова два руска богословска правца уз помоћ отаца Цркве, који постају норма којом он мери православност и руског „школског“ богословља и руске религијске мисли. Иако обилује референцама на оце Цркве, Јустинова *Доимайика* је далеко од

⁶⁴⁷ Russel, *Gregory Palamas and the Making of the Palamism*, 35.

патролошких приручника. Написана је између осталог и са намером да превазиђе постојећи јаз између академске теологије и молитвеног искуства Цркве, путем сведочења отаца Цркве.

Ослањајући се углавном на халкидонску формулу која описује Христа као савршеног Бога и савршеног човека и христологију Максима Исповедника, Јустин је преобразио руску идеју Богочовека. У другом тому своје *Дојмайшике*, дубоко надахнут христологијом Максима Исповедника, дао је себи задатак да историјско оваплоћење Богочовека Христа утврди као полазиште за свако знање о Богу. Јустинови ставови изнети у *Дојмайшици* нису било само реакција на западно неосхоластичко свођење целокупне христологије на Христово искупитељско дело, које је доминирало православним догматским приручницима током такозваног „вавилонског ропства“, већ и критичка реакција на учења неких мислилаца руске религијске ренесансе, који су истину историјског Христа заменили истином апстрактног и логичког тројства.⁶⁴⁸ Као што смо раније видели, Павле Флоренски претпоставља да је симболичко-логички образац динамичког идентитета тријаде Ја – ти – он/она, који првенствено постоји у облику „Отац – Син – Дух свети“, носилац истине.⁶⁴⁹ Уместо апстрактног и логичког модела истине који уводи у Тројично божанство, Јустин нуди аскетски и врлински модел истине који води Богочовеку Христу као једином оваплоћењу истине и тај модел потврђује учењима Максима Исповедника и Григорија Паламе. Преображена идеја о Богочовеку Христу послужила је Јустину не само да доведе у питање идеју о вечном богочовештву руских религијских философа, већ и да својом идејом теохуманизма оспори европско наслеђе хуманизма.

Јустин наводи да су се тајна Бога и тајна човека стопиле у највећој тајни која је постојала икада: тајни Богочовека.⁶⁵⁰ Настављајући даље, он указује на Паламу, који је тврдио да се неразумљива и неизрецива тајна оваплоћења Богочовека састоји

⁶⁴⁸ Vladimir Cvetković, 'St Justin the New on Integral Knowledge', *Теоликон* 1/1 (2012), 149–158.

⁶⁴⁹ Флоренский, *Силоли и утврждение истины*, 49.

⁶⁵⁰ Јустин Поповић, *Дојмайшика Православне цркве*, књига II, Београд: Манастир Ђелије код Ваљева, 1980, II.

у томе да људска природа постане *ὁμοθεος*.⁶⁵¹ Према Јустину, оваплоћењем је Бог постао човек, а људска природа је обожена.⁶⁵² На први поглед, овај закључак изгледа као једноставна потврда халкидонског православља, али шири контекст такође укључује савремену расправу између „школских“ богослова и руских религијских мислилаца о сврси оваплоћења. Као што је већ речено, митрополит Сергије Старогородски, *locum tenens* руског патријаршијског трона, 1935. године објавио је *Указ*, који је потписао већи број архијереја Руске православне цркве, којим се осуђује Сергије Булгаков због учења да је могућност, па чак и потреба, за Божијим оваплоћењем својствена самој природи, због одговарајуће сличности између Божије и људске природе.⁶⁵³ Према томе, Јустин је покушао да се креће између Сциле – аргументације Старогородског да је оваплоћење случајност условљена људским падом – и Харибде софијанског става Соловјова и Булгакова да оваплоћење није ништа друго до историјско остварење вечног богочовештва.

Указаћу на неколико праваца у којима Јустин развија своју аргументацију у вези са оваплоћењем. Прво, позивајући се на чињеницу да је људска природа постала *ὁμοθεος*, Јустин тврди да сврха оваплоћења није била ништа друго него обожење човечанства. Супротно мислиоцима религијске ренесансе за које је богочовештво вечна божанско-човечанска заједница која претпостоји у Богу, за Јустина Богочовек је само историјски Исус као носилац и божанске и људске природе. Јустин се успротивио и оним „школским“ богословима, који су на западњачки начин промишљали оваплоћење као условљено падом. Јустин наводи низ црквених отаца који се завршава Григоријем Паламом, који сматрају да је Бог могао речју да врати Адама у рајско стање или

⁶⁵¹ Поповић, *Дојмайшка* II, 11–12. На основу: Gregorius Palamas, *Homil.* XIV. In Annuntiat. immacul. Domin. nostrae Deipare semper Virginis Mariae. PG 151, 168A.

⁶⁵² Поповић, *Дојмайшка* II, 338.

⁶⁵³ Указ Московской Патриархии Преосвященному Митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию, у: Владимир Лосский, *Сѣор о Софии. Сѣйѣи разных лей*, Москва, 1996, 84–85. Видети такође и: Димитрий Трибушный, „Рецензия понятия ‘всеединство’ в богословской системе преподобного Иустина Челийского“, *Христѣанское чѣтение* 5 (2017), 74–85: 79.

да укине зло, а да се не оваплоти.⁶⁵⁴ Штавише, Јустин указује на Паламин нагласак да су људска нагађања о могућим начинима на које је Бог могао да се открије засеђена историјском стварношћу божанског оваплоћења, као вероватно најцелисходнијим начином да се Бог јави. Јустин наставља у овом правцу, тврдећи да је у ипостасном сједињењу са Богом Логосом људско тело добило исту славу коју поседује невидљиво божанство, као што је откривено на Таворској гори.⁶⁵⁵ Ово није био само традиционални аргумент против оних који оспоравају стварност божанског оваплоћења, попут докетиста или монофизита, већ и аргумент против модерног кантовског и шелинговског типа идеализма и замене стварности историјског јављања Бога у телу апстрактним филозофским начелом богочовештва. Другим речима, Јустин се успротивио учењу о богочовештву без Богочовека, како је Флоровски то изврсно дефинисао.⁶⁵⁶ И друге референце на Паламу такође имају сврху да поткрепе стварност божанског оваплоћења. Дакле, Јустин указује на стварност Христове смрти на крсту.⁶⁵⁷ Такође, Јустин наглашава Паламино учење о две смрти, једној физичкој и привременој, а другој духовној и вечној, тврдећи да је Христос спасио људски род од обе смрти умирући на крсту.⁶⁵⁸ Последњи низ Јустинових упућивања на Паламу посвећен је стварности Христовог васкрсења. Стварност Христовог васкрсења очитовала се у континуитету васкрслог тела са телом добијеним на рођењу са једне стране, и новом стању бесмртног тела које не захтева исхрану и негу, са друге стране.⁶⁵⁹

Све референце на Паламу у другом тому Јустинове *Дојмайишке* тичу се стварности божанског оваплоћења и Христовог преображења, смрти на крсту и васкрсења. Са свим овим примерима

⁶⁵⁴ Поповић, *Дојмайишка* II, 338. Види такође Gregorius Palamas, *Homil.* 16, PG 151, 189A–192B.

⁶⁵⁵ Поповић, *Дојмайишка* II, 408. Gregorius Palamas, *Homil.* 24, *Invererabilem Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi Transfigurationem*, PG 151, 432C.

⁶⁵⁶ Георгий В. Флоровский, „Спор о немецком идеализме“, *Путь* 25 (1930), 51–80: 74.

⁶⁵⁷ Поповић, *Дојмайишка* II, 460.

⁶⁵⁸ Поповић, *Дојмайишка* II, 460. Gregorius Palamas, *Homil.* 16; PG 151, 212 AD.

⁶⁵⁹ Поповић, *Дојмайишка* II, 604–605; Gregorius Palamas, *Homil.* 21, *In Ascensionem Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi*; PG 151, 280C–281A.

Јустин је покушао да ослободи христологију од формалистичке схоластике која је вековима владала православном мишљу у облику „школске“ теологије, а да не заврши у идеалистичким спекулацијама мислилаца руске религијске ренесансе који су релативизовали историјску стварност Богочовека. Јустиновим референцама на Паламу претходе и следе референце на раније и касније црквене оце. Стога, за Јустина Григорије Палама није иноватор већ консолидатор, чувар и преносилац патристичког наслеђа.

Може се закључити да би онај ко од Јустина Поповића очекује било одобравање или одбацивање Паламиног учења о разлици између суштине и енергија у Богу, засигурно остао незадовољан. Као што је Де Алу приметио након читања Јустинове *Дојмайшике*, он у њој не помиње нестворене енергије, а мноштво његових упута на Паламу се заправо односи на искуство тајне манифестовано у аскетској пракси и молитви. Јустинов приступ Палами далеко је од усвајања рационализованог учења о нествореним енергијама или потраге за препознатљивим хришћанским идентитетом, односно проглашавањем овог учења основом православне теологије. Његов пут до паламитске теологије је пут кроз исихастичку праксу, коју је сам Палама жестоко бранио. Свакодневне метаније и Исусове молитве, које је Јустин чинио и чији је број бележио у својим дневницима, сведоче о његовим практичним напорима да одговори на питање како човек може да упозна Бога, да ли непосредно, кроз лични сусрет или кроз аналогји са природом. Јустин се више бави прочишћавањем гносеолошких органа затамњених грехом, а затим и стицањем знања о Богу, што сматра даром одозго. Бог за Јустина није предмет знања, већ давалац знања о себи, које се појављује у облику светлости. Излажући ово искуство, за Јустина је Палама систематизовао оно што су претходно рекли други велики подвижници као што су Макарије Египатски и Исак Сиријски. Палама је у Јустиновој *Дојмайшици* усаглашен са хором црквених отаца који су му претходили, посебно по питањима одбране стварности божанског оваплоћења, Христовог преображења, крсне смрти и васкрсења. Тако се Палама појављује у Јустиновом другом тому *Дојмайшике* као мислилац

потпуно урођен у претходну светоотачку традицију. Јустин ни на једном месту не помиње његову иновативност и сва учења која се приписују Палами за Јустина су само позновизантијски развој претходних светоотачких доктрина. Према томе, место које заузима Палама у Јустиновом делу не говори само у прилог Јустиновом опредељењу за подвижнички и врлински израз хришћанске вере, потврђен у исихастичком искуству, већ и о виду саборности у оквиру предања. У овој врсти саборности ниједан хришћански аутор или мислилац се посебно не издваја, било због своје оригиналности или иновативности у систематизацији претходних учења, већ пре придружује хору претходних светоотачких гласова. Тако се Паламино учење у Јустиновом тумачењу само наставља на протоисихастичка учења његових претходника и учитеља.

7. Закључак

Ово поглавље је имало за циљ да покаже како Јустин Поповић прави синтезу између руске религијске филозофије и светоотачке мисли. У њему се може запазити неколико равни у којима се Јустинова мисао креће. Прву раван би представљао Јустинов отклон од тзв. „школске“ православне теологије, која је с краја XIX и почетка XX века владала у православним богословијама, не само у Србији, већ и широм православног света. То је био амалгам римокатоличко-протестантске теологије прилагођен православном етосу, који се обликовао првенствено у руским богословијама као последица академског утицаја који је дошао из римокатоличко-протестантских средина отварањем петровске Русије према западу. Ова „школска“ теологија је преко руских богословских уџбеника и приручника дошла и у српске богословије крајем XVIII и током XIX века. Јустин је и сам био изложен једном таквом курикулуму током свог похађања Богословије Светог Саве у Београду. Сама чињеница да се он, као и његове српске колеге у Оксфорду, одлучују да за теме својих постдипломских радова узму ауторе руске религијске ренесансе,

Јустин Достојевског, а Душан Стојановић Владимира Соловјова, говори у прилог томе да је аутентичнији православни израз у XIX веку пружала руска књижевност и филозофија, него руска академска теологија. Међутим, руска религијска ренесанса се може посматрати и као реакција на оне утицаје који су преко „школске“ теологије долазили у Русију са запада. У позадини руске религијске ренесансе водила се интелектуална полемика између руских славенофила са једне и прозападно оријентисаних руских интелектуалаца са друге стране. Међутим, у основи саме руске религијске ренесансе у књижевности и филозофији било је питање вере и неверја, односно убрзане секуларизације европских, па и самог руског друштва, те се она и може сматрати реакцијом на ту секуларизацију. Пошто је процес секуларизација европских друштава био најбржи у западној Европи, устанак против секуларизације у руском друштву је био истовремено и критика Европе, односно запада. Јустин са позитивним достигнућима руске религијске ренесансе усваја и критику запада, односно западне Европе која постаје у његовом појмовном апарату синоним друштвене секуларизације и атеизације. Прва од тема коју Јустин усваја из руске религијске ренесансе, односно директно од Достојевског, јесте тема личности, коју разрађује у својој оксфордској дисертацији из 1919. године. Јустин код Достојевског налази са једне стране христочежњиве, а са друге стране богоборне ликове. Јустин успоставља везу између христочежњивих личности и саме Христове личности. Христова личност је за њега основа на којој се граде карактеристике људске личности, попут бесконачности односно бесмртности, христоликости односно врлинског живота и назначења за љубав као саме суштине људског бића. Са друге стране, богоборне личности Достојевског заправо су жртве атеизације, која механизујући људску личност, њену бесконачност претвара у тескобу, христоликост у бунт и богоборство, а љубав у пуки људски сентиментализам. Критикујући западну секуларну традицију Јустин започиње са преиспитивањем западног рационализма, као једним од стубова на којима је та традиција изграђена. Он критикује различите европске филозофске традиције, тврдећи да су боголику бесконачност људске личности сводили

на поједине њене моћи, изједначивши је на крају са разумом. То га води писању два рада, атинске докторске дисертације о проблему личности и познања по Светом Макарију Египатском из 1926. године и професорског рада на Карловачкој богословији о гносеологији Светог Исака Сиријског из 1927. године. Међутим, иако изгледа да прави отклон и од руске религијске мисли окрећући се раним оцима Цркве, он ипак према избору теме остаје у руској религијској филозофији. Не поводећи се разним филозофемама, већ верно следујући богоносним оцима, Јустин се клони оштрих резова који карактеришу Париску школу из 1930-их, којима је направљен дисконтинуитет једне богословске мисли, а значајне идеје заустављене су у свом повоју. Јустиново становиште израста из руских филозофских идеја које он прима, али које, иако их прераста на путу свог интелектуалног и духовног развитака, не одбацује, већ крштава и преображава у водама светоотачког предања. Тиме Јустин показује да многе од ових идеја нису неправославне и нехришћанске, већ да само њихова злоупотреба у циљу формирања неког светоназора другачијег од црквеног, води на догматске странпутице. Према томе, језик филозофије, било хеленске, немачке идеалистичке или руске религијске, може да изрази најдубље хришћанске тајне уколико се тај језик саображава пракси и предању православне Цркве, а изнад свега тајни Личности Господа Исуса Христа, сматра Јустин.

Иако изгледа да руску религијску филозофију замењује светоотачком мишљу Макарија Египатског и Исака Сиријског, он заправо идеју личности коју преузима од Достојевског и идеју интегралног или целовитог познања, као супротстављеног партикуларном рационалном сазнања, коју налази код Павла Флоренског, управо потврђује светоотачким и подвижничким искуством египатско-сиријске пустиње. Трећа идеја, која би се могла сматрати, сходно значају који јој он придаје, носећом идејом његове мисли – јесте идеја Богочовека. Јустин ову идеју налази код Владимира Соловјова, који је развија пратећи Шелингово становиште да живи Бог мора да у себе укључује и другост, коју Соловјов поистовећује са вечном људскошћу или човечношћу Бога која до вечности постоји у Богу Логосу. Међутим, за разлику од Соловјова, Јустин идеју Богочовека заснива на

Халкидонском догмату о ипостасном сједињењу човечије природе са Божанском природом у лицу Исуса Христа, при чему не поистовећује људску природу са неком исконском човечношћу која претпостоји у Богу, већ са самом људском природом коју узима Христос као оваплоћени Логос. Истовремено, Јустин користи идеју Богочовека као полазну тачку у својој критици хуманизма као једног од стубова европске секуларне традиције, супротстављајући европском хуманизму својеврсни теохуманизам. На крају, последња идеја коју Јустин крштава у бистрим водама светоотачког предања је идеја саборности, коју налази код славенофила Алексеја Хомјакова, али је уско повезује са Соловјовљевом идејом свејединства, која свејединству даје космички карактер. За разлику од Соловјова, за кога је гарант јединства Бога и човека Софија, за Јустина је гарант тог јединства – Богочовек, јер као сабор двеју природа, божанске и људске, он саборнизује и уједињује све поделе које постоје у природи. Богочовек је Исус Христос, и тек његовим оваплоћењем долази до ове највеће саборности. Богочовек стоји, према Јустину, у центру свих светова, и све што је у јединству са њим, у јединству је и са осталом творевином. У својој 2. *Доиматици* Јустин учи, не попут Соловјова – да је Божија човечност постојала од вечности у Богу – већ пратећи апостола Павла и Максима Исповедника – да је оваплоћење Бога Логоса од вечности предзамишљено, и да се испунило када је дошло време за то као тајна Христова. Слично Максиму Исповеднику, Јустин стоји на становишту да је Христос Богочовек све основне поделе, којих по Максиму има пет у створеној природи, сјединио пре него што је сео у телу „са десне стране Оца“. Тако, пре него што је сабрао човека у Свету Тројицу, Богочовек је, како Јустин пише, сабрао рај и васељену, небо и земљу, анђеле и људе.

Поред Јустинових радова о Макарију и Исаку, писаних током 1920-их година, и његов *Молићвени дневник* представља изузетан извор за разумевање његовог подвижничког светоназора. Његове свакодневне метаније и молитве Исусу, понављане стотинама и хиљадама пута на дневном нивоу, које Јустин бележи у својим дневницима, сведоче о практикованој исихастичкој пракси, која опет упућује на за њега значајно паламистичко

богословље. Не само да пише о прочишћавању гносеолошких органа затамњених грехом, већ он сам и ради посредством молитве на саборнизовању ума и сједињења грехом разједињене и расцепкане стварности прожете божанским нествореним енергијама. Међутим, Јустин ничим не издваја Григорија Паламу из хора отаца Цркве, сматрајући његову теологију позновизантијским развојем претходних учења. Уз помоћ Паламе, Јустин у другом тому своје *Доїмайике* само потврђује патристички реализам божанског оваплоћења, преображења, крсне смрти и васкрсења. Иако ће се трансформацијом основних идеја руске религијске ренесансе и њиховим испуњењем светоотачким садржајем Јустин бавити до средине 1930-их, када излази његова 2. *Доїмайика*, ти појмови ће остати носећи стубови његове мисли до краја живота.

V ЈУСТИН КАО ЕКУМЕНСКИ БОГОСЛОВ

Однос Јустина Поповића према екуменизму је сложено питање и не би га требало поједностављивати свођењем на бинарну комбинацију екумениста – антиекумениста.⁶⁶⁰ Јустиново дело *Православна црква и екуменизам* је у великој мери у теолошким и ширим интелектуалним круговима заинтересованим за тему екуменизма створило мишљење да је он бескомпромисни борац против екуменизма. Чак и велики православни теолог двадесетог века, Џон Мајендорф, у свом некрологу Јустину изнео је тврдњу да Јустин у својој оштрој критици екуменизма није видео „све врсте екуменског сведочења православља, које не имплицирају нужно релативизам“.⁶⁶¹ Неоспорно је да су касни Јустинови радови обиловали оштрим изјавама против екуменизма које су у великој мери допринеле да се о њему мисли као о антиекуменисти, али одређени новооткривени материјал, као што је синопсис његове књиге *Православна црква и екуменизам*, недавно објављен под насловом *Зайиси о екуменизму*, указује на много суптилнији однос Јустина Поповића према екуменизму. Ако се узму у обзир и његови рани списи о потреби зближавања међу црквама, онда се слика о Јустину

⁶⁶⁰ У поглављу развијам аргументацију делимично изложену у: Βλάντιμυρ Τσβέτκοβιτς, „Ο άγιος Ιουστίνος ο Νέος (Πόλοβιτς) για τον Οικουμενισμό“, *Σύναξη*, 143 (2017), 65–73, као и у: Vladimir Cvetkovic, ‘St Justin Popović between Ecumenism and Anti-Ecumenism: Towards the New Readings of His Ecumenical Writings’, *Sobornost: Incorporating Eastern Churches Review* 42/1–2 (2020), 156–176.

⁶⁶¹ John Meyendorff, ‘In memoriam: Archimandrite Justin Popovich’, *St Vladimir’s Theological Quarterly* 23 (1979), 118–119, 119.

као озбиљном антиекуменисти може радикално оспорити. Иако је термин „екуменизам“ ушао прилично касно у Јустинов теолошки речник (средином 1960-их), његова размишљања о односу Православне цркве према другим црквама, који данас спада у категорију екуменских односа, могу се пратити уназад – до његове оксфордске тезе. У периоду од 50 година, од поменуте оксфордске тезе до његових последњих писама упућених Светом синоду СПЦ крајем 1970-их, појам екуменизма се драстично променио, израстајући из искључиво протестантског форума за међуконфесионалну сарадњу, у веома институционализован облик хришћанског зближавања, који је, као у случају Светског савета цркава, стекао и неке прерогативе Цркве *per se*.

Пре него што покушамо дати одговор на питање о Јустиновом односу према екуменизму, потребно је одредити историјски контекст и дефинисати екуменизам у односу на овај контекст, а затим испитати Јустиново становиште према овој специфичној врсти екуменизма, јер је и сам појам екуменизма релативна категорија. Међутим, релативизам самог концепта екуменизма не мора нужно значити да су Јустинови ставови о њему били лако подложни променама, јер је он увек покушавао да контекстуално различите облике екуменизма оцени у односу на учење Православне цркве. Штавише, независно од капацитета у којем делује, било као уредник часописа *Хришћански животи* у својим раним годинама, или касније, као предавач на Православном богословском факултету у Београду, или као стручни саветник Српске патријаршије у својим позним годинама, он је увек користио предање Православне цркве као основу за приступање питању екуменизма. У светлу различитих улога које је хронолошки обављао у свом животу, било као уредник, учитељ и исповедник, Јустинови екуменски радови се могу поделити у три периода.⁶⁶² Рани период Јустинових екуменских рефлексива подудар се са његовим формативним периодом, тј. раздобљем које покрива његове

⁶⁶² Овде пратимо поделу (коју је понудила Елизабет Хил) Јустиновог живота у три раздобља. Види: Elisabeth Hill, 'Justin Popović (1894–1979). Obituary', *Sobornost: Incorporating Eastern Churches Review* 2/1 (1980), 73–78.

постдипломске студије у Оксфорду (1916–1919) и Атини (1919–1921), као и време када је предавао на Богословији Светог Саве у Сремским Карловцима и уређивао часопис *Хришћански живот* (1922–1927). На нивоу глобалних екуменских односа овај период је обележен укљученошћу Православне цркве у институционални екуменски дијалог под покровитељством конференција за веру и поредак, зближавање православних и англиканских цркава и православни одговор на изванредан број веома критичких папских енциклика с краја деветнаестог века.

Следећи период који можемо означити као средњи период Јустинових екуменских погледа може се грубо датирати од раних тридесетих до раних шездесетих година и обухвата његов рад на два тома *Доимайкике*, есеје о оснивачу Српске цркве, Светом Сави, обједињене и објављене у форми књиге *Светосавље као философија живота* 1953. године, као и његове критичке есеје о европској култури, сакупљене и објављене 1957. године у књизи *Философске урвине*. Иако је овај период био плононосан за екуменски покрет, пошто тада долази до оснивања Светског савета цркава (1948), Јустинова екуменска размишљања су пре била усмерена на проблеме који су постојали међу црквама у Краљевини Југославији.

Коначно, период од средине 1960-их до краја његовог живота представља касну фазу у развоју Јустинових екуменских погледа, када су настали и најзначајнији списи на тему екуменизма, укључујући и његову монографију *Православна црква и екуменизам* (1974). Овај период је обележен успоном и падом екуменског ентузијазма, а затим интензивним дипломатским активностима разних црквених великодостојника на плану помирења и уједињења, као што је састанак папе Павла VI и цариградског патријарха Атинагоре у Јерусалиму 1964. године, те уласком Српске православне цркве у Светски савез цркава.

У наредним редовима понудићемо преглед Јустинових екуменских погледа кроз ова три периода.

1. Јустинови рани екуменски ставови

Под раним екуменским радовима, као што је речено, подразумевамо радове настале у формативном периоду младог Јустина, који се може изједначити са периодом његовог боравка у Оксфорду (1916–1919), па све до 1927. године, када престаје са радом часопис *Хришћански живоӣ*, чији је дугогодишњи уредник био Јустин. Према томе, главни извори за изучавање екуменистичких ставова Јустина из тог периода су његова оксфордска дисертација „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, затим чланци и коментари које као аутор, али и уредник, објављује у часопису *Хришћански живоӣ*. Два значајна патролошка рада настала у том периоду, његова атинска докторска дисертација о Светом Макарију Египатском из 1926. године и мањи рад о Светом Исаку Сиријском из 1927. године, иако садрже критику европске филозофске и теолошке традиције, тешко да дају неопходни материјал за истраживање Јустиновог екуменског ставовишта, те неће бити разматрани.

1.1. Оксфордска VLitt дисертација и критика западног хришћанства

У делу „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, оксфордској дисертацији из 1919. године, писаној за степен VLitt, касније објављеној на српском језику у наставцима у часопису *Хришћански живоӣ* за 1922. и 1923. годину,⁶⁶³ млади Јустин износи оно што би могло да се сматра његовом екуменском, или боље рећи антиекуменском позицијом. Пратећи Достојевског, Јустин

⁶⁶³ Јустин Поповић, „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, *Хришћански живоӣ* од бр. 2 (1922) до бр. 4 (1923). Поред цитата оригиналног издања из *Хришћанског живоӣа*, ово дело биће цитирано у 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 Словенцима*, Београд: Просвета, ²1981 (фототипско издање према издању из 1940. године).

износи првенствено критику римокатолицизма, а са њом целокупне европске и западне цивилизације. Узрок свих противуречности које владају на европском континенту су проузроковане одузимањем Христу његових божанских атрибута, и његовим свођењем на човека, и то на европског човека:

„Европски човек се из гордости није хтео прилагодити Богочовеку, већ је Богочовека прилагодио себи – човеку. Дуго је на рачун Богочовека европски човек прецењивао човека, док није дошао до завршног безумља: до гордог догмата о непогрешивости човека, који у себи синтетизира дух Европе“.⁶⁶⁴

Према Јустину, папским догматом о непогрешивости римокатолицизам је постао „узрок и повод атеизма, социјализма, анархизма, науке, културе и цивилизације по човеку“.⁶⁶⁵ Главни разлог за доношење папског догмата о непогрешивости, Јустин, као и Достојевски, види у папиној намери да уједини земље и народе под својом духовном и земаљском влашћу.⁶⁶⁶ Сви друштвени процеси у виду протеста и реформације који су се дешавали последњих векова у Европи су, према Јустину, били само реакција на овај папски покушај.⁶⁶⁷ Као одговор на све поменуте процесе, сам римокатолицизам временом је прерастао у идолопоклонство безгрешног човека у Риму, а протестантизам као реакција полако се преображава или у атеизам, или „у гипки, текући, променљиви (а не вековечни морал)“.⁶⁶⁸ Социјализам, пре свега француски, а затим и руски, према Јустину представља даљи изданак овог атеизма, јер покушава да друштво устроји без Бога.⁶⁶⁹

⁶⁶⁴ Поповић, „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, *Хришћански живоић* 4 (април 1923), 168.

⁶⁶⁵ Поповић, „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, *Хришћански живоић* 4 (април 1923), 168.

⁶⁶⁶ Поповић, „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, *Хришћански живоић* 4 (април 1923), 175.

⁶⁶⁷ Поповић, „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, *Хришћански живоић* 4 (април 1923), 176–177.

⁶⁶⁸ Поповић, „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, *Хришћански живоић* 4 (април 1923), 180.

⁶⁶⁹ Поповић, „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, *Хришћански живоић* 4 (април 1923), 177–178.

Међутим, главни проблем римокатолицизма, сматра он, не лежи у папиној незаситој жељи за влашћу, већ у томе што механизира личност готово до уништења, што прате и његови сателити попут социјализма, који тражи потпуну безличност.⁶⁷⁰ Према Јустину, самоодржање сопственог „ја“, инагурисано папским догматом о непогрешивости, постало је принцип западне науке и цивилизације. Ова жеља за самоодржањем је само порициње појма личности који се заснива на пожртвовању, у давању себе за друге.⁶⁷¹ Европска наука је, према Јустину, немоћна да реши проблем личности, јер она атомизира личност, свдећи је на безличност. Као што наука нема могућности да буде творачка моћ личности, она нема могућности да реши ни социјални проблем, немајући моралне творачке суштине.⁶⁷² Проглашавањем „самоодржања“ својим основним принципом, таква наука води у нихилизам који се на личном плану у последњој инстанци завршава самоубиством.⁶⁷³

За Јустина је и европска цивилизација, слично европској наци, одбацила Богочовека Христа, чиме су њене институције постале паганске. Зато, према Јустину, европска цивилизација не може као један мали део човечанства владати над осталим човечанством, и крајња последица ових противречности биће коначан и разоран политички рат.⁶⁷⁴

Јустин успоставља везу између личности човечије и личности Богочовека Христа, везу која једина може да да одгонетку тајне човечије личности. Основна карактеристика човечије личности, према Јустину, јесте њена повезаност са Личношћу Христовом, помоћу које човек у себи открива оно што је бесмртно и вечно,

⁶⁷⁰ Поповић, „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, *Хришћански живоић* 4 (април 1923), 197.

⁶⁷¹ Поповић, „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, *Хришћански живоић* 4 (април 1923), 198.

⁶⁷² Поповић, „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, *Хришћански живоић* 4 (април 1923), 198.

⁶⁷³ Поповић, „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, *Хришћански живоић* 4 (април 1923), 198.

⁶⁷⁴ Поповић, „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, *Хришћански живоић* 4 (април 1923), 181.

христочежњиво и богообразно.⁶⁷⁵ Одатле извире Јустинова критика римокатолицизма, као и Европе и европске културе, којој он супротставља православну културу и философију Достојевског.

Комисија за оцену Јустинове дисертације коју су чинили Волтер Фрир и Невил Форбс негативно је оценила дисертацију. Сам Јустин касније наводи: „Дисертација је била одбијена због критике на католицизам, која је изречена у глави ’Тајна Европе и Русије’. Сам испитивач ми је предлагао да то гледиште изменим у корист католицизма, и степен бих одмах добио; ја сам то одбио, јер нисам могао ићи на такав компромис“.⁶⁷⁶

Међутим, у извештају Комисије се то уопште не спомиње. Главне замерке су заправо а) потпуна идентификација Јустинових ставова са ставовима Достојевског, којима скоро сасвим недостаје критичност, и б) успостављање виталне везе између погледа и пророчанства Достојевског са недавним догађајима у историји Русије и православља (при чему се мисли на Октобарску револуцију).⁶⁷⁷ Како помирити ова два становишта? Богдан Лубардић је склонии закључцима које је Комисија изнела, наводећи да а) одсуство Јустинове метакритике Достојевског, и б) неузимање у обзир доприноса англиканизма светској хришћанској култури које уписује извесну границу антизападњаштву Достојевског, јесу довољни разлози за овакву одлуку Комисије. Са друге стране, Лубардић оставља и могућност да је став Комисије својеврсна рефлексно-рефлексивна реакција „јежа“ на антизападњачке ставове Достојевског и Јустина Поповића.⁶⁷⁸ Кључ за одгонетку овог проблема Лубардић даље тражи у контексту

⁶⁷⁵ Поповић, „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, у: Јустин Поповић, *О духу времена*, Београд: Политика, 2005, 11–38: 23.

⁶⁷⁶ У молби Деканату Православног богословског факултета Београдског универзитета од 10. јануара 1925. године, да му се на основу студија у Енглеској одобри полагање професорског испита како би могао да настави своју наставно-педагошку каријеру у Богословији Светог Саве у Сремским Карловцима. Више о томе видети у студији Богдана Лубардића: „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, у: Богољуб Шијаковић (уред.), *Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати*, том 10, Београд: ПБФ БУ, 2010, 75–197: 77–79.

⁶⁷⁷ Извештај чланова Комисије је објављен у: Лубардић, „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, 86–87.

⁶⁷⁸ Лубардић, „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, 110–111.

приближавања Православне и Англиканске цркве, или боље рећи англокатоличког крила Англиканске цркве које је започело почетком XX века, кроз које је могао да се православнима отвори (а и отворио се) другачији поглед на хришћанску Европу, који није истоветан пуком свођењу на негативно протумачени римокатолицизам или протестантизам.

Могло би се сматрати да Јустин у својој оксфордској дисертацији због критике папства не стоји на екуменском стајалишту. Међутим, овакав закључак би се пре могао донети из једне савремене перспективе, него из историјског контекста неповерења између различитих конфесија које је владало у другој декади двадесетог века, и које је почело да се раскрављује тек са првим екуменским скуповима, као што је онај протестантских цркава, организован у Единбургу 1910. године. У сваком случају, ово најраније публикувано Јустиново дело не треба узимати изоловано, и треба га сагледати са осталим чланцима насталим у том периоду, најчешће објављеним у часопису *Хришћански животи*.

1.2. Часопис *Хришћански живот*: између критике римокатолицизма и благонаклоности према англиканизму

Повратак младог Јустина у новоформирану Краљевину Срба, Хрвата и Словенаца (1929. године преименовану у Краљевина Југославија) био је у лето 1919. године. Од септембра исте године Јустин се уписује на Теолошки факултет у Атини као стипендиста краљевске владе. У мају 1920. године он бива рукоположен у чин јерођакона. Ова године је веома важна, јер тада долази до уједињења две српске хијерархије које су пре тога биле разједињене, Митрополије београдске и Патријаршије карловачке у једну – Митрополију београдско-карловачку која се уздиже на ниво Патријаршије. У мају 1921. године Јустин се враћа из Атине и бива изабран за суплента Богословије Светог Саве, која је била премештена из Београда у Сремске Карловце и тамо радила од 1921. до 1941. године. Са групом младих интелектуалаца, међу

којима је и његов друг из оксфордских дана, јеромонах др Иринеј Ђорђевић (каснији епископ далматински), Јустин покреће 1922. године месечни часопис *Хришћански живој*. Власник часописа је богослов др Војислав Јанић, чији екуменски ставови су донекле и допринели да 1923. године постане министар вера у Влади Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца. Војислав Јанић се још пре Првог светског рата на једном скупу у Прагу, заједно са Николајем Велимировићем, залагао за уједињење свих цркава, што је имало веома негативан одјек у Србији.⁶⁷⁹ Јанић је такође био поборник признавања другог свештеничког брака, могућности да се ожењени свештеници бирају за епископе, улазак свештенства у Архијерејски синод и Сабор, замену богослужбеног црквенословенског језика савременим српским, скраћење богослужења.⁶⁸⁰ Први уредник је јеромонах др Иринеј Ђорђевић, који је тада, као и сам Јустин, предавач у Богословији Светог Саве у Сремским Карловцима. Јермонах Јустин (у тај чин је унапређен у јануару 1922. године) од јула 1923. године, односно од броја 7 и 8, преузима уредништво над часописом *Хришћански живој* и остаје његов уредник до 1927. године, када долази до гашења овог часописа у Призрену. Овај часопис је веома важан за реконструкцију раних Јустинових ставова о екуменизму, не само путем анализе његових радова потписаних пуним именом и презименом, већ и чланака које пише као уредник (рубрика „Са уредничког стола“), затим служећи се псеудонимима Горкоје, Военергес и Вилдад, као и селекцијом радова других аутора.

Може се приметити неколико тенденција у Јустиновом ауторском и уредничком раду: а) веома критичан однос према римокатолицизму и потезима Римске цркве у том периоду, б) благонаклоност према Англиканској цркви и в) критика екуменске политике Васељенске патријаршије, у то време предвођене патријархом Мелетијем IV Метаксакисом. Пошто би

⁶⁷⁹ Прота Алекса Илић, *Моји доживљаји*, Београд, 1931, 401–408.

⁶⁸⁰ Др Воја Јанић, „О црквеним реформама“, *Српска Црква*, бр. 7–8 и 9–10, 1919; „О црквеним реформама“, *Вестник*, бр 13, 20. 4. 1928. Види такође: Радмила Радић, „Календарско питање“, *Пешчаник*, текст доступан на интернет адреси: <http://pescanik.net/kalendarsko-pitanje/> (приступљено 31. 5. 2019).

детаљнија анализа захтевала много више простора, само ћемо у кратким цртама предочити ставове младог Јустина по овим питањима.

1.3. Критика папства

Јустинова критика римокатолицизма изречена у тези о Достојевском, допуњена је низом критичких осврта на политику Римокатоличке цркве у Европи тог времена.⁶⁸¹ Тако Јустин наводи енциклику папе Пија XI од 12. новембра 1923. године издату приликом тристагодишњице смрти Светог Јосафата, унијатског надбискупа полоцког, у којој позива „Источњаке“ да се „окану својих предрасуда“ и врате Римској цркви.⁶⁸² Затим Јустин наводи да је за време унијатског надбискупа Јосафата извршен велики прогон и насилно преобраћење православних хришћана у Пољској и одузимање преко 300 храмова који су им припадали.⁶⁸³ Тим питањем се Јустин бави у броју 2 *Хришћанској живоји* из 1924. године, коментаришући апологију папине енциклике о Светом Јосафату у хрватском *Католичком листу*. Овде Јустин доноси превод писма Лава Сапјеге, канцелара литванског, Јосафату Кунцевичу, архиепископу полоцком од 12. марта 1622. године у којем Сапјега критикују политику архиепископа Јосафата, гоњење и убијања противника Уније.⁶⁸⁴ Јустин наводи и случај језуите Ђорђа Бартолија (Giorgio Bartoli), који је због негирања папског примата у раној Цркви у својој књизи *Првобитна Црква и Примат Рима*,⁶⁸⁵ трпео санкције свог реда и Римске цркве.⁶⁸⁶

У бројевима *Хришћанској живоји* из 1927. године, Јустин реагује на текст др. Ј. Јераја „Криза Словенства“ објављен исте

⁶⁸¹ Ово потпоглавље садржи резултате истраживања раније изнетих у раду: Владимир Цветковић, „Свети Јустин Поповић о папству“, у: Цветковић и Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светиој Јусџина Поповића*, 85–98.

⁶⁸² Поповић, „Са уредничког стола“, *Хришћански живои* 12 (децембар 1923), 575.

⁶⁸³ Поповић, „Са уредничког стола“, *Хришћански живои* 12 (децембар 1923), 576–577.

⁶⁸⁴ Поповић, „Са уредничког стола“, *Хришћански живои* 2 (фебруар 1924), 85–90.

⁶⁸⁵ Giorgio Bartoli, *Primitive church and the primacy of Rome*, London, Hodderand Stoughton, 1910

⁶⁸⁶ Поповић, „Са уредничког стола“, *Хришћански живои* 5 (мај 1924), 231–233.

године у љубљанском часопису *Socialna misel* у којем аутор после доношења дијагнозе да је словенска криза верског карактера, нуди као терапију универзализам католичког покрета који лечи и Западне Словене, оболеле од немачког рационализма и субјективизма, и Источне Словене, болесне од православног пустињачког мистицизма.⁶⁸⁷ Јустин затим критикује ауторов предлог да православна омладина следи католичку омладину у оснивању царства Божјег у овом свету. Јустин се такође у истом броју осврће на писмо француског језуите М. Дербињија, објављено у часопису *Време* (мај 1927), који, говорећи о својим утисцима о Краљевини Срба, Хрвата и Словенаца, позива православне на унију и на поклоништво папи.

Може се запазити да се Јустинова критика римокатолицизма заправо своди на критику папског полагања права на универзалну јурисдикцију и папски догмат о непогрешивости и са те стране је много суженија од традиционалне православне критике римокатолицизма, која се односи и на спорно уметање израза *filioque* у Никејско-цариградски *Символ вере* које се приписује западним црквама, и за православне спорних римокатоличких учења о наследном греху, чистишту, безгрешном зачећу Богородице, бесквасним хлебовима, целибату свештенства. Јустин међутим узима ова два спорна елемента, папско полагање права на универзалну црквену јурисдикцију и проглашење догмата о папској непогрешивости као потврду да је процес секуларизације захватио не само западноевропско друштво, већ и саме западне цркве. Донекле је тачна оцена Клауса Бухенауа да Јустинова антиекуменистичка позиција извире из његових антизападњачких ставова,⁶⁸⁸ али то треба појаснити и прецизирати. Наиме, изрази антиекуменизам и антизападњаштво се не могу применити на Јустина из простих разлога што се ни критика папства ни критика Европе не могу *a priori* сматрати антиекуменским

⁶⁸⁷ Поповић, „Са уредничког стола“, *Хришћански животи* 5, 6 и 7 (мај, јун, јул 1927), 158–164.

⁶⁸⁸ Klaus Buchenau, 'From hot war to cold integration? Serbian Orthodox Voices on Globalization and the European Union' у: Victor Roudometof, Alexander Agadjanian, Jerry G. Pankhurst (eds.), *Eastern Orthodoxy in a Global Age: Tradition Faces the Twenty-first Century*, Walnut Creek, CA: Alta Mira Press, 2005, 64.

и антизападњачким становиштима. Јустин критикује позицију која проглашењем одређених категорија највишим и неупитним вредностима, била то институција папства, идеја Европе, или друштвене идеологије хуманизма, капитализма или комунизма, пориче другима право да те институције или вредности критички преиспитују. Међутим, управо проглашењем папства безгрешном институцијом на Првом ватиканском концилу (1870) одузима се право не само на преиспитивање саме институције папства, већ и право да се одлуке које ова институција доноси преиспитују. Полагање права на универзални примат онда лако може да следи из догмата непогрешивости, јер сви они који се супротстављају папском полагању права на универзалну јурисдикцију су у заблуди. Јустин прави овде конверзију и сматра да је догмат о папској непогрешивости настао да би се укинула свака брана папској црквеној власти. Међутим, Јустин у својој критици папства није ништа оригиналнији од својих савременика. Слична оцена, да је полагање права на универзални примат римског епископа израз његове опседнутости моћи, могу се наћи и код других аутора у истом периоду, са којима је Јустин био упознат. Тако Нектарије Кефалас, познатији као Свети Нектарије Егински, у својој књизи *Историјска сџудгија о узроцима расцепа*⁶⁸⁹ главни разлог расцепа, то јест отпадања западног хришћанства од источног види у гордој и властољубивој тежњи римског папе за влашћу и господарењем над Црквом Божјом. Сама студија митрополита Нектарија је написана као реакција на низ папских енциikliка источним црквама од којих је последња била енциikliка папе Лава XIII „*Orientalium dignitas*“ од 30. новембра 1894. године, у којима се источне Цркве позивају да одају све потребно поштовање и послушност римском понтифу.⁶⁹⁰ Највећи део материјала је митрополит Нектарије

⁶⁸⁹ Νεκτάριος Κεφαλά, *Μελέτη ιστορική περί των αιτιών του σχίσματος. Περί των λόγων της διαιωνίσεως αυτού και περί του δυνατού ή αδυνάτου της ενώσεως των δύο Εκκλησιών της Ανατολικής και Δυτικής* (т. А' 1911, т. В' 1912).

⁶⁹⁰ Cf. *The Vatican and the Eastern Christian Churches: Papal Encyclicals and Documents concerning the Eastern Churches*, Eastern Christian Publications: Fairfax, Virginia, 1996, 188–189.

објавио у атинским часописима, почев од 1895. године.⁶⁹¹ Јустин касније у својим *Жиџијима свейих* упућује на ову студију Светог Нектарија,⁶⁹² али је велика вероватноћа да је он њу већ знао током свог боравка у Грчкој почетком двадесетих.

Слично становиште о папском полагању права на универзалну јурисдикцију као изразу његове жеље за моћи могу се наћи и код других неправославних богослова. Један од таквих је англикански теолог Чарлс Гор (Charles Gore), епископ Оксфорда и велики пријатељ православних, посебно владике Николаја Велимировића. Број 6 *Хришћанској живоји* од јуна 1923. године отвара чланак епископа Гора „Римокатолицизам“⁶⁹³, у којем аутор наводи да покорност папи, која је према Римокатоличкој цркви неопходна за спасење свакој људској души, представља вид империјализма наслеђен од Римске империје.⁶⁹⁴

Ово су само неки од извора на које се, поред Достојевског, млади Јустин могао позивати у својој критици папског полагања права на универзалну јурисдикцију, као и учења о папској непогрешивости, преточеног у догму на Првом ватиканском сабору (1869–1870). У сваком случају, критика ових елемената папства није истовремено одбацивање значаја и места које римски епископ заузима у Васељенској Цркви. Тако у *Жиџијима Свейих* Јустин веома лепо пише о Светим папама првог миленијума, наводећи у случају Светог Лава Римског речи отаца Четвртог Васељенског сабора да „Свети Петар говори кроз уста Лава“.⁶⁹⁵

⁶⁹¹ P. M. K. Strongylus, *Saint Nectarios of Pentapolis' life and works: a historical – critical study*, MA thesis, Durham University 1994, 184.

⁶⁹² Јустин Поповић, „Житије Светог оца нашег Нектарија, Егинског чудотворца, епископа Пентапољског“, *Жиџија Свейих за новембар*, Ваљево: Манастир Ђелије код Ваљева, 1977.

⁶⁹³ Ради се о преводу три беседе ‘Catholicism and Roman Catholicism’ изречене током Божићног поста 1922. године у Гросвенорској капели (Three Addresses delivered in Grosvenor Chapel in Advent, 1922). Текст беседа је доступан на следећој интернет адреси: <http://anglicanhistory.org/gore/grosvenor2.html> (приступљено 8. јула 2015. године).

⁶⁹⁴ Чарлс Гор, „Римокатолицизам“, *Хришћански живоји* 6 (јун 1923), 273–280: 273.

⁶⁹⁵ Јустин Поповић, „Спомен Светог оца нашег Лава, Папе Римског“, *Жиџија Свейих за новембар*, Ваљево: Манастир Ђелије код Ваљева, 1973.

1.4. Благонаклоност према Англиканској цркви и осталим протестантским црквама

За разлику од критичког приступа римокатолицизму, Јустинов однос према англиканизму и Англиканској цркви је потпуно другачији, што се јасно може видети из његових радова, као и из одабира радова других аутора објављених у *Хришћанском живоју*. Поменути текст епископа Чарлса Гора, који поред оштре критике папског примата доноси и веома похвалну оцену Православне цркве и њене традиције, само је један од таквих примера. Сам епископ Гор је, на свом путу ка Цариграду, где је на позив Цариградског патријарха Мелетија IV Метаксакиса требало да присуствује Првом свеправославном конгресу сазваном за мај 1923. године, прошао кроз Србију. У „Хроници“ *Хришћанској живоји* за мај 1923. године наводи се да је епископ Гор посетио Београд, где је на приватној конференцији са православним епископима и свештеницима изнео кратку историју рада на уједињењу цркава у последњих сто година. Епископ Гор је такође посетио Сремске Карловце и Богословију Светог Саве, што значи да се лично сусрео са Јустином и осталим предавачима, и тамо је одржао предавање ученицима богословије о неопходности прожимања савременог живота хришћанским идејама и идеалима.⁶⁹⁶

Благонаклоност са којом Јустин је гледао на посету епископа Гора у циљу могућег уједињења Православне са Англиканском црквом, може се приметити и у другим бројевима *Хришћанској живоји*. Тако октобра исте године Јустин коментарише одлику СА Сабора да у дневни ред свог заседања уврсти питање признавања Англиканске цркве. Са великим симпатијама за Англиканску цркву, Јустин упозорава да је важно озбиљно приступити сагледавању статуса те цркве и англиканског погледа на уједињење:

⁶⁹⁶ Јустин Поповић, „Хроника: Унутрашњи преглед“, *Хришћански живој* 5 (мај 1923), 254–255.

„Од уједињења Црква могло би бити огромних користи по међународни положај Хришћанства и делатност цркве у свету. Ми би сматрали за благослов Божји ако би наша Црква успела да постане мост између Истока и Запада. Ми стојимо на гледишту да нас од Англиканске Цркве не двоји ништа што би могло остати као непремостива препрека признању Англиканске Цркве.“⁶⁹⁷

На питање уједињења Православне са Англиканском црквом Јустин ће доста пажње посветити у бројевима *Хришћанској живоји* за 1925. годину. Коментаришући прославу хиљадушестсто-годишњице Никејског сабора одржану на Петровдан у Вестминстерској катедрали у Лондону и читања *Симбола вере* у изворном облику (без додатка *filioque*) Александријског патријарха Фотија, Јустин хвали чежњу коју су том приликом англиканци испољили за „историјским, васељенским, никејским православљем и црквеношћу, за никејском одлучношћу у исповедању вере“.⁶⁹⁸ Он додаје да су православне цркве мудро дочекале ту чежњу и подржале је својим богомудрим држањем, али не и Српска црква која се оглушила на позив у Лондон. Он даље закључује да неки представници Српске цркве мисле да је мудро остати у „brilliant isolation“.

У априлском броју *Хришћанској живоји* из 1926. године, Јустин помиње посету англиканског богослова и епископа Глостера (Gloucester) Артура Хедлама (Arthur Headlam) Београду и Сремским Карловцима. Иначе, Артур Хедлам је десетак година раније као региус професор теологије у Оксфорду именован да надгледа српске студенте који су током Првог светског рата били смештени у кући Светог Стефана у Оксфорду,⁶⁹⁹ па је самим тим био ментор и Јустину током његових оксфордских

⁶⁹⁷ Поповић, „Са уредничког стола“, *Хришћански живои* 10 (октобар 1923), 474.

⁶⁹⁸ Поповић, „Са уредничког стола“, *Хришћански живои* 7–8 (јул–август 1925), 202–204.

⁶⁹⁹ Више о улози др Артура Хедлама у образовању српских студената теологије видети у: Богдан Лубардић, „Јустин Поповић у Оксфорду“, 128–130 и исти аутор, „Српски богослови у Великој Британији: Кадестонски теолошки колеџ 1917–1919 – Прилози и допуне“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку: исцртајивачки проблеми и резултати*, књига 14, Београд: Православни богословски факултет, 2013, 52–127.

студија. Српски краљ Петар је 1918. године одликовао Хедлама, заједно са другим истакнутим англиканским црквењацима, да поменемо и Јустиновог академског ментора Волтера Фрира, орденом Светог Саве за помоћ српским студентима у Оксфорду као и за унапређење односа између Англиканске и Српске цркве. Разочаран пријемом који је Хедлам имао код великодостојника Српске цркве током своје посете Југославији, Јустин закључује:

„Где је дошао Dr. Хедлам? У какву Српску Цркву? Шта је видео у њој: неред, нерад и неморал. Ко га је дочекао од представника Српске Цркве? Нико. Но од представника Државе указана му је достојна пажња. Држава се увек боље брине о црквеним интересима него ли сама Црква.“⁷⁰⁰

Ову последњу критичку оцену на рачун Српске цркве, као и благодатне ставове Јустина према Англиканској цркви треба сагледати у контексту приближавања ових двеју цркава које је започело средином прве деценије и трајало до треће деценије двадесетог века. Тада је низ помесних Православних цркава, почев од Цариградске патријаршије признало англиканско рукоположење, као и апостолско прејемство англиканских епископа, а установљен је и низ заједничких удружења између две цркве.⁷⁰¹ Српска црква је и предњачила, посебно у ратном периоду, ангажовањем јеромонаха, а после и епископа Николаја Велимировића у успостављању добрих односа између Православне и Англиканске цркве. И после рата је владика Николај остао поборник успостављања тесних веза са перспектом уједињења две цркве. Тако, у неколико наставака у *Хришћанском животоу* током 1923. године, Јустин објављује веома проекуменски настројен чланак владике Николаја „Англосаксонски политичари и вера“.⁷⁰²

Погрешно би било, међутим, закључити да се Јустинов екуменизам односио само на Англиканску цркву. У броју *Хришћанској*

⁷⁰⁰ Поповић, „Са уредничког стола“, *Хришћански животој* 4 (април 1926), 184.

⁷⁰¹ Лубардић, „Јустин Поповић у Оксфорду“, 112–113; 121–123. Видети такође и *The Anglican and Eastern Churches: A Historical Record, 1914–1921*, Published for the Anglican and Eastern Churches Association by SPCK, London, 1921, 64 pp.

⁷⁰² Епископ охридски Николај, „Англосаксонски политичари и вера“, *Хришћански животој* 7–8 (јул–август 1923), 351–355; *Хришћански животој* 9 (септембар 1923), 296–407.

живоїа из 1925. године, Јустин се дотиче Свехришћанске конференције посвећене *Живоїу и раду* одржане 1925. године у Стокхолму.⁷⁰³ У свом кратком уредничком осврту, он оштро критикује Српску цркву зашто није на ову конференцију послала своју делегацију, иако је сам архиепископ Упсале преко свог изасланика то молио. Јустин закључује да за одзив на ову конференцију није требало имати нарочито развијено осећање хришћанске симпатије, већ просто осећање паганске учтивости.

Овај благонаклони став Јустина према Англиканској цркви и позивима на хришћанско уједињење је у великој супротности са сликом о њему као оштром критичару сваке врсте екуменизма. Како, међутим, помирити критичке ставове изнете у оксфордској дисертацији о римокатолицизму и протестантизму, са залагањем да православне цркве уђу у екуменски дијалог са црквама које су спремне на тако нешто, у првом случају Англиканском, а онда преко екуменске, Свехришћанске конференције *Живої и рад* и са протестантским црквама?

Овде треба истаћи неколико ствари. Прво, у оксфордској дисертацији млади Јустин у великој мери поистовећује своје ставове о западним црквама са ставовима Достојевског, на шта указује и сама Комисија за оцену његовог рада, захтевајући критички отклон. Док становиште Достојевског представља један конструкт, заснован пре на апстрактним спекулацијама о западним црквама него на живом искуству о њима, млади Јустин има прилику да се у Оксфорду и Лондону упозна са једном живом хришћанском традицијом запада. На основу тог искуства он само заоштрава критичке осврте на папско полагања права на универзалну јурисдикцију која је исто тако на критичкој мети англиканских богослова. Према томе, његови ставови се по питању папске универзалне јурисдикције и непогрешивости нимало не мењају, већ добијају нову снагу, бивајући поткрепљени новим историјским чињеницама огледаним у потезима римског епископа. У погледу протестантизма, Јустин износи низ критика на рачун ове вероисповести, сматрајући је изразом

⁷⁰³ Поповић, „Са уредничког стола“, *Хришћански живої 7–8* (јул–август 1925), 202–204.

римокатолицизма, и врстом хуманистичког хришћанства, али то не значи да протестантизму одбија хришћански карактер и потребу да се са њим уђе у и дијалог. Његова критика Српске цркве због неодрживања на конференцију у Стокхолму 1925. године је довољан доказ Јустинове отворености за дијалог. Његова екуменска отвореност је најсадржајнија у односима према Англиканској цркви, и она не подразумева само успостављање приснијих веза, већ и проспект скорашњег уједињења. И то није само усамљени став, јер скоро све православне цркве тог времена раде на приближавању Англиканској цркви, укључујући и најближе сараднике Јустинове, његовог ментора владикау Николаја Велимировића, и његовог колегу из оксфордских дана, а касније и са Богословије Светог Саве, јеромонаха Иринеја Ђорђевића. Јустин, међутим, никада није био члан нити једне званичне екуменске делегације, ако се у то не рачуна чињеница да је током својих студија у Енглеској био у пратњи јеромонаха, па онда и владике Николаја Велимировића у сусретима са англиканским црквеним првацима.⁷⁰⁴

У својим чланцима из тог раног периода Јустин се првенствено обраћао православнима у погледу одношења према другим црквама. Чак и спорадичне критике неких становишта Римокатоличке цркве, више су имале за циљ да покажу православним читаоцима негативне импликације тих становишта, него да наведу или приволе римокатоличке вернике да их преиспитају. Оно што га је више плашило од римокатоличког наметања уније свакако је била спремност неких православних црквених великодостојника да компромитују учење и предања Православне цркве зарад неких нецрквених циљева. У том духу треба посматрати Јустинову веома оштру критику екуменских залагања цариградског патријарха Мелетија IV Матаксакиса и његове реформе.

⁷⁰⁴ Vidovic, 'St. Nikolai Velimirovic and St. Justin Popovic on Ecumenism', 268.

1.5. Цариградски патријарх Мелетије IV Метаксакис, Свеправославни конгрес и политички екуменизам

У својој представци Синоду за СА Сабор из 1977. године, Јустин помиње патријарха цариградског Мелетија, као „познатог уображеног модернисту и реформатора и творца раскола у Православљу“ због организације Првог свеправославног конгреса у Цариграду 1923. године. Поменути конгрес се између осталог бавио реформом постојећег календара, и за своју последицу има увођење новог или григоријанског календара у низу помесних православних цркава (Цариградска патријаршија, Александријска патријаршија, Бугарска патријаршија, Румунска патријаршија, Грчка православна црква, итд). Дошавши на место главног уредника часописа *Хришћански живои* у јулу 1923. године, Јустин је могао да се осврне у својим уредничким коментарима на одлуке овог конгреса који је трајао од 10. маја до 8. јуна 1923. године. Већ у ранијем броју од јуна месеца, у којем је Јустин био одговорни, али не и главни уредник, у рубрици Хроника, појављује се низ осврта на догађаје у Цариградској патријаршији, односно Грчкој цркви. Писац чланка „Политика или празне сујете“, за кога се не може са сигурношћу утврдити да је Јустин, критикује указ Краљевине Грчке донет на предлог Архијерејског синода, да су сви епископи Грчке цркве унапређени у титуле митрополита, наводећи као могући разлог сазивање будућег Васељенског сабора на којем би нови митрополити добили виши ранг и значај у односу на представнике других помесних цркава.⁷⁰⁵ У следећем чланку „Међуправославна конференција у Цариграду“, аутор уздржано извештава о темама које су дотакнуте на конференцији и одлукама које су донете. Међутим, он напомиње да ће „одлуке ове конференције бити онда и онолико пуноважне, када их и уколико их усвоје Синоди појединих аутокефалних Цркава“.⁷⁰⁶

⁷⁰⁵ Поповић, „Хроника – Политика или празне сујете“, *Хришћански живои* 6 (јун 1923), 311–313.

⁷⁰⁶ Поповић, „Хроника – Међуправославна конференција у Цариграду“, *Хришћански живои* 6 (јун 1923), 313–314: 313.

Следећи број *Хришћанској живојџи*, 7-8, за јул и август 1923. године, који излази под Јустиновим уредништвом, доноси чланак познатог канонисте и професора Православног факултета у Београду Сергија Троицког „Свеправославни конгрес о другом браку свештеника“. Већ на почетку чланка, аутор јасно ставља до знања да Свеправославни конгрес, организован по угледу на панангликанске конгресе представља преседан у историји Православне цркве и њеном канонском праву.⁷⁰⁷ Даље у тексту, Троицки износи разлоге зашто је овај конгрес са становишта канонског права невалидан, указујући на одсуство великог броја помесних Православних цркава, укључујући три древне патријаршије истока, непуноважно представљање неких присутних цркава, учешће нижег клира и лаика у пуноправном доношењу одлука, и споран правни ауторитет на који се конгрес позива.⁷⁰⁸ У броју *Хришћанској живојџи* за септембар 1923. године, Јустин објављује чланак „Унутрашња мисија наше цркве“. У овом чланку он оштро критикује одређене појаве, како у самој Српској цркви тако и у Православној цркви уопште. Црква је, према Јустину, „Богочовечанска вечност оваплоћена у границама времена и простора“, зато је хула на Христа и Духа светог, од васељенске, саборне, богочовечанске и вечне Цркве чинити „националну институцију, и сужавати је до ситних, пролазних, временских националних циљева и метода“.⁷⁰⁹ Јустин даље наглашава да су многе помесне Православне цркве, укључујући и Српску цркву, на свом путу кроз историју сужаване до национализма, до циљева и метода националних, а њени су представници били искључиво слуге национализма, уместо да буду првосвештеници *Једине, Светје, Саборне и Ајоcтјолске Цркве*.⁷¹⁰ Велики број упута у чланку на васељенско и васељенскост Цркве и сваког њеног члана, као и на помињање црквених представника и првосвештеника логично може читаоца упутити на Васељенску патријаршију

⁷⁰⁷ Сергије Троицки, „Свеправославни конгрес о другом браку свештеника“, *Хришћанској живојџи* 7–8 (јул-август 1923), 355–364: 355.

⁷⁰⁸ Троицки, „Свеправославни конгрес о другом браку свештеника“, 356–358.

⁷⁰⁹ Јустин Поповић, „Унутрашња мисија наше цркве“, *Хришћанској живојџи* 9 (септембар 1923), 285–290: 286.

⁷¹⁰ Поповић, „Унутрашња мисија наше цркве“, 287.

и њеног патријарха. Међутим, питање је у каквом контексту Јустин ово помиње. Да бисмо разумели његову критику национализма у Православној цркви, и не само национализма у Српској цркви, требало би размотрити историјски контекст у којем се организује Свеправославни конгрес у Цариграду. У својим радовима „Васељенска Патријаршија, Српска Православна Црква и црквене реформе између два светска рата“ и „Календарско питање“,⁷¹¹ Радмила Радић изврсно описује контекст у којем је Свеправославни конгрес сазван. Прво треба рећи да је сабор сазван у време када се Цариград налазио под окупацијом савезника, која је трајала од 16. 3. 1920. до 6. 10. 1923. године. Патријарх Мелетије Метаксакис, који је пре тога био митрополит атински је на патријаршијски престо изабран новембра 1921. године. Био је веома близак сарадник председника грчке Владе Елефтериоса Ванизелоса, а за долазак на цариградски престо је имао је и подршку Англиканске цркве, због ранијег признавања валидности англиканског свештенства.⁷¹² Марк Мазовер тврди да је заједнички циљ Ванизелоса и Метаксакиса био да остваре „Велику идеју“ (*Μεγάλη Ιδέα*) обнове Византијског царства са седиштем у Цариграду.⁷¹³ Патријарх Мелетиос Метаксакис је по наредби Ванизелоса игнорисао турске власти, надајући се да ће уз помоћ савезника Цариград ипак припасти Грчкој.⁷¹⁴ Прихваћено је становиште да је Свеправославни конгрес имао за циљ да реформама у календару и у другим питањима Православна црква постави основу за уједињење са Англиканском црквом (коју је на конгресу представљао епископ оксфордски Чарлс Гор), а не астрономску прецизност или боље организационо

⁷¹¹ Радмила Радић, „Васељенска Патријаршија, Српска Православна црква и црквене реформе између два светска рата“, у Момчило Исић (ур.), *Срби и Југославија: држава, друштво, политика*, Београд: Институт за новију историју, 2007, 63–101. Id., „Календарско питање“, *Пешчаник*, <http://pescanik.net/kalendarsko-pitanje/> (приступљено 31. 5. 2019).

⁷¹² Bryn Geffert, *Eastern Orthodox and Anglicans: Diplomacy, Theology, and the Politics of Interwar Ecumenism*, Notre Dame, In: University of Notre Dame Press, 2010, 87–88.

⁷¹³ Mark Mazower, *The Balkans. A Short History*, Random House 2002, 107.

⁷¹⁴ Радић, „Календарско питање“.

функционисање саме Православне цркве.⁷¹⁵ Може се закључити да је Метаксакис, вођен идејом политичког панхеленизма, односно грчког национализма, желео да низом реформи у Православној цркви отклони могуће препреке за уједињење Православне са Англиканском црквом. Ово уједињење цркава би онда омогућило и политичку подршку западних сила, пре свих Велике Британије, да Цариград припадне Грцима и да се створе предуслови за обнову Византије. У светлу овакве интерпретације догађаја могуће је разумети зашто Јустин критикује Васељенску патријаршију за национализам.

У децембарском броју *Хришћанској живоји*, Јустин објављује текст митрополита Антонија Храповицког „Васељенска патријаршија и народности (1900–1923)“, првобитно објављен још 1900. године, у којем аутор оптужује Васељенску патријаршију да изневерује своје пастирско призвање ради националних сањарија, и да издаје црквено-васељенску културу ради своје усконационалне.⁷¹⁶ Истовремено, митрополит Антоније износи наду да ће Грци „поставити велику идеју своје народности не на политичким интригама, већ на привођењу у заједницу Христову разнотелеске пастве“.⁷¹⁷

Међутим, национализам патријарха Мелетија није једина особина због које га Јустин критикује. Још по свргнућу са престола атинског митрополита 1921. године и избеглиштва у Америци, Метаксакис се залагао да цркве основане у новом свету, ван традиционалних канонских граница постојећих православних јурисдикција, припадну под надлежност Васељенске патријаршије. О томе у свом извештају СА Сабору СПЦ из Америке пише владика Николај Велимировић, који се у Америци сусрео

⁷¹⁵ Alexander Lebedeff, ‘The Traditional Calendar of the Orthodox Church, Observations About its Meaning’, *Orthodox Tradition*, XIV, 2–3, 81–85, доступно на: http://orthodoxinfo.com/ecumenism/calendar_faq.aspx (приступљено 24. 8. 2015); Constantine Cavarinos, ‘Blessed Elder Philotheos Zervakos’, *Modern Orthodox Saints*, Vol. XI, Belmont, MA: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1993; *Orthodox Tradition*, XIV/1, 67–69.

⁷¹⁶ Митрополит Антоније [Храповицки], „Васељенска Црква и народности (1900–1923)“, *Хришћански живоји* 12 (децембар 1923), 537–546: 541.

⁷¹⁷ Митрополит Антоније, „Васељенска Црква и народности (1900–1923)“, 544.

са Метаксакисом и чуо његове претензије засноване на флексибилном тумачењу члана 28 Четвртог Васељенског сабора.⁷¹⁸

Метаксакисово инсистирање на овој идеји је посебно појачано после неуспелог марша Грка на Цариград и грчког губитка претходно освојених територија у Малој Азији током 1922. године. Већ када постаје готово извесно да је идеја о обнови Византијског царства неостварива, долази до фокуса како на одбрану права Васељенске патријаршију пред турским властима, тако и до унапређење њеног статуса у Православном свету. Тако, митрополит Гаврило Дожић, потоњи патријарх српски, који је предводио српску делегацију на Свеправославном конгресу у Цариграду у свом извештају СА Сабору СПЦ од 16/29. маја 1923. године пише:

„Мелетије IV, као мегаломан и шовинист, све ће жртвовати, да би изнемоглу цариградску цркву уздигао на такву висину, како би ова на основу 28. канона IV Васељенског Сабора, приграбила све у своје руке и ограничила остале православне цркве тако, да преко граница одређених им територија не могу ништа радити, нити се у црквене послове ни својих сународника мешати. – Има знакова да би Мелетије IV радо жртвовало и саборност Православне цркве и прикупио неку врсту старешинства фактичног над осталим аутокефалним православним црквама, макар то постигао под видом председничких дужности, које често Патријарх Мелетије и у овом Конгресу садашњем наглашава и истиче као неку своју свету дужност.“⁷¹⁹

Због ових претензија ће Јустин немали број пута реферисати на патријарха Мелетиоса као источног папу.⁷²⁰

⁷¹⁸ Николај Велимировић, „Извештај Светом Архијерејском Сабору о стању Православне цркве у Америци“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела*, књига X, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 459–471: 467.

⁷¹⁹ Цитирано на основу: Радић, „Календарско питање“.

⁷²⁰ Andrew Phillips, ‘The Orthodox Calendar and the Future of Old Calendarism’, http://www.orthodoxinfo.com/ecumenism/ea_calendar.aspx (приступљено 24. 8. 2015); Fr Srboljub Miletich, ‘Behind the Sourozh Phenomenon: Spiritual Freedom or Cultural Captivity? Meletios Metaksakis, Metropolitan, Archbishop, Pope and Patriarch’, <http://orthodoxengland.org.uk/> (приступљено 24. 8. 2015)

Јустин ће се и у низу текстова и осврта дотађи одлука Свеpravославног сабора као погубних по живот Православне цркве, поздрављајући одлуку СА Сабора Српске цркве да одложи одлуку увођења новог календара у богослужбени живот Српске цркве.⁷²¹

Разлог за овај кратак екскурс у вези са одржавањем и одлукама Свеpravославног конгреса из 1923. године, иако се он директно не тиче екуменских приближавања међу Црквама, ако у то не рачунамо увлачење неких представника Англиканске цркве у политику патријарха Мелетија Метаксакиса, јесте што ће имати далекосежне реперкусије на каснији однос Јустинов према екуменизму и екуменској политици Васељенске патријаршије. Ова рана епизода само показује континуитет Јустинове критике политичког екуменизма, којим се компромитује учење и предање Православне цркве зарад неких нецрквених циљева. Још важније, ова рана епизода јасно показује Јустинов став да се уједињење хришћана не може градити на људској основи, чак и ако је то уједињења не око папе већ око поглавара Мајке Цркве, Цариградске патријаршије. То за Јустина није хришћански него хуманистички образац окупљања и уједињења. Право уједињење хришћана је једино могуће у Христу и Христом. Такође, за Јустина уједињење хришћана, као и све што се дешава по Христу, а то значи у Цркви и по њеном духу, није „никакав модернистички *salto mortale*“ већ је следовање ономе што Дух Свети саветује кроз богоносне оце и Свете Васељенске саборе.⁷²² Слдовање оцима представља за Јустина основу сваког хришћанског уједињења у Христу. У његовом раном стваралачком периоду, док је уређивао *Хришћански живоић*, Јустин је то следовање оцима најбоље приказао кроз своја два мања списа, атинску докторску дисертацију „Личност и сазнање према Светом Макарију Египатском (1926) и „Гносеологија Светог Исака Сирина“ (1927), у којима обезбоженом европском човеку прве половине XX века, који је прошао кроз пакао Првог светског рата, нуди

⁷²¹ Јустин Поповић, „Са уредничког стола“, *Хришћански живоић* 4 (април 1924), 183–184.

⁷²² Јустин Поповић, „Богочовечански конзервативизам и неки наши црквени модернисти“, *Хришћански живоић* 2 (фебруар 1925), 82–83.

аскетску мудрост египатске и сиријске пустиње. Слично томе, Јустин решење за проблеме међуратног југословенског друштва види такође у следовању Светим оцима, а пре свих словенским светитељима попут Светог Саве Немањића.

2. Средњи период: Православна црква и светосавље

Следећи период, који ћемо условно назвати средњим периодом у Јустиновом животу и раду, могао би се грубо датирати од краја 1930-их па до почетка 1960-их година. Овај период Јустиновог живота био је обележен његовим боравком у мисији у Закарпатју (Чехословачка) (1930–1931), радом у Битољској богословији (1932–1935), почетком професуре на београдском Богословском факултету (1935), ратним дешавањима и немачком окупацијом Србије, протеривањем са Богословског факултета у Београду (1945), хапшењем и интернирањем од комунистичких власти у манастир Ђелије код Ваљева (1948) у којем је остао до краја свог живота (1979).

Ова класификација средњег стваралачког периода Јустина је направљена само у сврху истраживање Јустинових екуменских погледа, јер њу карактеришу спољни фактори као што су одлучна активност на уједињењу између Православне и Англиканске цркве током двадесетих, односно прикључење великог броја помесних Православних цркава Светском савету цркава током 1960-их година, који су условили и Јустиново бављење екуменским темама.

Током 1930-их година Јустин објављује прва два тома своје тротомне *Православне философије Исџине*, односно *Дојмайџике* (1932. и 1935. године). У овим делима он јасно исказује поменућу идеју следовања Светим оцима и Светим Васељенским саборима, јер основне поставке његове *Дојмайџике* се темеље на ауторитету Светих отаца, односно Сабора. Међутим, ова маестрална богословска дела су имала нешто мањи одјек него његова критика европске културе и његово становиште о Светом Сави односно о

филозофији светосавља, која су изнета у списима и предавањима из тог периода. Па ипак, ни Јустинова критика европске културе нити његова филозофија светосавља нису одвојене од његових конститутивних духовно-богословских ставова, него, као што Богдан Лубардић наглашава, оне представљају „... примењену рефлексију која извире из његовог богословља“.⁷²³ Дакле, узете ван овог ширег контекстуалног оквира, често Јустинова критика Европе, као и његова филозофија светосавља, могу бити погрешно интерпретиране, или чак злоупотребљене.

Јустинова критика хуманизма и европске културе изражена је у низу списа насталих током тридесетих година, који су касније обједињени у делу *Филозофске урвине*, публикованом 1957. године у Минхену. Такође, током тридесетих година у одређеном броју чланака, а затим и серијом предавања одржаних на Коларчевом универзитету у Београду током 1944. године средњошколској и студентској омладини, Јустин се дотиче Светог Саве. Ови списи бивају обједињени у књигу и публиковани под насловом *Светиосавска филозофија животоша* 1953. године у Минхену.

И једно и друго дело обилују низом негативних осврта и рефлексија на институцију папства и протестантизам и могу бити релевантни за тему екуменизма код Јустина. Упрошћено гледано, могло би се рећи да Јустин супротставља светосавље као православно хришћански културни модел хуманистичком католичко-протестантском моделу европске културе. Таквим погледом на ствари често се упада у замку, у коју је упао низ историчара фокусираних на међуратни југословенски период,

⁷²³ Bogdan Lubardić, “Revolt against the Modern World”: Theology and the Political in the Thought of St Justin of Celije, у: Kristina Stoeckl, Ingeborg Gabriel, Aristotle Papanikolaou (eds.), *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges*, London – Oxford – New York: Bloomsbury T&T Clark, 2017, 207–227: 208.

попут Клауса Букенауа,⁷²⁴ Марије Фалине,⁷²⁵ Кита Хичинса⁷²⁶ или Стефана Роденвалда,⁷²⁷ да идеју светосавља поистовете са српским национализмом који под плаштом хришћанских вредности жели да подрије хуманистичке основе на којима је саграђена модерна Европа. Међутим, тешко да се Јустин као оштар критичар национализма у Православној цркви може оптужити за национализам. Такође и супротстављање православне културе уопште, коју Јустин у својој оксфордској дисертацији поистовећује са руским православљем Достојевског, европској култури, није избор између две културне матрице, или две идеолошке опције. Према Јустину, сâм Достојевски који је искусио пораз средствима која се нуде савременом европском човеку, окреће се ка Христу. Русија и православна култура јављају се Достојевском као решење, јер чувају неукаљан лик Христов, не свдећи га на скуп етичких правила или догматских начела.⁷²⁸ Православље, као Богочовечански организам, односно сама Црква, носи решење свих личних и друштвених проблема, те је зато оно супротстављено Европи и европској култури која, према Јустину, одрекавши се Христа, постаје генератор многих проблема. Према томе, Јустин не супротставља европској култури и цивилизацији ни обоготворену српску нацију, нити свеколико православље у идеолошкој форми, већ саму Цркву Христову као Богочовечанско тело. Ни Русија и руска култура саме по

⁷²⁴ Klaus Buchenau, *Aufrussischen Spuren: orthodoxe Antiwestler in Serbien, 1850–1945*; Klaus Buchenau, 'Anti-Europeanism in the Balkans, Anti Americanism in Latin America: a Comparison', *Religion, State&Society* 40/3–4 (2012), 379–394.

⁷²⁵ Maria Falina, „Between 'Clerical Fascism' and Political Orthodoxy: Orthodox Christianity and Nationalism in Interwar Serbia“, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8/2 (2007), 247–258; Maria Falina, *Pyrrhic Victory: East Orthodox Christianity, Politics and Serbian Nationalism in the Interwar Period* [dissertation], Budapest: Central European University 2011.

⁷²⁶ Keith Hitchins, 'Interwar southeastern Europe confronts the West: The New Generation: Cioran, Yanev, Popovic', *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 15/3, (2010), 9–26.

⁷²⁷ Stefan Rohdewald, 'Sava, Ioan von Rila und Kliment von Ohrid: Heilige in nationalen Diensten Serbiens, Bulgariens und Makedoniens', у: S. Samerski und K. Zach (Hg.), *Die Renaissance der Nationalpatrone: Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert*, Köln: Böhlau Verlag, 2007, 181–217.

⁷²⁸ Јустин Поповић, „Достојевски као пророк и апостол православног реализма“, у: Јустин Поповић, *Философске урвине*, Београд: Манастир Ћелије, 1987, 157–158. Види такође: Владимир Цветковић, „Свети Јустин Нови о тајни личности“, *Теолоџикон* 2 (2013), 161–181: 165.

себи нису блиске Јустину уколико су без Христа, што показује кроз бројне критике бољшевичког режима у Русији. Главни разлог Јустиновог одбацивања европске културе и филозофије, науке и медицине је зато што оне немају одговор на централни проблем људског бића, проблем смрти.⁷²⁹ Не само да европски човек, према Јустину, нема решења за проблем смрти, већ се и помирио са чињеницом да је смртан. Зато Јустин сматра да је европски, хуманистички човек, опустошен, јер је из њега протерано сазнање и осећање личне бесмртности.⁷³⁰ Он закључује:

„Релативизам у метафизици европског хуманистичког прогреса морао је резултирати релативизмом у етици; а релативизам је отац анархизма и ниҳилизма. Отуда, на крају свих крајева, сва практична етика хуманистичког човека није друго до анархија и ниҳилизам.“⁷³¹

За разлику од европског човека, Христов човек има живи осећај бесконачности и бескрајности, па тиме и савршен одговор на смрт. Својом победом смрти васкрсењем, Христос је, према Јустину, осигурао човеку бесмртност и живот вечни.⁷³² Православна култура у којој је сачуван залог Христовог васкрсења је логичан избор за Јустина, јер она за разлику од европске нуди одговор на проблем смрти. Зато је тешко оправдати становиште да Јустин покушава да европску културу и хуманизам замени српском обоготвореном културом и национализмом. Међутим, и у погледу православне културе Јустин има неких резерви. Током 1930-их година он преиспитује своје раније ставове према православној култури, односно култури уопште, што има и директне реперкусије на његов однос према не само културним, већ и црквеним традицијама.

⁷²⁹ Јустин Поповић, „Прогрес у воденици смрти“, у: Јустин Поповић, *Филозофске урвине*, 28–50: 29–31.

⁷³⁰ Поповић, „Прогрес у воденици смрти“, 44.

⁷³¹ Поповић, „Прогрес у воденици смрти“, 45.

⁷³² Поповић, „Прогрес у воденици смрти“, 48.

2.1. Православна култура vs. Црква

Важно друштвено-историјско питање које је утицало на Јустинову теологију тицало се места и улоге православне културе у новоствореној Југославији. Он то питање никада није поставио разматрајући положај православних Срба у Краљевини Срба, Хрвата и Словенаца, али је очигледно да је мислио да су културе православних Срба и римокатоличких Хрвата и Словенаца у нескладу. Чини се да је 1920-их Јустин прихватио, заједно са славенофилском критиком Европе, и теорију културне морфологије:

„Пре Првог светског рата, пропаст Европе предосећали су и претсказивали само сетни видиоци славенски. После Светског рата то осећају и увиђају многи Европљани. Најхрабрији и најискренији међу њима јесте Шпенглер, који је недавно узбудио свет својом потресном књигом *Der Untergang der Abendlandes*. У њој он свим средствима, која му пружа европска наука, филозофија, политика, техника, уметност, показује и доказује да Запад пада и пропада. Од Првог светског рата Европа се налази у ропцу. Западњачка или фаустовска култура, по Шпенглеру, почела је у десетом веку после Христа, а сада се распада и пропада, да сасвим нестане крајем двадесет и другог века. За европском културом, расуђује Шпенглер, настаје руска култура, култура Достојевског, култура православна.“⁷³³

За Јустина, Шпенглерова теорија о културним типовима као еволуирајућим организмима само доказује да готово вековно становиште славенофила, којим се успоставља разлика између православног и западног светоназора, није идеолошка, него културна и органска. Чини се да су словенске идеје о органском карактеру православне културе као неускладиве са европском културом одредиле Јустиново гледиште на православну културу у Југославији у његово време. Међутим, може се приметити да је Јустин у својим списима током 1920-их углавном користио термин „култура“ који се углавном односио на православну културу,

⁷³³ Поповић, „На вододелници култура“, у: Јустин Поповић, *Филозофске урвине*, Београд: Манастир Ђелије, 1987, 174–189: 185

док је од раних 1930-тих овај термин постепено замењен термином „Црква“. Веома је вероватно да је, као и многи православни теолози и филозофи, посебно Руси, схватио да термин култура, упркос својој органској природи, не може да обухвати пуноћу православног искуства. У свом ремек-делу из 1937. године, *Пути руској бојословља*, Георгије Флоровски је изразио забринутост у погледу идентификације Цркве са друштвом:

„Истина је да је црква ’идеално друштво’, да се једино у цркви разрешава иначе несавладива напетост личних самоволности. Али реалност цркве се не исцрпљује тим ’органичним’ и социјалним мотивом и не сме се сматрати примарним или основним... Друштвеност и црквеност – уз сву сличност, та два поретка су међусобно неупоредива.“⁷³⁴

Флоровски је пратио уназад импликације учења о култури као организму до 1840-тих у Русији. Тврдио је да поглед на културу као затворено јединство одређеног организма има своје негативне последице. Негативне последице теорије културе виђене као органска целина јесте инаугурација „друштва“ (или народа) као крајње реалности у историјском процесу.

Овом паралелом са Флоровским се не имплицира могући утицај Флоровског на Јустина по питању критике културних типова, али се и не искључује могућност да су они дошли до истог закључка у својој преписци и дружењу који почињу с почетка 1920-их. У то време Флоровски схвата да се теорија органске посебности одређених култура не заснива на откривању највиших духовних вредности, већ на национализму.⁷³⁵ Међутим, чини се да су ова два аутора имала различите фокусе. И за једног и за другог поистовећивање Цркве са живим организмом било је прихватљиво. Јустиново поистовећивање Цркве са живим организмом извирало је из Павловог изједначавања Цркве са телом Христовим (Еф. 4, 12). У том смислу, Јустин се несумњиво осећао

⁷³⁴ Георгий Флоровский, *Пути русскою бојословия*, Москва: Институт русской цивилизации 2009, 319. Српски превод у: Георгије В. Флоровски, *Пути руској бојословља*, Подгорица: ЦИД, 1997, 274.

⁷³⁵ Георгий Флоровский, „Вечное и преходящее в учении русских славянофилов“, *Славянски глас* (София) 1/1–4 (1921), 59–77.

више код куће у Посланицама апостола Павла, него у теоријама руских славенофила. На основу његовог односа према апостолу Павлу може се тврдити да је Јустин прихватио славенофилско становиште о органским културолошким врстама због сличности са Павловим погледом на Цркву као тело, а не обрнуто.

Славенофилска идеја о култури као живом организму могла је Јустину да развије свој поглед на Цркву као Тело Христово, у којој су сви чланови овог Тела органски уједињени везом љубави између себе и Христа као Главе тог Тела. Међутим, замена термина *православна култура* термином „Црква“ извире из његовог сазнања да је реалност Цркве много ширира и да се не може свести на било коју културу, чак ни на православну. Тако, Јустинова идеја саборности, дефинисана на основу Кол. 1: 16–18, имплицира да је „смисао сваке твари посебно и свих ствари укупно да Богочовекову истину и правду остваре до крајњих могућности“.⁷³⁶ Напротив, натуралистичка и биолошка идеја организма која се примењује на културу, одсутне чланове организма сматра само привременом фазом у развоју организма.

Суштински разлог зашто Јустин напушта теорију културних типова огледа се у чињеници да ова теорија, сматрајући друштво крајњом стварношћу у историјском процесу, потпуно занемарује улогу Богочовека у историји. Могућа последица ове теорије је да се божанска присутност у историјском процесу посматра не у смислу деловања на конкретне историјске личности, које су добровољно прихватиле да буду део историје спасења, већ у смислу деловања на Божије изабране нације. Христоцентрична визија коју гаји Јустин у супротности је са било каквом теоријом која нема људско биће, као што је било предодређено Божијом вољом, у центру историјског процеса. У свом приступном предавању „О суштини православне аксиологије и карактерологије“ на Универзитету у Београду (1935), Јустин је изразио ту идеју:

„Црква није друго до Богочовек Христос продужен у све векове: Ево ја сам с вама у све дане до свршетка века (Мт. 28, 20). Богочовек је глава телу Цркве (Кол. 1, 18; ср. Еф. 1, 22; 5, 23),

⁷³⁶ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 57.

једина глава; као такав, Он је Спаситељ телу Цркве (Еф. 5, 23), једини Спаситељ. Њиме, једним, јединственим и недељивим Богочовеком Црква је увек једна, јединствена и нераздељива. Јер васцело тело Цркве Он као Богочовек дружи у нераздељивом јединству благодати, истине и живота. Тело Цркве расте Њиме у све бескрајности божанског живота; расте растом Божијим у меру раста пуноће богочовечанске, јер се сва кроза Њега и за Њега сазда (Еф. 4, 15–16; Кол. 1, 10; Еф. 4, 13; Кол. 1, 16).⁷³⁷

Томас Бремер одлично запажа да Јустин заснива своју еклисиологију на *Посланици Ефесцима* апостола Павла, ослањајући се на светопавовско изједначавање Цркве са Телом Христовим (Еф 4, 12).⁷³⁸ Да би изразио односе појединих чланова Цркве међу собом, Јустин је користио термин саборност. Поред објашњења метафизичке стварности Цркве, Јустин је покушао да понуди и одговор на једно од питања свог времена: која то људска заједница може да осигура јединство својих чланова без угрожавања њихове слободе. За Јустина ниједан од људских пројеката не може постићи такву стварност – једино Црква. Као Богочовечански организам, једино Црква може очувати органске везе међу члановима, осигуравајући истовремено потпуно остварење сваког појединог члана. За ову другу идеју Јустин се углавном ослања на Еф. 4. 13. Према томе, Богочовек Христос је за Јустина највиша вредност и људско биће може да достигне савршенство само ако следи и живи у Богочовеку. Својим учењем о Богочовеку као коначној реализацији човека, Јустин је учинио људско биће крајњом стварношћу у историјском процесу. Дакле, друштво, народ и држава играју само секундарне улоге у историји спасења. Главна драма спасења одвија се у контексту односа између Богочовека и сваког појединачног људског бића, и ниједна од историјских реалности не може да замени улогу људског бића у спасењу пале људске природе. Зато Јустин закључује своје приступно предавање на Универзитету у Београду ставом да само Црква може да сачува личност Богочовека Христа.⁷³⁹

⁷³⁷ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 59.

⁷³⁸ Bremer, *Ekklesiale Struktur*, 170.

⁷³⁹ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 67.

Тиме подвлачи да поред Цркве као Богочовечанске стварности не постоји ниједна друга људска реалност која може да смести у себе тајну Богочовека, и да то сигурно нису ни народ, ни култура, ни друштво, нити раса, а још мање појединачне људске личност или идеологије.

2.2. Римокатолицизам и православље у Југославији

Један од најбољих познавалаца религијских прилика, посебно односа између православних и римокатолика, у Југославији, Клаус Букенау, сврстава Николаја Велимировића и Јустина Поповића у главне опоненте Римокатоличкој цркви у Југославији:

„Верско антизападњаштво достигло је свој врхунац између два светска рата. У Србији, међуратни антиевропски мислиоци попут Николаја Велимировића и Јустина Поповића изградили су своје историософијске конструкције на претходно постојећем антиримокатолицизму. У њиховим делима се традиционално одбијање да се прихвати црквени примат римског папе претворило у конструкције по којима у папству лежи порекло западне опседнутости моћи.“⁷⁴⁰

Ова оцена Букенауа да међуратно антизападњаштво, које аутор овде поистовећује са антиевропејством, заправо има свој извор у једној религијској нетрпељивости према римокатолицизму као таквом, односно самој институцији папства, није нова. Букенау у свом делу *Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945–1991*,⁷⁴¹ наводи два кључна догађаја у међуратној Југославији, која су утицала на стварање неповерења између Римокатоличке и Српске православне цркве у Југославији. Један се односи на спор око државне прославе 700 година од смрти Светог

⁷⁴⁰ Klaus Buchenau, 'Anti-Europeanism in the Balkans, Anti-Americanism in Latin America: a Comparison', *Religion, State & Society* 40/3 (2012), 379–394, 384. Ауторов превод на српски.

⁷⁴¹ Klaus Buchenau, *Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945–1991. Ein serbisch-kroatischer Vergleich*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2004, 64–67.

Саве која је обележена 1935. године, а други на ратификацију у Југословенском парламенту раније потписаног конкордата између Краљевине Југославије и Ватикана 1937. године и тзв. конкордатску кризу која је пратила ове догађаје. Овим догађајима свакако треба додати и атентат на југословенског краља Александра који се десио 9. октобра 1934. у Марсеју, а који су планирали оснивачи хрватског усташког покрета, Анте Павелић и Еуген Дидо Кватерник, уз логистичку подршку Бенита Мусолинија и италијанске владе, и чији је извршитељ био Владо Черноземски,⁷⁴² који је изазвао антихрватске осећаје међу Србима у Југославији.

У наредним редовима ћемо показати како су се владика Николај и Јустин односили према овим догађајима. Разумевање односа владике Николаја према овим питањима је кључно и за разумевање Јустиновог става, јер Јустин у великој мери прати свог учитеља. Даћемо кратак историјски увод, да би се разумео контекст у којем владика Николај и Јустин делују.

2.3. Светосавље као платформа за црквено уједињење: Николај Велимировић

Српска национална идеја уобличена током 19. века садржала је између осталог две битне компоненте. Једна се тицала националног ослобођења од туђинске власти, отоманске или аустро-угарске, а друга уједињења ослобођеног народа у једну државу.⁷⁴³ Српска црква је дала свој огроман допринос остварењу идеје народног ослобођења, било кроз своју образовну делатност, било кроз подизање устанка против завојевача. Сходно својој саборној природи и основном задатку Цркве да сабира своју духовну децу у међусобну заједницу са Богом, Српска црква је свесрдно

⁷⁴² John Cornwell, *Hitler's Pope: The Secret History of Pius XII*, New York: Penguin Books, 1999, 250.

⁷⁴³ Ово потпоглавље се делимично наслања на резултате претходно изнете у: Владимир Цветковић, „Још један осврт на предавање 'Национализам Светог Саве' Светог Николаја Жичког“, *Црквене сјугује* 16 (2019), 131–148.

подржавала идеју уједињења у једну државу и једну црквену јурисдикцију. Политичка идеја југословенства као ослобођење Јужних Словена од завојевачке власти и уједињења у једну државу поклапала се са идејом Српске цркве да обједини све своје расуте јурисдикције и вернике под једну институционалну капу. Вековна делатност Српске цркве на остварењу идеје народног ослобођења и уједињења довело је до тога да национална идеја или сам национализам постане њен главни идентитетски основ, истискујући веру и њено исповедање у други план. Међутим, национализам као идентитетски основ цркве није нешто што је красило само Српску цркву, или балканске цркве уопште, већ је, према Николају Велимировићу, национализам главна карактеристика и европских цркава. Још у својим предавањима одржаним у лондонском Вестминстеру 1917. године, он истиче да за разлику од ране Цркве, која је изборила победу над јеврејским национализмом и римским империјализмом, Црква у Европи постала је слушкиња европским национализмима и империјализмима.⁷⁴⁴ Служење партикуларним националним или империјалним циљевима је, према Николају, у оштрој супротности са опшечовечанском природом хришћанства.⁷⁴⁵ Међутим, иако Николај осуђује национализам као идентитетски стуб Цркве, он сматра да национализам није толико лош зато што се изводи из појма нације или народа, и зато што представља брану империјализму.⁷⁴⁶

Сходно својој мисији у Великој Британији током Првог светског рата, Николај осуђује аустроугарски империјализам, а велича национализам и патриотизам Југословена – Срба, Хрвата и Словенаца – који су за њега „један и исти народ“.⁷⁴⁷ Већ у Николајевим предавањима и списима из ратног периода назире се улога Светог Саве у новом југословенском пројекту и стварању

⁷⁴⁴ Nikolai Velimirović, *The Agony of the Church*, London: Student Christian Movement, 1917, 77.

⁷⁴⁵ Velimirović, *The Agony of the Church*, 48.

⁷⁴⁶ Velimirović, *The Agony of the Church*, 77; Nikolai Velimirović, *Two Churches and One Nation*, New York: Živa Crkva, 5.

⁷⁴⁷ Velimirović, *Two Churches and One Nation*, 4–6.

новог, односно обнављању старог, националног и религијског идентитета.

Николај сматра да у основи како католичке тако и православне вере постоји један исти хришћански дух који нагони на заједничку националну борбу, а највиши израз тог хришћанског духа је светост.⁷⁴⁸ Тај заједнички дух, према Николају, тежи да се оствари на националном плану кроз југословенство и на црквеном плану кроз светитељство. Зато у конструкцији новог повесног сећања Николај инсистира да заједничка историја југословенства не почиње са Његошем и Штросмајером, или пре њих са патријархом Арсенијем Чарнојевићем, Карађорђе Петровићем, Људевитом Гајем, Валентином Водником, Баном Јелачићем, већ са самим Светим Савом као претечом југословенства и оснивачем народне Цркве.⁷⁴⁹

Југословенство које је после Првог светског рата постало државна политика краља Александра Карађорђевића, истовремено су подржавале Српска православна црква и Римокатоличка црква у Југославији.⁷⁵⁰ Дан Светог Саве (27. јануар) као школске славе прослављао се у школама широм Југославије. Када је краљ Александар распустио Југословенски парламент због националистичких и комунистичких тенденција у друштву и увео диктатуру 6. јануара 1929. године, имао је подршку СПЦ. Патријарх Варнава Росић је 1930. године изнео подршку СПЦ краљевској државотворној политици и раду на потпуном уједињењу „браће исте крви“.⁷⁵¹ У периоду од 1929. до 1934. године многе религијске организације су забрањене као племенске, јер су по духу биле супротне пројекту југословенства.⁷⁵² Једна од реакција на, од 1929. године, присилно спровођену државну

⁷⁴⁸ Velimirović, *Two Churches and One Nation*, 14.

⁷⁴⁹ Velimirović, *Two Churches and One Nation*, 5–8.

⁷⁵⁰ Radmila Radić, 'Religion in Multinational State: Case of Yugoslavia', у: Dejan Djokić, *Yugoslavism: Histories of a Failed Idea, 1918–1992*, London: Hurst, 196–207, 197.

⁷⁵¹ Nikola Žutić, 'Narodnosna (nacionalna) politika crkava u Kraljevini Jugoslaviji', у: Bogdan Đurović (ed.), *Religija-Crkva-Nacija-Vreme posle rata*, Niš, 1996, 364–369.

⁷⁵² Christian Axboe Nielsen, 'Policing Yugoslavism: Surveillance, Denunciations, and Ideology during King Aleksandar's Dictatorship 1929–1934', *East European Politics and Societies*, 231 (2009), 34–62: 36.

политику југословенства, била је забрана католичкој школској омладини коју су изrekli неки жупници,⁷⁵³ а затим је 1933. године и потврдио ауторитет католичких бискупа,⁷⁵⁴ да учествује у прославама Светог Саве као државне школске свечаности у Краљевини Југославији.

Николај је започео преко штампе полемику са надбискупом загребачким Антуном Бауером о значају прославе Светог Саве као државне школске свечаности у Краљевини Југославији, подвлачећи значај и улогу Светог Саве у заједничком југословенском пројекту.⁷⁵⁵ Та расправа је доживела врхунац 1935. године, када се прослављала јубиларна седамстогодишњица упокојења Светог Саве и када је цела година посвећена његовом слављењу. Николајево предавање „Национализам Светог Саве“ одржано на Коларчевом универзитету на празник Недеља православља, која се обележава прве недеље Великог поста, треба донекле и посматрати у светлу ове расправе између Николаја и Бауера. Николај предавање „Национализам Светог Саве“ посвећује месту које би Свети Сава требало да заузима у Краљевини Југославији. Светосавски национализам је према Николају еванђелски, јер штити интегритет људске личности и помаже њено усавршавање, и органски, јер штити индивидуалност самог народа да се не изметне у империјализам и расплине у интернационализам.⁷⁵⁶ Према томе, светосавски национализам или светосавље представљали су за Николаја еванђелску платформу која треба да служи као модел за утемељење националне цркве.

⁷⁵³ Josip A. Buturac, „Katolička djeca i svetosavska zabava“, *Katolički list* 11 (1933), 129–130: 129.

⁷⁵⁴ Антон Бауер, Писмо Министарству просвете од 10. децембра 1933. године, Архив Југославије, Фонд 66 Министарства просвете, фасцикла 59, архивска јединица бр. 500. Цитирано на основу: Pieter Troch, ‘The Intertwining of Religion and Nationhood in Interwar Yugoslavia: The School Celebrations of St Sava’s Day’, *The Slavonic and East European Review*, 91/2 (2013), 235–261: 254–255.

⁷⁵⁵ Николај Велимировић „Примедба на Окружницу Пресветлог Господина др Бауера, надбискупа загребачког“, *Гласник СПЦ* 2/9 (1935), 25–28. Текст је прештампан и објављен као: Николај Велимировић, „Светосавска година. Свети Сава и савремена Југославија“, *Варвар* 12/2 (1935), 1–2.

⁷⁵⁶ Николај Велимировић, „Национализам Светог Саве“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела епископа Николаја у 13 књига*, књига IX, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 305–318: 309–310.

Предавање владике Николаја о светосавском национализму неки сматрају кључним моментом у његовом одустајању од југословенске идеје.⁷⁵⁷ Нема сумње да је Николај био ватрени поборник идеје југословенства током Првог светског рата.⁷⁵⁸ Међутим, после убиства краља Александра Карађорђевића 1934. године, сама идеја југословенства запада у неприлике, јер на површину излазе све негативне последице политике интегралног југословенства, односно југословенског национализма.⁷⁵⁹ Стефан Родевалд претпоставља да и сам Николај напушта овај пројекат, те да у овом предавању југословенски национализам заправо замењује српским.⁷⁶⁰ Међутим, континуитет истих слика и метафора којима се служио двадесет година раније, када је Светог Саву ставио у основу идеје југословенства, и оних које се налазе у овом предавању, иде у прилог тези да Николај још увек не напушта југословенску идеју.

Пре се може сматрати да је овим говором о Светом Сави и светосавском национализму као заједничкој идентитетској платформи Николај покушао да донекле спасе југословенски пројекат. Тек шест година касније, у јеку Другог светског рата, када је Југославија нестала са карте Европе, он ламентира над њеном судбином. Тако, у свом делу *Српски народ као теодул*, насталом у зиму 1941/1942. године, Николај описује Југославију као највећу забуну српског народа, и његово најсрамније понижење које је он икад доживео и преживео у својој прошлости,⁷⁶¹ и уместо ње предлаже Савез православних народа Балкана.

У сваком случају, Николајев говор о национализму Светог Саве имао је сврху да поново пробуди ону исту енергију коју су имали југословенски народи, или југословенски народ на

⁷⁵⁷ Stefan Rohdewald, *Götter der Nationen. Religiöse Erinnerungsfiguren in Serbien, Bulgarien und Makedonien bis 1944*, Köln: Böhlau Verlag, 2014, 528–533.

⁷⁵⁸ Радован Биговић, *Од свецовека до бојочовека*, Београд: Друштво Рашка школа, 1988, 178–179.

⁷⁵⁹ Christian Axboe Nielsen, *Making Yugoslavs Identity in King Aleksandar's Yugoslavia*, Toronto: Toronto University Press, 2014, 5.

⁷⁶⁰ Rohdewald, *Götter der Nationen*, 528–533.

⁷⁶¹ Николај Велимировић, „Српски народ као теодул“, у: Епископ Николај, *Сабрана гела у 13 књига*, књига V, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 677–678.

почетку заједничке државе, и да ту енергију искористи за стварање заједничког националног и хришћанског идентитета. То никако није његов обрачун са Југославијом, као што му се приписује. Међутим, не треба одмах извести закључак да је национализам Светог Саве исто што и југословенски национализам, као политика краљевских власти. Еванђеоска платформа на којој Николај жели да гради југословенско јединство је директно супротна политици присиле којом је краљевска власт спроводила југословенску идеју у дело током диктатуре, јер ставља светост, а не национално јединство у сам центар државотворног пројекта.

У свом предавању Николај наглашава рад Светог Саве на успостављању аутономије Српске цркве у односу на Цариградску патријаршију, која је предуслов за даљи развој народног бића. Зато, према Николају, национализам Светог Саве „обухвата народну цркву, народну династију, народну државу, народну просвету, народну културу и народну одбрану“, при чему је основа и центар овог национализма – народна црква.⁷⁶² Насупрот народној цркви Николај ставља интернационалну цркву, која има своју централу изван народа, свештенство сабрано одасвуда, туђ језик и уједначен и униформисан израз своје вере.⁷⁶³ Упућујући на Христову поруку апостолима да „крштавају народе“ и дар Светога духа апостолима на Педесетници да говоре и друге језике, а не само јеврејски, грчки и латински, Николај сматра да је постојање народне цркве и народног црквеног језика утврђено на основу Еванђеља и апостолске службе. Док, према Николају, народна црква у Југославији има своју аутокефалност, свештенство из народа, службу на народном језику, интернационална црква у Југославији има централу ван земље, свештенство које често није југословенско и богослужбени језик који није народни. Иако Николај нигде не наводи која је народна, а која интернационална црква, може се претпоставити да је народна црква Српска православна црква, док је интернационална црква

⁷⁶² Велимировић, „Национализам Светог Саве“, 306.

⁷⁶³ Велимировић, „Национализам Светог Саве“, 307.

Римокатоличка црква,⁷⁶⁴ коју је касније често називао и „црном интернационалом“.

Други догађај који је расламсао неповерење између римокатолика и православаца у Југославији тицао се потписивања и ратификовања конкордата. Конкордат који је Краљевина Србија потписала са Ватиканом 24. јуна 1914. године, а затим га и ратификовала на скупштинској седници у Нишу 26. јула 1914. године, био је из више разлога повољан за Србију. Српска Влада је потписивањем конкордата желела да покаже Европи, односно њеном католичком делу, демократски карактер својих закона и институција. Закључењем конкордата би српски закони, као и сам конкордат, били гарант политике верске толеранције, што би оспорило Аустроугарској положај заштитника католичке вере, који је у различитим видовима користила као оправдање да спроводи свој политички утицај у Србији и на Балкану. Поједини српски државници су у будућем конкордату видели оруђе и средство југословенске политике Србије.⁷⁶⁵ Ватикан је конкордат ратификовао 20. марта 1915. године.⁷⁶⁶ Исте године у својим предавањима одржаним у Енглеској, Николај истиче да је потписивање конкордата између Србије и Ватикана како израз демократичности и политике верске толеранције Србије, тако и средство остваривања тежњи југословенских православаца и католика да се ослободе и уједине.⁷⁶⁷

По стварању Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца разматрано је да се конкордат Краљевине Србије пришири на целу нову краљевину, али се од тога одустало. Припреме за преговоре о новом конкордату су почеле већ 1922. године, да би до његовог

⁷⁶⁴ Chrysostomus Grill, *Serbischer Messianismus and Europa bei Bischof Velimirović*, St Ottilien: EOS Verlag, 1988, 190–191.

⁷⁶⁵ Dragoljub R. Živojinović, *Vatikan, Srbija i stvaranje jugoslovenske države 1914–1920*, Beograd: Nolit, 1980, 16–23.

⁷⁶⁶ Massimiliano Valente, 'I rapporti tra Santa Sede e Serbia nella Prima Guerra mondiale', у: Lorenzo Botrugno (a cura di), *"Inutile strage". I cattolici e la Santa Sede nella Prima Guerra mondiale. Raccolta di Studi in occasione del Centenario dello scoppio della Prima guerra mondiale (1914–2014)*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2016, 493–513.

⁷⁶⁷ Nicholas Velimirovic, *Religion and Nationality in Serbia*, London: Nisbet, 1915, 22; Исто предавање је објављено у: Nicholas Velimirovic, *Soul of Serbia*, London: The Faith Press, 1916, 55–74, и посвећено римокатоличком бискупу Јурају Штротсмајеру.

потписивања дошло у Риму 25. јула 1935. године. СПЦ се током 1935. године са извесним оклевањем противила ратификацији конкордата, да би од 1936. године почела да јој се снажно противи. Сама ратификација Конкордата у Скупштини Краљевине Југославије, током лета 1937. године, изазвала је кризу у односима државе и Српске цркве, која се томе оштро супротстављала. На дан саме ратификације Конкордата у Скупштини, 19. јула 1937. године, СПЦ је позвала народ на литију, коју су власти забраниле. Тог дана дошло је до крвавог сукоба између грађана који су учествовали у литији и полиције. У свом писму председнику југословенске Владе Милану Стојадиновићу од 21. јула 1937. године, Николај оштро протестује због покушаја да се раније потписани конкордат усвоји гласањем у Скупштини Краљевине Југославије, и наводи да се над документом који папи даје власт да уређује односе у Југославији не ужасавају само Срби, већ и просвећени католици. Ратификација конкордата није изгласана тог дана, већ 23. јула 1937. године, истог дана када је мистериозном смрћу умро српски патријарх Варнава Росић. Архијерејски Сабор СПЦ је 1. августа 1937. године донео одлуку да се из Цркве екскомуницирају сви народни посланици и министри православне вере који су подржали конкордат, што је касније за последицу имало Владино одбацивања конкордата, у новембру исте године. Противљењем политици потписивања конкордата са Римом Николај је стекао антипатије међу многим Хрватима, те су многи почели да га сматрају не више поборником југословенске идеје, већ српским националистом и распиривачем међунационалне мржње.

У савременим научним истраживањима се Николајев однос према Римокатоличкој цркви често тумачи као негативан. Тако Јован Бајфорд сугерише да упркос Николајевој ранијој подршци српској Влади да потпише конкордат са Ватиканом као израз искрености и отворености према римокатолицима у Србији, изнетој у његовим предавањима у Британији 1915. године, постоји континуитет Николајевих негативних ставова према Римокатоличкој цркви.⁷⁶⁸ Као потврду за то Бајфорд наводи да се

⁷⁶⁸ Byford, *Denial and Repression of Antisemitism*, 30.

Николај и поред јавног заговарања добрих односа са Римокатоличком црквом у Србији, а касније и у Југославији, у приватним разговорима залагао за прекидање свих веза са Ватиканом и оснивање народне (југословенске) католичке цркве.⁷⁶⁹ Слично Бајфорду и Клаус Букенау сматра да код Николаја постоји неко двоумљење које се огледа са једне стране у јавном прихватању Римокатоличке цркве, а са друге стране у скривеном неповерењу. Док је Бајфорд изричит да Николај заступа „српску православну искључивост“, Букенау сматра да је Николајев мотив за зближавање између две цркве остао нејасан, јер је понекад зближавање представљено као политички инструмент, а понекад као предуслов за уједињење цркава у заједничку југословенску цркву.⁷⁷⁰ Букенау се ипак приближава Бајфордовом закључку, сматрајући да зближавање цркава за Николаја заправо представља прелаз римокатолика у православље. Тако испада, према овим ауторима, да је Николајев однос према Римокатоличкој цркви у раним радовима или неискрен, јер жели да инструментализује Римокатоличку цркву у Југославији за српске националне и црквене циљеве, или пак и њему самом недовољно јасан. У том случају сама полемика са Бауером око улоге Светог Саве у југословенском друштву, и предавање „Национализам Светог Саве“ из 1935. године, само потврђују његов негативан однос према Римокатоличкој цркви, који је у ранијим радовима или био вешто скриван или још увек неизграђен.

Међутим, поред ова две могућности постоји и трећа, којом је могуће повезати у једну кохерентну целину Николајеве ране радове, из предратног периода, са оним из међуратног, а да се не посегне за наведеним аргументима. Бајфордов став да је Николај пре и током Првог рата заговарао добре односе са Римокатоличком црквом у Србији, а касније и у Југославији, а истовремено се залагао за прекидање свих веза са Ватиканом и оснивање народне (југословенске) католичке цркве је тачан, али њега не треба сматрати производом Николајеве неискрености.

⁷⁶⁹ Byford, *Denial and Repression of Antisemitism*, 30.

⁷⁷⁰ Buchenau, *Auf russischen Spuren. Orthodoxe Antiwestler in Serbien, 1850–1945*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011, 161.

Још 1909. године у свом чланку „Велика криза у Римокатолицизму“, у којем разматра рецепцију енциклике папе Пија X *Pascendi dominici gregis* из јула 1907. године у којој се осуђују антимодернистички ставови у Римокатоличкој цркви, Николај упућује на став француског римокатоличког теолога Алфреда Лоазија да папа треба „да се опет прихвати свог васпитачког позива, а да напусти све владавинске светске претензије“.⁷⁷¹ На крају текста Николај закључује да је папа Пије X овом енцикликом разорио све хумане напоре да се човечанство осети као једна целина, и да папски систем, који све ограђује и ограничава, и под којим Католичка црква уздише, мора да ишчезне. Николај завршава питањем: хоће ли са папством ишчезнути и католицизам, на које одговара да је католицизам постојао и пре папства, и постојаће и после њега, јер је вођен истином и окренут према спасењу.⁷⁷² Према овоме, Николајево залагање за прекидање свих веза са Ватиканом и папством није усмерено према католицизму, већ је инспирисано довођењем „обновљеног и препорођеног“ католицизма у тешњу везу „са осталим деловима хришћанства“.

У контексту југословенског уједињења, Николај наводи усвојени документ римокатоличког свештенства Загребачке бискупије из 1848. године у којем се као циљеви прокламују: уједињење Срба и Хрвата, толерисање разлике у Символима вере и коришћење старословенског језика у богослужењима Југословенске католичке цркве.⁷⁷³ Букенау добро примећује да када Николај говори о политичко-националним питањима, а то се може рећи и за теолошке заслуге католичког свештенства, он пре свега наводи дисиденте и критичаре папске власти.⁷⁷⁴ То је случај са Алфредом Лоазијем, и његовом критиком папског отпора модернизму, али је такође и случај са католичким свештенством које је захтевало 1848. године увођење народног језика у богослужење, чему се

⁷⁷¹ Николај Велимировић, „Велика криза у Римокатолицизму“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела у 13 књига*, књига II, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 786.

⁷⁷² Велимировић, „Велика криза у Римокатолицизму“, 791.

⁷⁷³ Nicholas Velimirovic, *Religion and Nationality in Serbia*, London: Nisbet, 1915, 10–11.

⁷⁷⁴ Buchenau, *Auf russischen Spuren*, 162.

опирао тадашњи загребачки бискуп Јурај Хаулик.⁷⁷⁵ Међутим, Букенау грешни у тврдњи да у свом предлогу да карактеристике нове словенске религије буду светост, саборност и апостолство, Николај набраја карактеристике источне цркве, без помињања православља.⁷⁷⁶ У предавању „Агонија Цркве“ одржаном у Цркви Свете Маргарите у лондонском Вестминстеру 1917. године, Николај указује да служење цркве у Европи националним или империјалним циљевима узрокује њену раздјељеност, која је супротна њеној природи.⁷⁷⁷ Николај на основу Никејско-цариградског *Символа вере*, који је заједнички и Римокатоличкој и Православној цркви, Цркву дефинише као једну, свету, саборну и апостолску. Николај овде посебно наглашава прве две карактеристике Цркве: њену једност, односно јединственост, и њену светост, закључујући да раздјељене цркве треба да осете своје јединство у светости.⁷⁷⁸ Када говори о појединачним црквама, он набраја њихове врлине и мане, укључујући и врлину папе што је сачувао идеју теократије као почетну тачку социјалног учења о Цркви, али и ману што је није истовремено учинио христократијом и светитељократијом.⁷⁷⁹ На крају, Николај тврди да је обнова хришћанства у Европи једино могућа путем јединствене Цркве Христове, а јединство је могуће градити на основама које је поставила рана Црква, бивајући истовремено блага и снисходљива у погледу учења, богослужења и организације, али строга и искључива у чувању свог духа.⁷⁸⁰ Слично томе, у делу „Сан о словенској религији“, пратећи *Символ вере*, Николај говори о три елемента која треба да има нова религија Словена, а то су светост, саборност и апостолство.⁷⁸¹

⁷⁷⁵ Vlasta Švoger, „Vjerska problematika u zagrebačkom liberalnom tisku 1848–1852“, *Croatica Christiana Periodica* 56 (2005), 121–145: 133.

⁷⁷⁶ Buchenau, *Auf russischen Spuren*, 162.

⁷⁷⁷ Nicholai Velimirovic, *The Agony of the Church*, London: Student Christian Movement, 1917, 109.

⁷⁷⁸ Velimirović, *The Agony of the Church*, 113.

⁷⁷⁹ Velimirović, *The Agony of the Church*, 111.

⁷⁸⁰ Velimirović, *The Agony of the Church*, 118.

⁷⁸¹ Николај Велимировић, „Сан о словенској религији“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у 13 књига*, књига IV, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 318.

На основу реченог може се закључити да идеја уједињења католичке и православне у једну југословенску католичку цркву, при чему се мисли на католичанску, односно саборну, као у *Символу вере*, за Николаја не изгледа као немогућа мисија. Он чак и наводи да би на почетку југословенска црква имала око педесет епархија, пола католичких, пола православних,⁷⁸² и да би те цркве имале слободу учења, богослужења и организације, све док се оградe које су их одвајале вековима једном не превазиђу, што ће бити, према Николају, веома лако.

Како онда разумети Николајеву критику Римокатоличке цркве у Југославији? Оштрица његове критике, како у самом предавању о национализму Светог Саве, тако и у ранијим и каснијим списима, није уперена против саме Католичке цркве у Југославији, већ против њене зависности од Рима. Николајева критика институције папства има континуитет од његових раних радова из 1909. године до познатог говора против конкордата одржаног у Ваљевској гимназији 1937. године.⁷⁸³ Док је у раним радовима Николај више пажње посвећивао реформским покретима у самој Римској цркви, у радовима и јавним обраћањима током тридесетих година двадесетог века критика папства је са позиција југословенских државних и црквених интереса. Политику Ватикана, а посебно иницијативу за потписивања конкордата између Ватикана и Југославије, Николај је сматрао изразом империјалне политике Рима, а на штету југословенског заједништва. Према Николају, католици у Југославији се признањем папске власти одричу не само своје самосвојности, већ и еванђелске и апостолске утемељености народне цркве. Међутим, погрешно би било закључити да Николај критикује Римску цркву са православних позиција, као што Букуенау сугерише.⁷⁸⁴ Николај помиње дело Светог Саве и у контексту независности коју је Српска црква стекла уједињењем у патријаршију, наводећи као пример Савино премештање центра своје цркве из Цариграда у Жичу, и замењивање грчких свештенике и грчког

⁷⁸² Velimirovic, *Religion and Nationality in Serbia*, 21.

⁷⁸³ Grill, *Serbischer Messianismus*, 191.

⁷⁸⁴ Buchenau, *Auf russischen Spuren*, 162.

богослужбеног језика српским свештенством и језиком.⁷⁸⁵ Он тиме упућује и позив католичком клиру и народу, да утврде своју независност у односу на Рим, водећи се примером Светог Саве, који је учинио Српску цркву у институционалном погледу независном од Охридске архиепископије, односно од Цариградске патријаршије. Крајем тридесетих и почетком четрдесетих година Николај ће додатно инсистирати на идеји црквене независности и односу на Рим и Цариград, а опет у контексту дела Светог Саве. У Видовданском говору одржаном 28. јуна 1939. године поводом обележавања 550. годишњице од Боја на Косову у манастиру Раваница, Николај описује Светог Саву као изумитеља треће црквене власти, између византијске и римске, и то власти слободне националне цркве која није ни туђинска, ни интернационална. У делу *Српски народ као теодул* Николај пише да је, пратећи дело свог оца Немање на политичком плану, Свети Сава на црквеном плану трасирао пут народу и цркви између цариградског панјелинизма и римске пантеократије.⁷⁸⁶ Тако се изборио против панјелинског шовинизма из Цариграда, док је интернационалну папску теократију у Риму победио стварањем теодулије – службе Богу – усредсређене у личности владара. Наравно да ово дело, писано у жеку Другог светског рата, нема нити југословенску, нити екуменску димензију, али има сличну аргументацију против интернационалне цркве, била она римска или цариградска, као у предавању о светосавском национализму.

2.4. Јустин и „црна интернационала“

Јустин је средином 1934. године изабран за доцента на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, а ступио је на дужност 21. децембра исте године.⁷⁸⁷ Већ почетком наредне, Светосавске године, Јустин је 16. јануара 1935. на Пра-

⁷⁸⁵ Велимировић, „Национализам Светог Саве“, 307.

⁷⁸⁶ Велимировић, „Српски народ као теодул“, 657.

⁷⁸⁷ Атанасије Јевтић, „Житије преподобног оца нашег Јустина Новог Ћелијског“, у: Преподобни Јустин Ћелијски, *На Божићевачанском њују*, Ваљево: Манастир Ћелије, 2014, 7–181: 84.

вославном богословском факултету у Београду одржао своје приступно предавање „О суштини православне аксиологије и карактерологије“. Јустин не помиње Светог Саву и Светосавску годину, која је била у центру пажње Николаја, али се у свом предавању осврће на папу и папски догмат непогрешивости. Јустин уочава одређене дисконтинуитете у историји европске културе и цивилизације од ренесансе и реформације до данашњих дана као логичке историјске трендове. Он сматра да отпадништво Европе и западног хришћанства од истинске Цркве почиње са папним преносом темеља хришћанства са непогрешивог Богочовека на себе, пролазног „непогрешивог“ човека у Риму.⁷⁸⁸ Јустин тврди да је овим потезом Богочовек прогнан на небо, а папа је као његов заменик (*Vicarius Christi*) заузео његово место на земљи.⁷⁸⁹ Такође упућује на догмат о папској непогрешивости коју је усвојио *Concilium Vaticanum Primum* као врхунац у процесу замене Бога човеком:

„У широкој историјској перспективи западњачки догмат о непогрешивости човека није друго до покушај да се умирући хуманизам оживи и обесмрти. То је последња трансформација и завршна глорификација хуманизма. После рационалистичке просвећености 18. века и кратковидог позитивизма 19. века, европском хуманизму није било остало ништа друго него да се распадне у својој немоћи и у својим противречностима. Али у трагичном моменту религиозни хуманизам му је притекао у помоћ, и својом догмом о непогрешивости човека спасао европски хуманизам од немиле смрти. Но иако догматизован, западни хришћански хуманизам није могао не задржати у себи све погубне противречности европског хуманизма, које су једнодушне у једној жељи: у протеривању Богочовека са земље на небо.“⁷⁹⁰

Јустинова критика папског догмата има заправо за мету не толико папу, колико европски хуманизам. Институција папства је за Јустина заправо колатерална штета европског хуманизма,

⁷⁸⁸ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 64.

⁷⁸⁹ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 65.

⁷⁹⁰ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 65.

а доношење догмата о непогрешивости на Првом ватиканском концилу је последња тачка у двовековном процесу постављања човека на пиједестал највиших друштвених вредности. Према Јустину, и сам протестантизам, после институције папства, пада као жртва европског хуманизма, постајући „вулгаризовани папизам, само лишен мистике, ауторитета и власти“.⁷⁹¹ Ова Јустинова оцена из 1935. године не одмиче далеко од ставова које он износи у својој оксфордској тези о Достојевском о папском догмату непогрешивости:

„Дуго је на рачун Богочовека европски човек прецењивао човека, док није дошао до врха безумља: до гордог догмата о непогрешивости човека, који у себи синтезира дух Европе. Човек је обоготваривао себе кроз философију, и кроз науку, и кроз религију (папизам), и кроз цивилизацију, и кроз културу. Но један је дух који дела кроз све ове делатности – дух католицизма.“⁷⁹²

Ипак, оно што одсуствује у Јустиновом приступном предавању је директан напад на римокатолицизам, који постоји у његовој тези о Достојевском. То што у својој критици папског догмата о непогрешивости Јустин ниједном речју не помиње римокатолицизам може се протумачити као резултат утицаја владике Николаја, за кога је власт Римске столице над католицима у Југославији, попут претходне власти Цариградске патријаршије над православнима на Балкану, вид еклисијалног империјализма против кога се треба борити. Међутим, у то време се показује да је римски еклисијални империјализам много јачи него што је то био цариградски.

Само неколико месеци пре Јустиновог приступног предавања на југословенског краља Александра атентат су извршили чланови хрватског усташког покрета који су иначе подржавали неки ватикански великодостојници, и посебно Еуђенио Пачели (касније папа Пије XII). Сам Пачели је играо значајну улогу у

⁷⁹¹ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 64–65.

⁷⁹² Поповић, „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, *Хришћански животи* 4 (април 1923), 168.

потписивању конкордата Ватикана, прво са Краљевином Србијом 24. јуна 1914. године у Сарајеву,⁷⁹³ а затим и са Краљевином Југославијом 25. јула 1935. године у Риму. Ватиканска *Ostpolitik* током 1930-их се састојала у ономе што се већ 1913. године појављивало у преговорима о српском конкордату, а то је могућност евангелизације истока под покровитељством латинског и источног обреда, оба лојална папској власти.⁷⁹⁴ Сличност католика источног обреда и православних би, према Пачелију, омогућило масовно преобраћење православних „шизматика“. Да је ватиканска екуменска политика у Југославији имала у плану преобраћење православно Срба у добре и лојалне римокатолике, показује Пачелијева изјава из новембра 1939. године, дата у Риму само неколико месеци по његовом избору за папу Пија XII, а у присуству загребачког надбискупа Алојзија Степинца. У овој изјави папа Пије XII, пратећи папу Лава X (1475–1521), трди да су Хрвати предстража хришћанства, јер Срби православци као расколници од Рима, немају право да себе називају хришћанима.⁷⁹⁵ После 1937. године и Конкордатске кризе отворени су многи нови фронтови, како између југословенске државе и СПЦ, односно Римокатоличке цркве у Југославије, тако и између две цркве.

Оно што се може се приметити у Јустиновим говорима и текстовима са краја 1930-их је учесталије позивање на Светог Саву и светосавље и оштрија критика папства. Треба рећи, иако то није директно повезано са темом екуменизма, али јесте у вези са Јустиновим виђењем комунизма као хуманистичке јереси произашле из папизма, да крајем 1935. године у тексту „Растко и савремена српска омладина“ Јустин представља Светог Саву као највећег револуционара у српског народу.⁷⁹⁶ Текст је написан

⁷⁹³ Cornwell, *Hitler's Pope*, 48–51. Корнвел је веома оштар у својој критици Пачелијеве улоге у потписивању овог документа, тврдећи да је „уговор са Србијом допринио тензијама које су довеле до Првог светског рата“.

⁷⁹⁴ Cornwell, *Hitler's Pope*, 265.

⁷⁹⁵ Carlo Falconi, *The Silence of Pius XII*, Boston, Toronto: Little, Brown and Co, 1970, 266.

⁷⁹⁶ Јустин Поповић, „Растко и савремена српска омладина“, *Светосавље* 12 (1935). Прештампано и цитирано на основу: Преподобни Отац Јустин, *Сейве и жейве*, 261–263; 262.

као одговор на револуционарну и комунистичку пропаганду на Универзитету у Београду.

У својој беседи „Борба за српску душу“ изреченој 1939. године у Крагујевцу, која је касније ушла у његов чланак „О неприкосновеном величанству човека“, Јустин ставља Светог Саву и конкордатску кризу у исти контекст:

„Само вођени и предвођени светим Савом Срби су и недавно однели победу над конкордатском немани. *Победивши* ову неман, Срби су победили главног непријатеља своје душе: црну интернационалу. Победивши пак црну интернационалу, они су показали да имају духовне светосавске силе да могу победити и друге две интернационале: црвену – комунистичку, и жуту – капиталистичко-фашистичку. Јер, не треба се варати: папизам је отац и фашизма и комунизма, и свих покрета који желе да се човечанство уреди насилним средствима, механички. Фашизам је идолатрија народа; комунизам је идолатрија класе. И један и други хоће да усреће човечанство мачем и огњем; и један и други изједначају грех са човеком, и због греха убијају човека. А знате ли ко их је томе научио? – Њихов рођени отац: папизам. Јер је средњевековни папизам то први пронашао и остварио кроз „свету“ инквизицију: грешници су убијани због греха, јеретици су спаљивани због јереси, и све то – *ad majorem Dei gloriam*. Са једним циљем: да се изгради свесветска папска монархија. Но треба бити правичан: папизам је гори и од фашизма и од комунизма, јер, док фашизам уништава своје противнике у име народа, а комунизам у име класе, дотле папизам уништава своје противнике у име кроткога и благога Господа Христа.“⁷⁹⁷

Јустинови упуту на светску папску монархију свакако осликавају ватиканску политику према православном истоку тих година, која ће имати своју најмонструознију реализацију у Независној држави Хрватској током рата.

Јустин је светосавље, као најдубљи израз српског православља, супротстављао не само римокатолицизму, већ и политичким партијама које су заступале тзв. српску народну платформу,

⁷⁹⁷ Јустин Поповић, „О неприкосновеном величанству човека“, у: Отац Јустин, *Философске урвине*, 206–207.

као што је случај са народним покретом „Збор“ Димитрија Љотића који је имао доста свештенства међу својим члановима. У свом чланку „Светосавско свештенство и политичке партије“ објављеном крајем 1940, односно почетком 1941. године, Јустин критикује такве тенденције с погледом на светосавље:

„Природи и души Православља и Светосавља сасвим је туђ сваки клерикализам. Јер Православље нема нити може имати жељу за световном влашћу. Световна власт, у начелу, прикривеније или отвореније, санкционише силу и насиље. А то се по свему противи Христовом Еванђељу. Свештеник или првосвештеник, који то санкционише, претвара се у инквизитора. А такво хришћанство у – инквизиторство... Отворено и јавно питам: ако је православном првосвештенику и свештенику у начелу допуштено припадати политичким партијама, зашто онда не основати православну клерикалну партију? Али то питање неминовно се извија у ово: да ли би свети Сава, или свети апостол Павле, могли припадати иједној политичкој партији? – Одговор је јасан: сигурно да не би. А када они не би, како онда наши свештеници могу припадати политичким партијама, а да самим тим не изгубе оно што их чини еванђелским, светосавским свештеницима и првосвештеницима? По моме дубоком осећању и јасном сазнању: партизанство свештеника граничи издајством Светосавља и Православља. Светосавски је, православно је: свештеник, првосвештеник је духовни вођ народа, и као такав припада целом народу; стога и изнад сваке партије, изнад сваког режима на висинама вечних народних светиња и идеала.“⁷⁹⁸

Поређењем клерикализма и инквизиције Јустин прави паралелу са папском влашћу коју опет изједначава са силом и насиљем. Сходно својој ранијој оцени да је папизам отац и фашизма и комунизма, Јустин осуђује сврставање свештенства на страну ових идеолошких опција које су биле у оптицају пред сам почетак Другог светског рата.

⁷⁹⁸ Јустин Поповић, „Светосавско свештенство и политичке партије“, *Жички блајовесник*, 12 (1940), 2 (1941). Прештампао и цитирано на основу: Преподобни Отац Јустин, *Сейве и жетиве*, 547–551: 550–551.

Током 1940. године је изашло и друго допуњено издање Јустинове оксфордске тезе, под насловом *Досџојевски о Европи и Словенсџву*. Последње поглавље Јустинове *Философије и религије Ф. М. Досџојевскога*, „Тајна Европе и Русије“, у делу *Досџојевски о Европи и Словенсџву* подељено је у два поглавља – „Тајна Европе“ и „Тајна Русије“ и обогашено низом нових напада на папску догму о непогрешивости:

„Све мале и велике тајне европског духа састале су се и слиле у једну огромну и незаменљиву догму: догму о непогрешивости човека. Тиме су остварене главне тежње свеколиког европског хуманизма: и световног и религиозног. Човек је проглашен за човекобога. У самој ствари, догма о непогрешивости човека открила је главну тајну европског човека. Кроз њу, европски се човек јавно и искрено исповедио и земаљском и небеском свету, и казао шта је, шта хоће, чему стреми. Том догмом, он је одлучио и потпуно протерао из Европе Богочовека а зацарио човекобога. Тиме је заувек предодредио будућност Европе: она се неминовно мора кретати по начелима и смерницама непогрешивог човека – европског човекобога.“⁷⁹⁹

Папство је овде такође на Јустиновој мети напада, али за разлику од оксфордске тезе у којој је папа представљен као извор и починилац свих европских зала, у издању из 1940. године он је истовремено и жртва, односно колатерална штета, европског хуманизма, што је у сагласности са његовим ставом изреченим на приступном предавању на универзитету пет година раније.

Период током и непосредно после Другог светског рата Јустин је провео по разним српским манастирима, а од 27. маја 1948. године стално ће се настанити у манастиру Ћелије код Ваљева, где ће и даље бити под присмотром комунистичких тајних служби.

Поред поменутих књига, *Философске урвине* и *Светосавље као философија животиња*, које ће бити објављене у Минхену, и због којих ће Јустин бити подвргнут саслушањима, он ће у том периоду наставити свој рад на превођењу патролошких дела (касније

⁷⁹⁹ Јустин Поповић, *Досџојевски о Европи и Словенсџву*, Ваљево: Манастир Ћелије, 1995, 117.

објављених у дванаестотомним *Жиџијима Свeјих*), и пишући коментаре на Еванђеље и посланице.

Треба поменути и Јустинов спис *Исијина о Српској Православној Цркви у комунистичкој Југославији* настао 1960. године, у којем он, између осталог, критикује комунистичке власти да су Христа и Цркву његову заменили новим боговима и новим идолима, позитивистичком „науком“, материјалистичком филозофијом, комунистичком етиком, анархистичком естетиком, „соцреалистичком“ књижевношћу.⁸⁰⁰ У самом спису Јустин каталoшки пролази кроз све области јавног и политичког живота, дајући негативне оцене. У мери у којој дело *Свeјиосавље као филозофија живoтa* нуди позитивне примере претакања православних принципа и идеала у свакодневни живот, дело *Меморандум о СПЦ у комунистичкој Југославији* описује реализацију једног антиправославног и антисветосавског програма нове државе. Иако овај спис нема екуменску оријентацију, може се сматрати делом насталим у склопу Јустинове критике комунизма као једног облика хуманизма, који у крајњој линији дели исти дух са папизмом.

У периоду од краја 1930-их па до почетка 1960-их година, екуменизам и екуменска питања неће бити у Јустиновом фокусу. Велики историјски потреси попут Другог светског рата и долазак комуниста на власт у Југославији окренуће његову пажњу са питања односа Православне цркве према другим црквама на питање односа Православне цркве према идеолошким изазовима фашизма и комунизма. То опет не значи да се при третирању ових питања Јустин не дотиче римокатолицизма и протестантизма, што је евидентно у његовој Крагујевачкој беседи из 1939. године.

За разлику од раних екуменистичких ставова изнетих током двадесетих година, у којима је Јустин усмеренији на међухришћанске односе у Европи, током 1930-их година његови ставови према другим црквама су се градили у односу на унутрашње политичке прилике у Краљевини Југославији. Идеја уједињења

⁸⁰⁰ Јустин Поповић, *Меморандум о СПЦ у комунистичкој Југославији*, Београд: Манастир Ђелије, 1990, 19.

Англиканске и Православне цркве, изношена са доста елана током тридесетих, потпуно одсуствује из Јустинових списа у овом периоду. Критика папства, али овај пут кроз политику Римокатоличке цркве у Југославији, избија у први план. Томе су наравно доста допринела историјска дешавања повезана са потписивањем и ратификацијом конкордата које је спровела Краљевина Југославија током тридесетих година двадесетог века.

Историјске прилике терају Јустина да своје богословске ставове изрази кроз практични програм. Отуда током тридесетих година и долази до његовог инсистирања на предању Православне цркве као Богочовечанског организма и отклона од осталих природних или друштвених категорија, попут културе, друштва или државе као носиоца историјског процеса спасења. Иако је током двадесетих година изгледало да Јустин идеју о органски израслој православној култури дугује Шпенглеровој теорији културних типова, током тридесетих година постаје више него јасно да за Јустина православна култура није ништа друго него Православна црква дефинисана апостолом Павлом као живи организам. Према томе, критику европске хуманистичке културе Јустин не врши са становишта друге културе, у овом случају православне, већ се његова критика креће на оси предања Православне цркве и одступања од тог предања. Та критика постаје далеко шира од простог супротстављања истока западу, Цариграда Риму или православља римокатолицизму и протестантизму. На удару Јустинове критике су истовремено папа, протестанти, одређени православни патријарси и свештеници, националисти, фашисти и комунисти, јер Богочовечански принцип замењују човечанским, а уједињење човечанства желе да изврше не у Личности Христа, већ на основу неког другог начела. Тако, према Јустину, римокатолици налазе своје јединство у личности папе, протестанти у заједничкој вери у Христа и истом Светом писму, националисти и фашисти у припадности једној нацији, а комунисти у припадности једној класи. На тај начин је на место Христа стављен и обоготворени папа, Свето писмо, нација или класа. Сви остали, који не пристају на овакву врсту јединства, насилним и механичким средствима се на њега приморавају.

На удару Јустинове критике су далеко више појаве у Православној, и то Српској православној цркви него појаве у другим црквама. Због тога Јустин период од средине 1930-их па до изласка своје књиге *Светосавље као философија животоа* средином 1950-их посвећује разradi идеје светосавља. Светосавље служи Јустину да постави светост као највећи друштвени идеал српске цркве и народа. Пратећи Светог Саву који светост утврђује као највећи друштвени идеал у свом народу, кроз, између осталог, и писање житије свога оца Симеона Мироточивог, Јустин покушава да светост врати у жижу стремљења чланова СПЦ. Тако хришћанским студентима, захваћеним револуционарним идејама, наводи пример Светог Саве као највећег револуционара међу Србима, због устајања против смрти и греха. Епископе и свештенство СПЦ упозорава да је светосавље неспојиво са клерикализмом који носи учешће у партијском животу и световној власти. Тиме би и свештеници Светосавске цркве пристали да попут папе претворе хришћанство у инквизиторство. Као што упозорава хришћанску омладину и српско свештенство, Јустин ставља до знања и народним првацима, попут Димитрија Љотића, да њихови националистички програми, који обоготворавају нацију, нису светосавски односно богочовечански надахнути, већ се заснивају на хуманистичким вредностима. После рата и доласка комуниста на власт у Југославији, Јустин се обрушава критиком на њихово отворено безбожништво и успостављање нових богова, попут позитивистичке науке и материјалистичке етике. Све у свему, сваки покушај уређења света и друштва који није заснован на личном и саборном умножавању еванђелских врлина и који не следује Богочовеку, недостатан је да оствари циљ зарад којег је човек створен. Свети Сава и сви српски и словенски светитељи који му следују су за Јустина конкретни примери како се у оквиру сопственог народа може достићи светитељство као највећи идеал.

3. Позни екуменски погледи: богочовечански или православни екуменизам против хуманистичког екуменизма

Период од средине 1960-их па до краја живота представља позну фазу у развоју Јустинових екуменских погледа. У овом периоду су настали најзначајнији списи на тему екуменизма. Ове списе можемо да поделимо у неколико категорија. Прва је лична преписка у којој се Јустин осврће на питање екуменизма. Писмо свом духовном чеду Ристу (каснији митрополит Амфилохије) Радовићу од 25. децембра 1964. године јасно показује да је тема екуменизма у Православној цркви свом својом жестином постављена почетком 1960-их. Ту се може уврстити и неколико представки Светом Синоду СПЦ, и то од 27. јануара 1971, затим 26. новембра 1974. и 7. маја 1977. године, у којима се он директно (у погледу учешћа СПЦ и осталих православних цркава у екуменском покрету) или индиректно (у погледу организације Све-православног сабора) бави екуменским темама. Трећи и далеко најобимнији извор за проучавање ове теме су његови богословски списи о екуменизму и то књига *Православна Црква и екуменизам* објављена на грчком и српском 1974. године, и његова скица обимније студије о екуменизму из 1972. године, коју је објавило под насловом *Зайиси о екуменизму* 2010. године Јустиново духовно чедо, епископ Атанасије Јевтић. Тек на основу свих ових до сада објављених докумената може се створити јасан став о Јустиновим екуменским погледима. Утисак који и само летимичан преглед ових списа може да створи је да Јустин јасно разликује две врсте екуменизма, један богочовечански или православни, и други хуманистички који се у његовим списима често изједначава са римским или женевским, ако не и са цариградским екуменизмом. У великој мери Јустинов став према екуменизму је образован као реакција на одређене догађаје у Православној цркви у целости, као и у СПЦ. Да бисмо могли да разумемо

историјски оквир у којем Јустин пише, важно је упознати се са међуправославним односима у контексту екуменских иницијатива тог времена, као и информацијама којима је он располагао у то време. Поћи ћемо од овог последњег.

3.1. Јустинови извори о учешћу православних у екуменском покрету

Већ је речено да Јустин није био члан ниједне екуменске делегације у међуратном периоду. То опет не значи да није био упознат са екуменским иницијативама у којима су учествовали председници православних цркава у међуратном периоду, почев од Прве Конференције за веру и поредак одржане августа 1927. Године у Лозани, у Швајцарској. Православну делегацију на тој конференцији чинили су архиепископ Грчке православне цркве у Америци Михајло (Константинидес), митрополит тиатирски Герман (Стренопулос) и митрополит париски Евлогије (Георгиевски), митрополит варшавски Дионисије (Валедински), епископ бачки Иринеј (Ћирић) и проф. Николај Глубоковски, некадашњи професор на Санктпетербуршкој академији, а тада професор на Универзитету у Софији.⁸⁰¹ Јустин је неке од ових представника у Лозани, попут митрополита варшавског Дионисија,⁸⁰² епископа

⁸⁰¹ Georges Florovsky, 'The Orthodox Church and the World Council of Churches', *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, Vol. 2, № 4 (Summer 1954), 11–18: 15.

⁸⁰² Митрополит варшавски Дионисије и Варшавски универзитет су у неколико наврата 1927. и 1928. године позивали Јустина да се прихвати Катедре догматског богословља на одсеку овог универзитета за Студије православне теологије. Писмо Светог синода Православне цркве у Пољској од 24. 11. 1927. године које је потписао секретар Синода Рануцев, а написано је по поруци митрополита варшавског Дионисија објављено је, заједно са Јустиновом одговором (на руском језику), у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, Писмо 12, 31–33. Садржај позивног писма са Варшавског универзитета, тј. Организационе комисије за Студије православне теологије овог универзитета од 18. 5. 1928. године које је потписао проф. др. Скубалски, објављен је, заједно са Јустиновим одговором (преведеним на српски), у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, Писмо 13, 33–34.

бачког Иринеја⁸⁰³ и професора Глубоковског⁸⁰⁴ лично познавао, те је могао да добије информације из прве руке о дешавањима у Лозани. Јустин у уредничким освртима у *Хришћанском животију* не помиње ову конференцију, али треба узети у обзир да је августа исте 1927. године он протеран из Карловачке богословије у Призрен, где је остао до јуна наредне године, и да му је вероватно тешко било да дође до информација о закључцима овог екуменског скупа. Ако и није добио информације из прве руке од својих познаника, Јустин је могао да прочита детаљан извештај епископа Иринеја Ћирића „Лозанска конференција“.⁸⁰⁵

Друга Конференција вере и поретка је организована августа 1937. године у Единбургу. Српска патријаршија, која је у то време била закупљена борбом против конкордата, а задесила ју је и смрт патријарха Варнаве, није имала представнике на овој конференцији. Поред поменутих представника других помесних цркава, архиепископа Михаила, митрополита тиатирског Германа, митрополита париског Евлогија и митрополита варшавског Дионисија, који су били у Лозани, у Единбургу је било још 15 православних делегата, што је чинило укупан број од 19 делегата из девет Православних помесних цркава. Међу делегатима је био и дугогодишњи Јустинов пријатељ Георгије Флоровски који је на том скупу био једини православни члан четрнаесточлане комисије којој је поверено основање Светског савета цркава планирано за 1939. годину. Веза између Флоровског и Јустина потиче још из периода када је Јустин као уредник *Хришћанског животија* објављивао чланке Флоровског.⁸⁰⁶ Богдан Лубардић је на основу преписке пронађене у библиотеци Фајерстон Универзитета у Принстону веома уверљиво реконструисао

⁸⁰³ Јустин и епископ Иринеј Ћирић су између осталог били у заједничкој мисији у Поткарпатској Русији.

⁸⁰⁴ Јустин је почев од 1923. године објавио низ чланака Николаја Глубоковског у *Хришћанском животију*, а сам Глубоковски је 1932. године писао патријарху српском Варнави да оцу Јустину омогући да „специјално ради на православном богословљу, примењујући своја знања, енергију и духовно искуство“.

⁸⁰⁵ Иринеј Ћирић, „Лозанска конференција“, *Богословље* 4 (1927), 241–259.

⁸⁰⁶ Ради се о чланку Георгија Флоровског, „Очев дом“, *Хришћански животи* 3 (1926), 131–134.

ток њихове тадашње сарадње.⁸⁰⁷ Лубардић анализира три писма, од којих су два, из децембра 1928. и децембра 1929. године, заправо Јустинове божићне честитке Флоровском, док се писмо од 7. октобра 1927. године бави питањем објављивања два чланка Флоровског о Владимиру Соловјову у наредним бројевима *Хришћанској живоји*.⁸⁰⁸ На основу ове преписке се види да су они већ неко време били у срдачном колегијалном контакту. Како је показано, интересовање за Соловјова постоји код оба аутора, јер и један и други користе Соловјовљево филозофију свејединства да обликују неке од својих носећих идеја: Јустин кроз идеју саборности (која је иначе шире замишљена од *саборности* Алексеја Хомјакова),⁸⁰⁹ а Флоровски идеју православне „синтезе“, која ће касније израсти у „неопатристичку синтезу“.⁸¹⁰ Не треба сметнути с ума да Соловјовљево изричито наглашавање светско-историјске улоге догађања богочовештва у Христу није могло промаћи ни Јустину ни Флоровском, премда су обојица заобишли, односно одбацили соловјовљевски спекулативни приступ тој идеји-догађају.⁸¹¹ Треба такође поменути још три Јустинова писма из 1939. године, која се налазе у Архиви Флоровског у Универзитетској библиотеци Фајерстон у Принстону, а која нису ушла у Лубардићеву анализу. Прво писмо од 2/15. јануара 1939. године је заправо умрлица Јустиновог оца Спиридона Поповића, коју Јустин шаље Флоровском. Сама чињеница да Флоровски носи ову умрлицу четрдесет година током

⁸⁰⁷ Богдан Лубардић, „Преписка Јустина Поповића и Георгија Флоровског: прилог разумевању рецепције главних идеја Соловјова у међуратном периоду у Србији“, у: Ирина Деретић (уред.), *Историја српске филозофије II*, *Evro Giunti*, Београд, 2012, 381–453.

⁸⁰⁸ Факсимил овог писма (на руском) као и његов превод на српски су објављени у: Преподобни Отац Јустин, *Писма II* (Сабрана дела Светог Јусина Новог у 30 књига, књига 23/2), Београд: Манастир Телије код Ваљева, 2020, II. Приређивач ове свеске Јустинових *Сабраних дела*, епископ Атанасије Јевтић, факсимиле и преводе овог као и остала два писма од 26. 1. 1939. и 27. 4. 1939. године објавио је под заједничким називом „Три писма оцу Георгију Флоровским“. Скениране копије (факсимиле) је Атанасију Јевтићу послао аутор ових редова у електронској поруци од 20. 12. 2018. године.

⁸⁰⁹ Svetkovic, 'Abba Justin Popović, un théologien de synthèse', 47–62.

⁸¹⁰ Matthew Baker, 'Neopatristic Synthesis and Ecumenism: Towards the "Reintegration" of Christian Tradition' у: Andrii Krawchuk and Thomas Bremer, *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness*, New York: Palgrave Macmillan, 2014, 235–260: 237.

⁸¹¹ Богдан Лубардић, „Преписка Јустина Поповића и Георгија Флоровског“, 381–453.

свих својих селидби, од Париза, Прага, Београда, преко Париза, Њујорка, до Харварда и Принстона, говори о дубокој вези и поштовању које гаји према Јустину. Друго писмо је од 13/26. јануара 1939. године, у којем се Јустин захваљује Флоровском на божићним честиткама као и на молитвама за његовог болесног оца Спиридона, молећи га да настави да се моли сада за покој душе недавно му преминулог оца.⁸¹² Ово је писмо веома лично и на основу њега се пре може реконструисати Јустиново и Георгијево дубоко пријатељство, него њихова богословска интересовања у том тренутку. Последње Јустиново писмо Флоровском које се налази у Принстонској архиви је од 14/27. априла 1939. године и управо оно показује шта је у заједничком фокусу двојице богослова.⁸¹³ Јустин се извињава Флоровском што му са закашњењем доставља свој скромни рад из патрологије. Јустин не прецизира о којем је раду реч, али може бити да се ради или о раним радовима о Макарију Египатском или Исаку Сиријском или пак о Јустиновој *Доиматици*. Затим Јустин моли Флоровског да му достави две студије. Једна је „О крсној смрти“, објављена још 1930. године у часопису Православног богословског института Свети Сергије у Паризу, а друга „О Софији“, што може пре да се односи на рад „О поштовању Софије, Премудрости Божије, у Византији и Русији“, који је објављен 1932. године у Софији, него на његову студију о софиологији из 1922. године на бугарском језику, насловљену „Човешката мудрост и Премудроста Божия“.⁸¹⁴ На крају Јустин обавештава Флоровског да је разговарао са уредником часописа *Богословље* Димитријем Стефановићем да објаве студију о Оригену Флоровског и моли га да му је достави. Остаје недоречено у тексту да ли се заправо ради о раном раду Флоровског „Противречја оригенизма“ објављеном на руском још 1929. године, или тексту „Твар и тварност“ из 1928.

⁸¹² Факсимил овог писма (на руском) као и његов превод на српски објављени су у: Преподобни Отац Јустин, *Писма II*, 12–13.

⁸¹³ Факсимил овог писма (на руском) као и његов превод на српски објављени су у: Преподобни Отац Јустин, *Писма II*, 13.

⁸¹⁴ Уредник издања у којем је ово писмо објављено, Атанасије Јевтић, мишљења је да можда Јустин овде има на уму студију Флоровског „Твар и тварност“. Види: Преподобни Отац Јустин, *Писма II*, 13, нота 1.

године, који садржи значајан део о Оригену, или пак неком познијем раду који ће бити основа за текст 'Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy' из 1950. године. У сваком случају, сви ови радови су прожети проекуменским духом Флоровског.

Флоровски ће нешто пре Божића 1940. године са супругом Ксенијом Ивановном преко Женеве доћи у Белу Цркву, где ће прихватити место капелана и професора руских школа у Србији. У писму Ани Сполдинг од 26. фебруара Флоровски наводи да је привремено смештен у Белој Цркви и да ће већ на јесен исте године прећи за Београд.⁸¹⁵ У писмима Сергију Булгакову од 4. марта 1940. и 5. октобра 1943. године Флоровски помиње Јустина. У првом писму адресираном из Беле Цркве каже да ће у предстојећу Недељу православља ићи у Београд на заједнички славенофилски састанак са Јустином и Јуријем (касније епископом вашингтонским и флоридским Руске заграничне Цркве Григоријем) Грабеом.⁸¹⁶ У другом писму писаном из Београда Флоровски обавештава Булгакова да ће у четвртак 7. октобра текуће године одржати предавање „О изворима модерног предања у школском богословљу“, напомињући да не зна заправо коме ће држати то предавање, јер упућених у ту тему нема чак ни неколико, него само један (Јустин).⁸¹⁷ Овде се може видети да ће Јустин то предавање Флоровског посетити, што говори да је он чешће долазио у Београд од 1942. године, када је изабран да држи испите на Богословском факултету. Такође, сама чињеница да је Јустин током 1944. године био у Београду држећи серију предавања о Светом Сави говори у прилог могућности

⁸¹⁵ И. А. Кукоты, „Прот. Георгий Флоровский. Письмо к Энн Сполдинг от 27 февраля 1940 года“, *Богословские труды* 42 (2009), 243–244. Међутим, према Енрјуу Блејну, Флоровски је прешао у Београд тек следеће, 1941. године, после немачког напада и окупације Југославије у априлу месецу. Упореди: Andrew Blane: *Georges Florovsky. Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1993, 79.

⁸¹⁶ „Письм отца Георгия Флоровского отцу Сергию Булгакову“, *Вестник русской христианской движения* 199 (2012), 5–23: 17.

⁸¹⁷ Писмо до сада није нигде објављено, а оригинална копија се налази у Архиви Института Светог Сергија у Паризу. Оригиналан упут на Јустина: „О происхождении современной традиции в школьном богословии (далее неразборчиво. – Д.М.), хотя не для кого читать, Fachgenossen исчисляются здесь даже не единицами, а попросту единицей (о. Иустин).“

да су се он и Флоровски могли чешће виђати све до одласка Флоровског у Праг у октобру 1944. године. Пошто је предратна екуменска опредељеност Флоровског била неупитна, сасвим је могуће да је он о ранијим екуменским иницијативама упознао Јустина. Пошто је рат одложио планирану оснивачку конференцију Светског савета цркава, она ће се одржати 1948. године у Амстердаму, и опет ће Георгије Флоровски, као што је то био случају у Единбургу, бити један од састављача посебне изјаве православних делегата. Тешко је утврдити у којој мери је Јустин могао тих година да буде упознат са оним што се дешава у екуменском покрету, пошто је један период од доласка комуниста на власт био заточен у затвору, а затим од пролећа 1948. године изолован у манастиру Ђелије. Иако је можда постојала намера Флоровског да писмима обавести свог пријатеља Јустина о најновијим екуменским дешавањима на Првој конференцији Светског савета цркава у Амстердаму, или касније на Другој конференцији истог тела 1954. године у Еванстону (САД), тешко да је иједно од изасланих писама упућених из западне Европе и Америке могло због строге комунистичке цензуре бити достављено Јустину. Оно што се може приметити анализирајући језик и одабир тема у критичким освртима Јустина према екуменским дешавањима писаним 1960-их и 1970-их година, јесте да она садрже нека виђења која се могу наћи у предратним и послератним екуменским текстовима Флоровског. Ту се нарочито ради о потреби да еклесиологија, или учење о Цркви, буде почетна тема у екуменском дијалогу, односно о одбацивању тенденције да се „хришћанство“ као историјски скуп подељених „конфесија“ поистовети са „Црквом“ (branch theory), што је посебно истакнуто у Јустиновом делу *Православна црква и екуменизам*. Наравно, треба узети у обзир да је Јустин од 1960-их година надаље, када је комунистичка контрола и цензура мало ослабила, добијао мало више информација о екуменским дешавањима, те да су се његови ставови према екуменском покрету, нарочито према ССЦ формирали на основу стања у којем се он нашао 1960-их година.

3.2. Светски савет цркава, Јерусалимски састанак папе римског и патријарха цариградског и међуправославни односи

Православни делегати у раду екуменских организација, Комисије за веру и поредак, и Светског савета цркава су, бар до Друге конференције у Еванстону, били врхунски богослови који су јасно изражавали истину православног предања. То се често дешавало кроз форму посебних изјава православног делегата, које нису најдобронамерније примали делегати протестантских цркава. Не одступајући од духа православног предања и строго инсистирајући на учењу Православне цркве, те изјаве су истовремено изражавале најдубљу жељу да се настави екуменски дијалог са перспективом уједињења хришћана. Међутим, низ догађаја између Друге конференције Светског савета цркава у Еванстону 1954. године, и Треће конференције одржане у Њу Делхију 1961. године, и сусрета између патријарха цариградског Атинагоре и папе римског Павла VI у Јерусалиму 1964. године, одређује једна врста „екуменске журбе“ да до уједињења што пре дође. Ова „екуменска журба“, како је Флоровски назива, представља и највећу сметњу екуменском дијалогу, док је највећа врлина „екуменско стрпљење“.⁸¹⁸

Иако о историји екуменског дијалога и рада Светског савета цркава у периоду од 1954. до 1964. године постоји низ студија, са аспекта међуправославних односа овај период остаје неосветљен. У наредним редовима покушаћемо да на основу необјављене заоставштине Флоровског, доступне у архивама,⁸¹⁹ реконструиремо односе међу православним учесницима у дијалогу у овом

⁸¹⁸ Георгий В. Флоровский „Знамение Пререкаемо“, *Вестник Русской Синодальной Христианской Движения*, 72–73/1–II (1964), 1–7: 4. Види такође: Boris Nicoloff and Roman Yuszczuk, 'Interview with Georges Florovsky', *Concern*, 3/4 (1968), 9–12, 27.

⁸¹⁹ Овде се првенствено мисли на три архиве: архиву Академије Светог Владимира у Крествуду, Њујорк, затим архиву библиотеке Фајрстон Универзитета у Принстону и архиву биографа Флоровског, Ендрија Блејна, која је од 2012. године у поседу недавно преминулог Метјуа Бејкера (†2015). У реконструкцији овог периода се највише ослањањем на констатације Метјуа Бејкера, изречене у нашој преписци у периоду од маја 2011. до новембра 2014. године. У случају да постоји тачна референца на необјављени

периоду. Постоји разлог зашто се позивамо баш на виђење овог периода из визуре Флоровског. Прво, он је свакако један од најистакнутијих православних представника у екуменском покрету, који је учествовао у свим његовим институционалним облицима преко четрдесет година. Истовремено, његов богословски ауторитет је остао неупитан чак и код оних православних који су учешће Православне цркве у овим покретима оштро осуђивали. Други разлог за избор баш Флоровског и његовог виђења екуменског покрета за реконструкцију Јустиновог односа према екуменизму, јесте донекле слична екуменска платформа и велико поштовање које је Јустин имао за Флоровског. Према Јустиновим речима је „отац Георгије Флоровски већ икона на *деизису* православне теологије“.⁸²⁰ Према нашим сазнањима, Јустин и Флоровски нису после рата обновили преписку због веома строгог надзора комунистичких власти над Јустином. Међутим, од средине 1960-их та преписка се донекле обнавља преко Јустинових духовних чеда која су била на докторским студијама у Атини, и која су била у преписци како са Јустином тако и са Флоровским. У писму Флоровском од 20. октобра 1966. године, које се налази у Архиви Флоровског у Принстонској библиотеци Фајерстон, Атанасије Јевтић преноси дуги пасус из Јустиновог писма њему:

„Када стиже Твоје писмо грану ми у души небивала радост. Заиста небивала радост: видети на фотографији свети понос Православне Цркве: оца Флоровског... Сабрани у име чудесног Господа... врата паклена заиста неће одолети Цркви Христовој. Важније и од свега најважније: да нам Сладчајши Господ Христос, Свесавршен Богочовек, буде све и сва: и Бог, и Човек, и Истина, и Вечност, и Љубав, и Радост, и Рај, и Царство Небеско, и Црква са свима пресветим тајнама Тросунчаног Божанства... Оца Флоровског ми много поздрави. Данас је он – најбогомудрији заставник Православља. Нека га благи Господ поживи још на многаја љета: да светоотачком богомудрошћу

материјал, она ће бити дата, у осталим случајевима референца ће бити на преписку између Бејкера и мене.

⁸²⁰ Matthew Baker, 'A Forgotten Reflection by Father Georges Florovsky On the Meeting of the Pope and Patriarch', in: John Chryssavgis (ed.), *Dialogue of Love. Breaking the Silence of Centuries*, New York: Fordham University Press, 2014, 55–60: 55.

води и руководи Православно богословље, и на тај начин приведи Истини још много душа широм света жељних Истине. Њему – светом исповеднику Светог Православља безброј мојих захвалних метанија и еванђелских загрљаја. И још метанијска молба моја: да се увек моли за мене свегрешног.⁸²¹

Ово писмо очигледно говори о поштовању које је Јустин имао према Георгију Флоровском. У новообјављеним писмима оца Јустина, посебно у писмима његовим духовним чедима, Атанасију Јевтићу, Амфилохију Радовићу, Артемију Радосављевићу и Иринеју Буловићу, постоји низ референци на Флоровског, са којим су неки од Јустинових ученика били у преписци.⁸²² Но, вратимо се сада на развој православних позиција у екуменском дијалогу током 1950-их и 1960-их година.

Треба рећи да је Друга конференција ССЦ у Еванстону од већине православних оцењена као значајан допринос изношењу јасне позиције на којима Православна цркве стоји вековима са једне стране, и отворености за дијалог са осталим хришћанима са друге стране. Владика Николај Велимировић, који је био присутан у Еванстону као посматрач, без делегатског учешћа, пише о овом догађају:

„Јединство свих цркава се не може постићи узајамним концесијама него само усвајањем од свију једине праве вере у целости, како је она завештана од апостола и формулисана Васељенским саборима; другим речима: враћањем свих хришћана оној јединственој и неподељеној цркви којој су припадали преци свих хришћана целог света првих девет столећа од Христа. А то је света православна Црква... Наши протестантски пријатељи треба да разумеју нас као што ми разумемо њих. Од како су почели црквени покрети за сједињење, православне цркве су

⁸²¹ Georges Florovsky Papers (Архива Георгија Флоровског), C0586, Manuscripts Division, Department of Rare Books and Special Collections, Princeton University Library, Box (кутија) 12, Folder (фасцикла) 13.

⁸²² Преподобни Отац Јустин, *Писма I и II* (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 23/1–2), Београд: Манастир Ђелије код Ваљева, 2020. Посебно видети Јустиново писмо 94 Атанасију Јевтићу у којем је фотографија Флоровског, Атанасија Јевтића и Амфилохија Радовића са сусрета у Атини у лето 1966. године, као и Јустинова карактеризација Флоровског као „најбогомудријег заставника Православља“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, 190–191.

се одазвале позиву са пуно добре воље и пријатељске сарадње... Они [протестанти] су се уверили у Еванстону, како тешко иде и са сједињењем протестантских група, а камоли са Православљем. Ако их је изненадила православна Декларација, треба да цене искреност састављача Декларације.⁸²³

Овде се јасно показује став који су имали и састављачи Декларације, да је некада постојало јединство и да је оно прекинуто и да то изгубљено јединство треба тражити у Цркви која чува богатство вере завештано од апостола и формулисано Васељенским саборима и да пуноћа те вере постоји једино у Православној цркви. Такође, као што владика Николај примећује, добра основа за дијалог је пре свега међусобна искреност и доследност својим традицијама, а не спремност на узајамне концесије. Архиепископ амерички Михаило (Константинидес) је био вођа православне делегације у Еванстону, а састављач самог документа је био Георгије Флоровски.

Смрћу архиепископа Михаила 1958. године, коју ће Флоровски сматрати великим ударцем,⁸²⁴ и доласком архиепископа Јакова Кукузиса на трон Америчке архиепископије, формат учешћа православних у екуменском дијалогу се мења. Већ августа 1959. године на Конференцији Централног комитета Светског савета цркава на Родосу, долази до неслагања између Флоровског с једне и архиепископа Јакова, тада једног од шесторице новоизабраних копредседника ССЦ и Виљема Висера Т' Хуфта, секретара ССЦ са друге стране, око формата учешћа Римокатоличке цркве у екуменском покрету. У писму неименованом француском (вероватно римокатоличком) свештенику,⁸²⁵ означеном са „поверљиво“, Флоровски описује како је искрсао његов конфликт са руководством ССЦ на Родосу. На скупу на Родосу дошло је до незваничног састанка између православних представника, предвођених изаслаником цариградског патри-

⁸²³ Николај Велимировић, „Догађај у Еванстону“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела*, књига III, Шабац: Епархија шабачко-ваљевска, 411–414: 414–415.

⁸²⁴ Марија Псарева, „Переписка Протопресвитера Георгија Граббе с Протоиерејима Георгијем Флоровским и Александром Шмеманом“, *Весник Р. Х. Д.* 189 (2005), 210–218: 213.

⁸²⁵ Писмо се налази у Архиви библиотеке Фајерстон Универзитета у Принстону, Georges Florovsky's Papers, box 45.

јарха, митрополитом филаделфијским, и групе римокатоличких посматрача о укључивању Римокатоличке цркве у екуменски дијалог.⁸²⁶ Флоровски је отворено заступао став о отварању званичног дијалога између Православне и Римокатоличке цркве, и супротстављао се инсистирању архиепископа Јакова и Т'Хуфта да протестанти буду укључени у тај дијалог. Према виђењу Флоровског, ССЦ је хтео да контролише сваку врсту екуменског дијалога и да дијалог између православних и римокатолика кооптира у ССЦ.⁸²⁷ Архиепископ Јаков, према Флоровском, у овом случају је штитио пре интересе ССЦ него Православне цркве. Између Конференције Централног комитета ССЦ на Родосу и Научне конференције о Светом Григорију Палами у Солуну одржане на јесен исте године, Флоровски је посетио патријарха цариградског Атинагору Спира са којим је отворио питање повећаног интересовања римокатолика за учешће у екуменском дијалогу (као последице Другог Ватиканског концила) и могућности отварања званичног дијалога између православних и римокатолика. Резултат напора Флоровског из Родоса, и касније Цариграда, јесте заказивање састанка између православних и римокатоличких теолога за 1960. годину у Венецији. Међутим, после протеста протестантских цркава укључених у ССЦ, и Изјаве архиепископа Јакова од 2. октобра 1959. године којом одбацује сваку врсту хришћанског уједињења у којем не учествују неримокатолици и неправославни хришћани (мислећи на протестанте), одбачен је службени карактер састанка у Венецији. Рим је 21. октобра исте године преко Радио Ватикана отказао заказани састанак. Александар Шмеман на следећи начин описује намеру архиепископа Јакова:

„Одлука о укључивању неправославних и не-римских [не-римокатоличких] хришћана у дијалог са Римом може значити

⁸²⁶ Alexander Schmemmann, 'The Orthodox Church, the World Council of Churches and Rome', *Sr. Vladimir's Seminary Quarterly* 3/3 (1959), 45–46: 45. Текст доступан на интернет адреси: <http://www.schmemmann.org/byhim/orthodox-wcc-rome.html> (приступљено 23. марта 2021).

⁸²⁷ Matthew Baker and Seraphim Danckaert, 'Georges Florovsky,' у: Pantelis Kalaitzidis, Thomas FitzGerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Guy Liagre and Dietrich Werner (eds.), *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, Volos/WCC/Regnum, Oxford 2014, 211–215: 215.

жељу православних васељенских првака да у Православној цркви виде „мост“ између Римске и протестантских цркава, и тиме искажу лојалност Православне цркве екуменском покрету у његовом свеобухватном и свеопштем оквиру... Већ смо истакли да цео проблем православно-римокатоличких односа је у основи различит од односа православних са протестантима и да би њихово стављање на исти ниво, иако се теоретски чува „екуменски карактер“ таквог предузећа, у пракси довео до конфузије и, на крају, направио медвеђу услугу правом екуменском духу. По мишљењу православних, чланство Православних цркава у Светском савету цркава значи, пре свега, сусрет православља са не-римским западом, и никако не искључује могућност сличног сусрета са Римом.“⁸²⁸

Даљи сукоб између Флоровског и архиепископа Јакова је био на Трећој конференцији ССЦ у Њу Делхију 1961. године, када је група од четрдесетак православних делегата, предвођених Флоровским, планирала засебну изјаву. Архиепископ Јаков је још у Еванстону изражавао противљење архиепископу Михаилу и Флоровском због посебне православне изјаве, и после смрти архиепископа Михаила обећао да посебних православних изјава више неће бити. Пошто као копредседник ССЦ архиепископ Јаков није учествовао у православној делегацији и није знао за постојећу намеру, најавио је да неће бити посебне изјаве са православне стране и да је могућност посебне православне изјаве само гласина.⁸²⁹ Међутим, у току саме конференције, римокатолички часопис *Теологија и животи* је објавио *Изјаву православних делегата*,⁸³⁰ што је био велики ударац на репутацију архиепископа Јакова.

До треће конфронтације између Флоровског и архиепископа Јакова дошло је на Четвртој конференцији Комисије за веру и поредак одржаној у Монреалу 1963. године. Тада је Флоровски устао против документа одобреног од архиепископа Јакова којим се, супротно изјави из Торонта из 1950. године, ССЦ признају

⁸²⁸ Schmemann, 'The Orthodox Church, the World Council of Churches and Rome', 46.

⁸²⁹ Baker and Danckaert, 'Georges Florovsky', 214.

⁸³⁰ Georges Florovsky, 'The Quest for Christian Unity and the Orthodox Church', *Theology and Life* 4/3, August 1961, 197–208.

атрибути саборности и апостолности, чиме она добија црквени карактер.⁸³¹ Директна последица ових сукоба је било отпуштање Флоровског са места предавача на Православном факултету Часног Крста, који ради под патронатом грчке архиепископије у Америци. Међутим, право наслеђе архиепископа Јакова у екуменском дијалогу је увођење једне врсте политичког екуменизма, који карактерише догматски минимализам и политички прагматизам.

Према Флоровском, у сличном духу политичког екуменизма се десио и састанак између патријарха цариградског Атинагоре и папе римског Павла VI у Јерусалиму, наредне, 1964. године. У свом кратком осврту на овај сусрет насловљеном „Знак препоречни“, Флоровски стоји на становишту да „дијалог љубави“ без „дијалога у истини“,⁸³² који подразумева сагласност око догматских питања, не може донети никакве плодове. Флоровски сматра да се обнављање евхаристијског општења између две цркве, без јединства у вери, до кога једино може доћи кроз богословски дијалог, ништа не би разликовало од метода уније, којим су у област вере, под изговором теолошког плурализма, убачени прагматизам и релативизам.⁸³³

Иако се Флоровски веома мало бавио питањем догматских разлика између православних и римокатолика, више је него очигледно на основу оно мало објављених и необјављених радова, да је пресудан догматски проблем питање папе, који је даље повезан са средишњим питањима христологије и еклесиологије.⁸³⁴ Метју Бејкер правилно сматра да је Флоровски „био мишљења да су, историјски посматрано, средњовековни папски захтеви

⁸³¹ Baker and Danckaert, ‘Georges Florovsky’, 214.

⁸³² Baker and Danckaert, ‘Georges Florovsky’, 215. Овде се нарочито има у виду наводна изјава патријарха Атинагоре током сусрета са папом Павлом VI: “We will put all the theologians on an island, and while they discuss theology, we will love one another and we will create unity“.

⁸³³ Флоровский „Знамение Пререкаемо“, 5. Енглески превод Метјуа Бејкера: Georges Florovsky, ‘Sign of Contradiction’, у: John Chryssavgis (ed.), *Dialogue of Love. Breaking the Silence of Centuries* (Fordham University Press, 2014), 61–70: 68.

⁸³⁴ Matthew Baker, ‘A Forgotten Reflection by Father Georges Florovsky On the Meeting of the Pope and Patriarch’, у: John Chryssavgis (ed.), *Dialogue of Love. Breaking the Silence of Centuries* (Fordham University Press, 2014), 55–60: 57.

били великим делом одговорни за раскол, и каснија учења Првог ватиканског концила су осликавала лажно учење у погледу јединства Цркве“.⁸³⁵

На крају треба поменути став Флоровског у погледу неких негативних тенденција које су могле да се примете у историјском развоју ССЦ од конференције у Еванстону. Флоровски указује на све већу окренутост руководства ССЦ социјалним уместо богословским темама. То је довело до изразитог јачања Комисије за живот и рад која се бавила практичним питањима хришћанског милосрђја, упошљавањем великог броја особља и планирањем далеко већег буџета, на рачун Комисије за веру и поредак, која се искључиво бавила теолошким питањима. Према Флоровском, Четврта конференција ССЦ 1968. године у Упсали није имала ни религијски ни хришћански карактер, и више је личила на заседање Уједињених нација, него на богословски скуп. Други проблем који Флоровски уочава, а који се може сагледати и као последица првог, јесте опадање богословске свести код православних делегата. Тако, он наводи пример да од 80 православних делегата на конференцији у Упсали две трећине су били неми посматрачи.⁸³⁶

Ово виђење Флоровског, коме нико не може спочитати анти-екуменску опредељеност, јасно показује велике промене које су се догодиле у екуменском покрету оличеном у ССЦ од 1954. па до 1968. године. У трансформацији ССЦ од богословског форума односно конференције, на којој се тежило сагласности по питањима вере, у политичку скупину, у којој се међусобни договори праве дипломатским концесијама и уступцима, свакако је доста допринела православна страна. Било би неправедно целокупну кривицу сваљивати на архиепископа Јакова за ова дешавања, јер је вероватно он био вођен најбољим намерама да се у хришћанском дијалогу напредује. Свакако, дух екуменске журбе да се до одређене форме видљивог хришћанског јединства дође, која је владала на свим странама, довела је до тога да се спор

⁸³⁵ Baker, 'A Forgotten Reflection by Father Georges Florovsky On the Meeting of the Pope and Patriarch', 58.

⁸³⁶ Nicoloff and Yuszczuk, 'Interview with Georges Florovsky', 10.

и дуготрајан дијалог по питањима вере замени делотворнијим обликом усаглашавања око догматског минимума, на којем је то јединство требало да се даље гради. На тај начин се један екуменизам, који је, према Флоровском, Православна црква требало да заступа, и који би могао да се назове православним екуменизмом, замењен другим, политичким екуменизмом који је преовладао у екуменским круговима од почетка 1960-их.⁸³⁷

Најзначајнија дела Јустинова која се баве екуменским питањима настају баш у периоду опадање богословске свести у екуменском покрету, и свакако имају у виду пут којим је екуменски дијалог кренуо. У наредним редовима покушаћемо да дамо у најкраћим цртама анализу његових најзначајнијих списа о екуменизму, како писама тако и већих радова.

3.3. Писма о екуменизму

Један од значајних писаних споменика за изучавање Јустинових позних екуменских ставова је свакако његова приватна и службена преписка. У даљим редовима фокус нашег интересовања биће управо на писмима које Јустин пише својој духовној деци као и Синоду СПЦ. Иако је објављивање Јустинове писана заоставштина и даље у току, може се сматрати да је његова преписка која се тиче теме екуменизма дефинитивно позната и да не треба очекивати проналажење неког новог материјала на ту тему. Од приватних писама која се односе на екуменизам свакако треба издвојити Јустиново писмо свом духовном чеду Ристу Радовићу од 25. децембра 1964. године насловљено у приређеним издањима Јустинових дала као Писмо будућем монаху о омотитвљењу ума, као и писма истој особи, тада јеромонаху Амфилохију Радовићу, од 8. августа 1969. и 19. новембра 1969. године.⁸³⁸ Што се тиче осталих службених писама,

⁸³⁷ Термини „православни екуменизам“ и „политички екуменизам“ оригинално не припадају Флоровском. Њих је предложио Метју Бејкер у нашој кореспонденцији (chat) од 5. II. 2014. године.

⁸³⁸ Сва три писма се налазе у поглављу „Писма Амфилохију“ у: Преподобни Отац Јустин, *Писма II*, под бројевима, 42, 70 и 71.

која су као представке биле упућиване Светом архијерејском синоду СПЦ преко надлежног епископа шабачко-ваљевског у периоду од 1971. до 1977. године, свакако треба издвојити неколико: Писмо СА Синоду од 27. јануара 1971. године као одговор на анонимну дописницу, затим Писмо СА Синоду о „заједничкој молитви за јединство“ од 26. новембра 1974. године, као и Писмо СА Синоду за СА Сабор СПЦ поводом сазива Великог сабора Православне цркве од 7. маја 1977. године, и узети их даље у разматрање. У 20. тому Јустинових *Сабраних дела* објављено је још неколико писама, као што су Писмо СА Синоду о сазиву Свеправославног сабора од 27. априла 1971. године,⁸³⁹ Писмо СА Синоду о америчком расколу, написано о Васкрсу 1975. године,⁸⁴⁰ као и одговор светогорским монасима и објашњење његових ставова изнетих у представци СА Синоду од 7. маја 1977. године објављено у часопису *Ајџонски дијалози* бр. 57–58 из 1978.⁸⁴¹ Међутим, пошто ова писма, односно појашњење, имају пре унутарправославни, а не екуменски карактер, она неће бити посебно разматрана у даљим редовима.

3.3.1. Писмо Ристу Радовићу о омолитвљењу ума и о Свеправославном сабору од 25. децембра 1964. године

Први документ је писмо Јустина Поповића свом духовном чеду Ристу Радовићу, касније митрополиту црногорско-приморском Амфилохију. Писмо, написано на Божић, 25. децембра 1964. године, представља одговор на претходно писмо Риста Радовића, тада студента на последипломским студијама теологије у Риму. Радовић у свом писму обавештава оца Јустина о својој одлуци да прими монашки чин (зато је верзија писма објављена на српском у *Сабраним делима прейодобног оца Јустина* насловљена „Писмо

⁸³⁹ Јустин Поповић, „О сазиву Свеправославног сабора“, у: Преподобни Отац Јустин, *Сейве и жейве*, текст број 88, 622–627.

⁸⁴⁰ Јустин Поповић, „О америчком расколу“, у: Преподобни Отац Јустин, *Сейве и жейве*, текст број 91, 654–665.

⁸⁴¹ Одговор је објављен као фуснота на поменути представку СА Синоду насловљену „О првој подсаборској конференцији у Шамбезију“, у: Преподобни Отац Јустин, *Сейве и жейве*, текст број 92, нота *, 666–672.

будућем монаху о омитивљењу ума и о свеправославном сабору“).⁸⁴² У другом делу свог писма, после упознавања Јустина са својом одлуком да се замонаши, Радовић поставља два питања, једно о ставу који би православни хришћани требало да имају према неправославном свету, и друго о сазивању свеправославног или васељенског сабора Православне цркве, односно мишљењу српских богослова о томе.

Ова два питања, питање свеправославног или Васељенског сабора и питање односа православних према неправославним хришћанима, иако на први погледа немају додирних тачака, дубоко су испреплетани у мисли Јустина, и то још од његових раних списа. Овде ћемо се више бавити првим питањем, питањем односа православних према неправославнима. Јустин на ово питање одговара:

„Став према ванправославном хришћанском свету. Најпре: утврдити себе умом и срцем и животом у Православљу: у његовим светим тајнама и светим врлинама; на тај начин осаборити себе, свој ум, своје срце, свој живот; живети стално ’са свима светима’, јер се само тако могу познати богочовечанске дубине и висине и ширине свега Христовога: живети ’са свима светима’ = мислити ’са свима светима’ = осећати ’са свима светима’ = молити се ’са свима светима’ = љубити ’са свима светима’. Једино се на тај начин осигурава свето и Непогрешиво мерило Истине = Цркве Христове, која је увек Ипостасна Истина Богочовека Христа, не икога другога или ичега другога: ’пуноћа Онога који све испуњава у свему“.⁸⁴³

Овде Јустин преокреће перспективу гледања, те однос православних према неправославнима гради на основу искуства светости. Тако светитељство односно светост постаје главни критеријум кроз који се приступа другом. Та „изврнута“ перспектива, која за разлику од директне перспективе и усмерености на себе и остале, јесте поглед на себе и друге кроз заједницу „свих

⁸⁴² Јустин Поповић, „Будућем монаху о омитивљењу ума“, у: Преподобни Јустин Ћелијски, *На Богочовечанском њују*, Ваљево: Манастир Ћелије, 2014, 299–301. Треба напоменути да ће после завршених постдипломских студија у Риму, Ристо Радовић отићи у Атину на докторске студије и тамо 1966. године примити монашки постриг.

⁸⁴³ Поповић, „Писмо будућем монаху о омитивљењу ума“, 300.

светих“ која постоји у есхатолошком смислу. На тај начин се човек „осаборњује“, односно прикључује „сабору светих“, а тиме и открива бесконачне дубине и висине Богочовечанског организма. Прижељкивана и очекивана бесконачна и надвремена заједница са Христом и свим светима, тиме постаје мера сваке коначне и временске заједнице овде на земљи, а уједињење са Христом и свим светима постаје крајњи циљ којем свако привремено и ограничено уједињење треба да тежи. Тиме Јустин ставља до знања да ништа привремено и ововремено не може да служи као основа уједињења. Јустин то изражава на крају писма следећим речима:

„Екуменизми’ су у моди.⁸⁴⁴ Но при томе се, изгледа ми, превиђа оно најбитније: Екуменизам Богочовечанске Истине је срце Богочовечанског = Православног екуменизма, који је увек Ипостас Богочовека Христа, у њеној козмичкој, и свекозмичкој, и надкозмичкој, и свеукупној целостности, и у земаљској историјској конкретности. Никада човек, нити ишта човечије, не може бити ни мерило, ни символ, ни конкретум екуменизма. Никада човек, ма који човек, већ увек и само Богочовек. Сва је трагедија Запада што је кроз своје сваковрсне хоминизме и хуманизме одбацио Христово Богочовештво.“⁸⁴⁵

Према томе, Богочовек Христ је тај стожер на којем се треба градити свако уједињење, било оно сагледано: а) у земаљској историјској конкретности, као уједињење хришћана или шире уједињење људи, б) у космичкој перспективи, као уједињење целокупне твари, в) у свекозмичкој перспективи, као уједињење тварног и духовног, односно анђеоског света, и г) наткосмичкој, и свеукупној целостности, као уједињење створене и нестворене природе, Бога и свега створеног, у Богочовечанској Ипостаси

⁸⁴⁴ Ова констатација Јустина да су „екуменизми у моди“ превенствено се може односити на чињеницу да од Конференције Централног комитета ССЦ на Родосу 1959. године постоји тенденција међу помесним Православним црквама да се прикључе ССЦ, као и посвећеност Римокатоличке цркве екуменском дијалогу изражена у документу *Unitatis Redintegratio* из 1964. године. СПЦ је постала пуноправни члан ССЦ на конференцији Централног комитета ССЦ 1965. године у Енугу (Нигерија), када је патријарх српски Герман изабран за једног од копредседника ССЦ.

⁸⁴⁵ Поповић, „Писмо будућем монаху о омилићвењу ума“, 301.

Христа. Ова ширина гледања на екуменизам заправо показује да човек, или хуманистичка идеја, била она изражена кроз уједињење у човеку (папи), народном идеалу или друштвеном благостању, не може да гарантује ни уједињење човечанства, а камоли неку ширу космичку или наткосмичку димензију.

Практичан метод, сматра Јустин, да се дође до саборњавања је кроз утврђивање у Светим тајнама Православне цркве и Светим врлинама. Свете врлине су посебно значајне за Јустина јер на основу њих „човек долази и до правилног богопознања и до правилног човекопознања“.⁸⁴⁶

На питање о сазивању Свеправославног сабора, Јустин одговара да би такав Сабор морао да проистекне, „органиски и предањски, из Свеправославног предања Светих Апостола и Светих Отаца“. Према његовом мишљењу, захтеви за одржавање таквог сабора не израстају из православног предања, те не може бити говора о његовом сазивању.⁸⁴⁷

Ово кратко, али богословски доста садржајно писмо представља значајан рани документ Јустинових погледа на екуменизам, и може се узети као скица за касније радове не ту тему.

3.3.2. Писма Амфилохију Радовићу од 8. августа и 19. новембра 1969. године

Ова два писма су писана са временском дистанцом од скоро пет година у односу на прво помињање екуменизма у преписци између Риста (касније јеромонаха Амфилохија) Радовића и Јустина. Интересовање које је млади Ристо испољио за екуменизам још као магистрант у Риму, у којем се током његових студија одигравао Други ватикански концил, задржао је и пет година касније када је као јеромонах радио докторат о Григорију Палами на Богословском факултету Универзитета у Атини. У време писања претходног писма Јустина Радовићу с краја 1964. године дошло је до неколико покушаја приближавања Православне и

⁸⁴⁶ Поповић, *Дојмайшка* III, 577–634.

⁸⁴⁷ Поповић, „Писмо будућем монаху о оمولитвљењу ума“, 300.

Римокатоличке цркве, као што је сусрет папе Павла VI и патријарха цариградског Атинагоре у Јерусалиму у лето 1964. године, као и усвајање документа *Unitatis Redintegratio* у којем је Римокатоличка црква потврдила посвећеност екуменском дијалогу. У међувремену су скинуте обостране анатеме између две цркве 1965. године, СПЦ је исте године постала чланица Светског савета цркава, а патријарх српски Герман, један од копредседавајућег овог тела, и патријарх Атинагора и папа Павле VI су се 1967. године јавно обавезали на настављање дијалога између две цркве познатог још и као „дијалог љубави“, односно „дијалог у истини“.

Јустинов осврт на екуменизам у овом писму је реакција на и критика овог „дијалога љубави“. За разлику од претходног писма које има неколико врло позитивних погледа на екуменизам у његовој космичкој, свекосмичкој и наткосмичкој димензији, ова два писма су веома критична према екуменском дијалогу замишљеном као „дијалог љубави“. Посебно треба истаћи три аргумента који чине оштрицу Јустинове критике.

Прво, Јустин полази од претпоставке, која по њему стоји у основи екуменизма, да „Црква није једна већ многе“.⁸⁴⁸ Иако би се ова теза могла бранити самом чињеницом да фактички постоји велики број организација које себе називају хришћанским црквама, и које желе да превазиђу одељеност у односу на остале цркве уједињењем у једну Цркву, Јустин то не признаје. Он не полази од тако виђене историјске стварности у којој међусобно одељене организације узете заједно потенцијално чине једну Цркву, већ од поставке да једност Цркве, као и њена саборност и апостолност извиру из једне Богочовечанске личности Исуса Христа.⁸⁴⁹ Доживљај личности Исуса Христа је истовремено и доживљај Цркве:

„Све и сва човеково је и логосно и вечно и блажено у Ипостаси Бога Логоса, и Ипостаси Богочовека. Зато је Он и објавио ову свеблаговест: 'Ја сам Пут, и Истина, и Живот' (Јн. 14, 6). То тројство у Њему је једносушно. И то ми људи доживљујемо

⁸⁴⁸ Јустин Поповић, „Писмо 70 [Амфилохију Радовићу од 8. 8. 1969]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма II*, 173.

⁸⁴⁹ Поповић, „Писмо 70 [Амфилохију Радовићу]“, 173.

као личности – сутелесници Његовог Богочовечанског Тела = Цркве. И кроз то доживљујемо Цркву као једну и једину, као Богочовечански организам, коме је Глава Богочовек Христос, и Који се стога ни у ком случају не може делити. Јерес је, свејерес, тврдити да се Црква разделила. Тога никада није било, нити може бити. Отуда савремени екуменизам, овакав какав је, представља и логички и историјски абсурд.⁸⁵⁰

Према томе за Јустина, оне организације које су, заменивши Христа „лажним Христосима и лажним Месијама“, отпале од Цркве, не могу да се врате у Цркву кроз дијалог, већ једино кроз покајање пред Богочовеком који је Црква.⁸⁵¹ Пошто за Јустина ове организације немају за циљ Царство Божије, већ царство земаљско, њихов екуменизам је политикантски, комунистичко-папистичког типа.

Друго, често се Јустинова критика папства, римокатолицизма или протестантизма узима као противљење екуменизму и критика екуменизма. Међутим, у овом писму Јустин јасно показује да апостолско-светоотачка саборност и слободно и спасоносно исповедање вере у Исуса Христа није само мерило за неправославне хришћане већ и за Православну цркву:

„Кроз екуменизам чисто световна, међународна атеистичко-комунистичка, хоминистичка и богоборна хуманистичка проблематика увукла се у Цркву, и овладала њоме. У комунистичким земљама Православним Црквама комунисти диктирају екуменистичку проблематику и решење њених проблеме. Нити трага од саборности апостолско-светоотачке, од слободе у изражавању и исповедању вере. То је: екуменизам = нихилизам јудинских Никодима, Алексеја, Германа... 'Родоси'? – Прокомунистичка схватања Православља и проблематике Цркве Православне. Под тиранијом руско-српског комунистичког нихилизма, и грчког слободарско протестантског рационализма, схоластицизма, анархизма, и атинског авантуризма.

⁸⁵⁰ Јустин Поповић, „Писмо 71 [Амфилохију Радовићу од 19. II. 1969]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма II*, 176.

⁸⁵¹ Поповић, „Писмо 70 [Амфилохију Радовићу]“, 173.

Ужурбаност откуда? Комунистичка тиранија и грчка мрако-манија – ’ловити у мутној води’⁸⁵²

Овде је Јустинова критика екуменизма заправо уперена против екуменске политике првојерарха Православних цркава, патријарха московског Алексија I и митрополита лењинградског Никодима из Руске цркве, иначе обојице агената совјетске тајне службе КГБ,⁸⁵³ патријарха Германа из Српске цркве, патријарха цариградског Атинагоре из Васељенске патријаршије, агента америчке тајне службе ЦИА, архиепископа Јакова из Грчке архиепископије у Америци, као и неких архијереја у самој Грчкој. У једном ранијем писму Атанасију Јевтићу из 1966. године, Јустин назива ове руководиоце Православних цркава игнорантима, лакомисленим, јудински лакомисленим лакејима и самим Ју-дама, чиме донекле и прави градацију између њихових мотива бављења екуменском политиком.⁸⁵⁴ У истом писму Јевтићу, Јустин сматра свеправославне предсаборске конференције одржане на Родосу 1963. и 1964. године, и у Београду 1966. године својеврсним „шамарањем распетог на крсту Господа“.⁸⁵⁵

Треће, иако Јустин критикује ове свеправославне и екуменске скупове, он не жели да доведе у питање смисленост њиховог одржавања, већ да укаже на њихову бесмисленост уколико су на њима богословске теме замењене социјалним темама. То, према Јустину, као директну последицу има одсуство са тих скупова истакнутих православних светоотачких богослова дијаспоре, попут Георгија Флоровског, Павла Евдокимова, Цона Мајендорфа и Александра Шмемана, које Јустин посебно цени и које назива „апостолима Православља“.⁸⁵⁶ То што су велики православни богослови на овим скуповима замењени првојерарсима и ар-

⁸⁵² Поповић, „Писмо 70 [Амфилохију Радовићу]“, 173–174.

⁸⁵³ Christopher Andrew and Vasili Mitrokhin, *The Sword and the Shield: The Mitrokhin Archive and the Secret History of the KGB*, Basic Books, 1999, 486–487.

⁸⁵⁴ Јустин Поповић, „Писмо 91 [Атанасију Јевтићу од 2. 8. 1966]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, 183–186: 185.

⁸⁵⁵ Поповић, „Писмо 91 [Атанасију Јевтићу од 2. 8. 1966]“, 185.

⁸⁵⁶ Поповић, „Писмо 70 [Амфилохију Радовићу]“, 174; Поповић, „Писмо 91 [Атанасију Јевтићу од 2. 8. 1966]“, 185.

хијерејима као политичким фигурама, или православним теолозима ограничених интелектуалних могућности и богословске визије представља, према Јустину, издајство православља, јер води опадању богословске, а тиме и апостолско-светоотачке, свести код православних. Зато Јустин назива Православну цркву свог времена катакомбном, зато што су прави сведоци=марири и исповедници православља били потиснути у други план, док су у први план избили архијереји политиканти. Може се закључити да је за Јустина апостолско-светоотачко богословље било и остало арена јединог и правог екуменског сусрета и мера заједнице са Богочовеком и свима светима.

3.3.3. Писмо СА Синоду од 27. јануара 1971.

као одговор на анонимну дописницу

Важан документ за реконструкцију Јустиновог става о екуменизму је његово писмо упућено СА Синоду СПЦ преко епархијског епископа шабачко-ваљевског Јована одаслато на Светог Саву (27. јануара) 1971. године.⁸⁵⁷ Писмо представља Јустинов одговор на анонимну дописницу упућену СА Синоду СПЦ, у којој се тврди да је архимандрит Јустин због противљења избору Германа Ђорића за патријарха српског изолован у манастиру Ћелије и предлаже да се он из Ћелија доведе у Београд и постави на неку дужност. Анонимна дописница адресирана на патријарха Германа је била предмет разматрања СА Синода. Синод, у свом акту од 16. октобра 1970. године, изражавајући уверење да Јустин нема никакве везе са овом анонимном дописницом, доставља архимандриту Јустину преко епископа шабачко-ваљевског Јована препис дописнице и моли га да се изјасни да ли би прихватио неку службу у Београду и коју. Акт уместо патријарха Германа, председника СА Синода СПЦ, потписује члан Синода, епископ браничевски Хризостом. Епископ шабачко-ваљевски Јован 28. октобра 1970. године доставља акт СА Синода Јустину.

⁸⁵⁷ Писмо је објављено под насловом „Одговор на Анонимну дописницу“, у: Преподобни Отац Јустин, *Сейве и жетиве*, текст број 89, 628–646.

У свом писму надлежном епископу шабачко-ваљевском Јовану, уз које доставља и одговор СА Синоду, Јустин оцењује да акт СА Синода сав одише „апокалиптиком наших дана“.⁸⁵⁸ Апокалиптика овог писма се огледа у чињеници да се у тренутку, када судбоносни проблеми муче срца и умове свих православних људи, СА Синод бави таквим тривијалностима као што је „статус“ и „службени положај“ архимандрита Јустина. У другом писму упућеном СА Синоду СПЦ, Јустин описује који су то главни проблеми који муче Цркву у Југославији.

Одмах на почетку писма СА Синоду Јустин „у име неизмењивог Светог Предања Православне Цркве“, пита СА Синод СПЦ, куда Београдска патријаршија иде, и где ће бити крај ако овако настави. Затим наводи низ питања по следећем реду и са пропратним коментарима:

- 1) „Зашто је Београдска Патријаршија (никада нећу рећи: Српска Православна Црква) под Патријархом Германом ступила у јеретичко удружење, звано „Екуменски савет цркава“, које сачињавају неких 233 јереси?...
- 2) Шта сте учинили, Богом постављени стројитељи Цркве Христове, за заштиту Светог Православља од самоубилачке површности и издајнички неозбиљне делатности Цариградског Патријарха Атинагоре, који својим неопапистичким понашањем у речима и делима ево већ више од једне деценије саблажњава православне савести, одриче јединствену и свеспасоносну истинитост Православне Цркве и вере, признаје римске и друге јереси за равноправне са Истином, признаје римског Понтифекса-Максимуса са свом његовом демонски противцрквеном гордошћу, вратоломно ужурбано и површно припрема, по угледу на Ватикан, некакав свој такозвани „Велики Свеправославни Сабор“, не са основном еванђелском и свето-предањском темом *сјасења човека* и света, него са чисто схоластичко-протестантском тематиком...

⁸⁵⁸ Поповић, „Одговор на Анонимну дописницу“, 630.

- 3) Шта је наша Јерархија учинила после јудинске одлуке Московске Патријаршије о интеркомјунијуму с римокатолицима, донете 16/29. децембра 1969. године насупрот свим Светим Догматима и Канонима Православне Цркве?⁸⁵⁹

Јустин констатује даље да уместо богочовечанског, саборног, истински екуменског православља, епископи СПЦ, те богослови и професори проповедају „екуменизам протестантског синкретизма и еклектизма заснован на бесплодном европском хуманизму и бесомучном европском антропоцентризму“.⁸⁶⁰ Затим, каже да се лажни „дијалог љубави“ заснован на мртвом мору европског лакомисленог човекопоклонства нуди уместо „истиновања у љубави“ (Еф. 4, 15). Тиме се, према Јустину, одриче да су у прошлим вековима Православне цркве живели светитељи Божији, „препуни љубави Божије и истинског човекољубља“.

Јустин затим наводи дуги низ цитата из Еванђеља и Светих отаца (Василија Великог, Григорија Богослова, Јована Златоустог, Максима Исповедника, Јована Дамаскина, Григорија Паламе), указујући на вечну истину да у Богочовеку и Његовој Цркви, Бог је увек на првом месту, а човек на другом и да се све решава Богом, а не човеком. То значи – све реалности мерити Богом, а никада човеком и „по човеку“.

Описујући стање у српској цркви, Јустин је изједначава са болесником на самртничком одру, у агонијском ропцу. Међутим, и за то постоји лек, а то је, према Јустину – „вратити се на православни пут Светих отаца у сваком погледу и на сваком попришту црквеног живота и рада“.⁸⁶¹ На крају писма, закључујући да избављење од идолопоклонстава у свим његовим издањима долази од Богочовека, Јустин доноси дуг цитат из аката Седмог Васељенског сабора, који се врхуни у поруци да је једино „Оваплоћени Бог спасао и ослободио Цркву од идолопоклоничке заблуде“.

⁸⁵⁹ Поповић, „Одговор на Анонимну дописницу“, 633–634.

⁸⁶⁰ Поповић, „Одговор на Анонимну дописницу“, 635.

⁸⁶¹ Поповић, „Одговор на Анонимну дописницу“, 644–645.

Само писмо би се могло поделити у неколико целина. Прва целина и за нас најбитнији део је онај у којем Јустин сматра СА Сабор и Синод СПЦ одговорним за прикључење ССЦ, затим за толерисање неправославног деловања патријарха цариградског Атинагоре, и нереаговање на одлуку Московске патријаршије о међуопштењу са римокатолицима из 1969. године. У другом делу се бави одговорношћу Синода и Сабора за настали раскол у СПЦ (тада актуелан у СПЦ у Северној Америци, а по свему судећи и у југословенској Републици Македонији). И на крају, у трећем делу свог писма Јустин критикује полтронско држање Синода и Сабора СПЦ према комунистичкој власти у Југославији. Заједнички именуатељ свих ових дешавања Јустин види у идолопоклонству. Тако се, сматра он, праве нови идоли којима се замењује Богочовек Христос и Његова Црква. Ти нови идоли пред којима су СА Синод и Сабор СПЦ поклекли, било пристанком или нечињењем су: Светски савет цркава; римски папизам; неопапизам патријарха цариградског Атинагоре и његов покушај да саорганизацијом Свеpravославног сабора озваничи међуопштење, односно обнављање евхаристијског јединства између православних и римокатолика, противно догматима и канонима Православне цркве; властољубље црквене хијерархије које је довело до раскола у СПЦ; покоравање епископата комунистичким властима. Тиме се наводна брига за Цркву самог епископата, било кроз покушаје уједињавања са осталим неправославним црквама или разне компромисе по другим питањима, према Јустину претвара у идолопоклонство краткорочним циљевима и губитак Богочовечанске перспективе. Као и у свим ранијим иступима, лек, или све-лек који Јустин предлаже је повратак Богочовеку и Његовој Цркви и следовање Светим оцима на том путу.

Иако хронолошки следе два обимнија Јустинова списа, *Зайиси о екуменизму* писан 1972. године (објављен 2010. године) и *Православна Црква и екуменизам* објављен 1974. године, пре њихове анализе позабавићемо се са још два Јустинова писма СА Сабору, оном од 13/26. новембра 1974. године и од 7. маја 1977. године, како због епистоларног карактера ових списа, тако и због изразито детаљно развијених двеју тема које су само

узгред поменуте у претходном писму СА Синоду од 27. јануара 1971. године.

3.3.4. Писмо СА Синоду о „заједничкој молитви за јединство“ од 26. новембра 1974. године⁸⁶²

Писмо Јустина епископу шабачко-ваљевском Јовану од 13/26. новембра, за СА Синод СПЦ представља одговор на молбу Синода да Јустин проучи три документа које је СА Синод СПЦ добио од Бискупске конференције Југославије, и то: Пропратно писмо римокатоличког бискупа мариборског др Максимилијана Држечника, председника Екуменске комисије Бискупске конференције Југославије свим члановима римокатоличке Бискупске конференције Југославије (прилог 1), „Програм заједничких молитава за јединство кршћана за 1975. годину“ (прилог 2) и пропратно писмо римокатоличког надбискупа загребачког др Фрање Кухарића, председника Бискупске конференције Југославије СА Синоду (прилог 3). На почетку Јустин покушава да одгонетне зашто је „Програм заједничких молитава за јединство кршћана за 1975. годину“ саставио Секретаријат за јединство хришћана у Риму и послао бискупу Држечнику да достави даље свим члановима Бискупске конференције Југославије, у пропратном писму надбискупа Кухарића СА Синоду СПЦ представљен као „програм заједничких молитава“ који је припремио Светски савет цркава из Женеви и Секретаријат за јединство хришћана из Рима. Јустин даље сматра да је крајње неумесно проследити ова документа, и то у виду израђеног програма (а не чак ни у форми предлога), састављеног у Женеви и у Риму на употребу Српској православној цркви. Тим програмом о „јединству Цркве“, према Јустину, на основу узајамних уступака и неискрених компромиса, постигнут је минимум за екуменску делатност и „заједничку молитву“. После уводника у тачки 1, програм нуди:

⁸⁶² Писмо је објављено под насловом „Одговор Св. Синоду о 'заједничкој молитви'“, у: Преподобни Отац Јустин, *Сейве и жейве* (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 20), Београд: Наследници Оца Јустина и Манастир Ђелије код Ваљева, 2007, текст број 90, 647–653.

2) библијска читања у периоду 18 – 25. новембра 1975. године, 3) програм богослужења, који укључује заједничко „поклоњење“ (адорацију) Бога, заједничко покајање, јединство у речи, односно проповеди, и јединство у молитви.

По излагању основних елемената овог програма, Јустин подсећа на Богочовечанско предање Православне цркве која забрањује свако молитвено општење са јеретцима (а то су по њему сви који нису православни). Јустин подсећа да је римокатолицизам, иако је садржао неке јереси и раније, догматом II Ватиканског концила о непогрешивости папе постао свејерес. Наставља са критиком екуменизма и Екуменског савета цркава, посебно критикујући одлуку V Свеправославне конференције у Женеви од 16. јуна 1968. године да Православна црква представља органски део Светског савета цркава, а сам ССЦ представља нови црквени „организам“.⁸⁶³ Јустин сматра да ССЦ представља повампирено незнабожачко човекопоклонство, односно идолопоклонство. Он предлаже да Српска светосавска црква престане да се меша црквено, јерархијски и молитвено-богослужбено са ССЦ. То практично значи за Јустина да православни богослови не иду на „екуменске заједничке молитве“ него на „богословске дијалоге у Истини и о Истини, као што су то кроз векове радили свети и богоносни Оци Цркве“.⁸⁶⁴ На крају Јустин закључује да православни имају позвање да пред Западом неустрашиво сведоче Богочовечанску Истину која је неокрњено и неунакажено очувана једино у светоотачком православљу.

Неколико закључака се може извући из овог писма. Прво, јасно раздвајање две врсте екуменизма, једног римско-женевског којим се јединство Цркве заснива на узајамним уступцима и неискреним компромисима једних другима, и другог Богочовечанског или православног који је израз сведочења Богочовечанске истине неокрњено сачуване у Православној цркви. Други закључак је да Јустин не одриче потребу за богословским

⁸⁶³ Поповић, „Одговор Св. Синоду о ’заједничкој молитви’“, 651. Пристајање да се ССЦ додели органски, тј. црквени карактер Георгије Флоровски је оспоравао у неколико наврата, последњи је био на конференцији Комисије за веру и поредак у Монреалу 1963. године.

⁸⁶⁴ Поповић, „Одговор Св. Синоду о ’заједничкој молитви’“, 652.

дијалогом са западним црквама. Он чак наглашава да су они који следеју светоотачком православљу позвани на такав дијалог. Оно што Јустин одриче, сходно канонима Православне цркве, јесте учествовање православних помесних цркава, нарочито црквене јерархије, у изградњи неког натцрквеног „организма“ било под патронатом ССЦ или Римске цркве, као и заједничке молитве и богослужења. Према Јустину, то би значило издају православног предања и повлађивање човекопоклонству.

*3.3.5. Молбена представка СА Синоду за СА Сабор СПЦ поводом сазива Великог сабора Православне цркве од 7. маја 1977. године*⁸⁶⁵

Последње писмо у низу писама која се баве екуменизмом је писмо СА Синоду СПЦ од 7. маја 1977. године чији је повод сазивање Великог сабора Православне цркве инициран од Цариградске патријаршије. Само писмо се састоји из седам делова или тачака. Прве четири тачке дају историјски преглед покушаја да се сазове Велики или Васељенски сабор Православне цркве од његовог првог сазива 1925. године у Нишу (Југославија) па све до одржавања „Прве предсаборске конференције“ новембра 1976. године у Шамбезију, покрај Женеве (Швајцарска). Овај преглед истовремено представља и критику Васељенске патријаршије да процесом сазивања сабора манипулише, било држећи монопол на његово одржавање, било предлажући каталог тема које према Јустину „никакве суштинске везе немају са духовним искуством и духовним животом апостолског Православља кроз векове, него су само анемичне хуманистичке теореме“.⁸⁶⁶ У четвртој тачки Јустин доводи у питање легитимитет и цариградске и московске „црквене делегације“ изражавајући сумњу да оне

⁸⁶⁵ Јустин Поповић, „Саборност Цркве у савременом свету. Поводом сазива Великог Сабора Православне Цркве“, *Свети кнез Лазар* 1 (1994), 37–48. Текст је објављен под називом „О Првој предсаборској конференцији у Шамбезију“ у: Преподобни Јустин Ђелијски [Поповић], *Сейше и жейше* (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 20), Београд: Наследници Оца Јустина и Манастир Ђелије код Ваљева, 2007, текст број 92, 666–680.

⁸⁶⁶ Поповић, „О Првој предсаборској конференцији у Шамбезију“, 673.

заступају интересе православних хришћана. Тако наводи да су представници Цариграда по правилу титуларни митрополити без пастве, док представници Москве не заступају „свету и мученичку Руску цркву“ јер се прибојавају да отворено говоре о условима у којима живи православље у Совјетском Савезу. Јустин такође доводи у питање репрезентативност помесних цркава, јер се помесним црквама без пастве, попут Цариградске патријаршије, омогућава исти број представника као Руској цркви са стотинама милиона хришћана. Тиме се, према Јустину, потхрањују „неопапистичке амбиције Цариградске патријаршије“⁸⁶⁷.

У петој тачки Јустин изражава сумњу да је инсистирање Васељенске патријаршије на организовању Великог, односно Васељенског сабора, заправо метод да се остваре ове неопапистичке тенденције потчињавањем целокупне православне дијаспоре Цариграду. Признајући проблеме које Цариградска патријаршија има, Јустин закључује да „би било нееванђелски дозволити да Цариград, због тешкоћа у којима се данас налази, доведе читаво Православље на руб пропасти“. То исто правило примењује на Москву, тврдећи да њене тешкоће и тешкоће осталих помесних цркава које се налазе под безбожним комунизмом не треба да детерминишу будућност православља. Зато су за Јустина неприхватљиви покушаји ових двеју патријаршија да кроз одређени облик „надцркве“ подвласте остале помесне цркве, нарочито оне у настајању. Такви покушаји не само да су у супротности са вековном борбом православља против римског апсолутизма, већ подривају и основе православне еклисиологије, да је свака помесна Црква католичанска и да има сву пуноћу и целовитост.

У шестој тачки Јустин, раније одбацивши предложени каталог тема, предлаже да се на дневни ред Сабора поставе две теме: питање православне дијаспоре и питање екуменизма.⁸⁶⁸ Јустин не прејудира решење питања православне дијаспоре, већ предлаже да у раду таквог сабора, како би он заиста био Васељенски и представљао целокупну Православну цркву, треба да учествују сви православни епископи свих православних цркава. Али онда

⁸⁶⁷ Поповић, „О Првој предсаборској конференцији у Шамбезију“, 675.

⁸⁶⁸ Поповић, „О Првој предсаборској конференцији у Шамбезију“, 678.

изражава сумњу да ће на такав сабор заиста моћи да дођу сви који одстрађавају Истину Цркве, што укључује епископе Руске заграничне цркве које Цариград и Москва *apriori* искључују са таквог скупа, или оне епископе из атеистичких земаља који не само да не могу слободно да говоре на таквом скупу, већ не могу ни да се појаве на њему.

Питање екуменизма је за Јустина еклисиолошки проблем, тј. проблем Цркве као једног и јединственог Богочовечанског организма који је савременим екуменским синкретизмом доведен у сумњу. Јустин доводи питање екуменизма у везу са претњом човеку од нихилизма савремених идеологија, и посебно оних безбожничких.⁸⁶⁹

На крају, у тачки седам, Јустин моли СА Сабор СПЦ да се уздржи од учешћа у припремама Васељенског сабора, и поготову од учешћа на њему, упозоравајући да, ако до оваквог сабора и дође, од њега се могу очекивати само расколи, јерес и погибија душа.⁸⁷⁰

Иако ово дугачко писмо садржи само неколико реченица посвећених екуменизму, оно је валидан доказ да се Јустин води истим принципима у својој критици одређених појава у Православној цркви као и у осталим црквама. На удару његове критике је тенденција Васељенске патријаршије да кроз организацију Великог сабора и подвлашћење цркава у православној дијаспори утврди не само своју част прве цркве у православљу, већ и своју власт у Православној цркви. Јустин сматра да „неопапистичке“ тенденције васељенског патријарха, као и папистичко опредељење римског епископа имају исти хуманистички корен. У оба случаја на место Богочовека се ставља човек, папа у Риму, а патријарх у Цариграду. Критика Московске патријаршије такође може да се сагледа у духу Јустинове критике екуменизма. За разлику од протестантских цркава које слободно прихватају хуманистичку агенду, представници Московске патријаршије то раде из страха од могућих последица по њих саме и Руску цркву у Совјетском Савезу. Тиме се хришћанско сведочење Истине

⁸⁶⁹ Поповић, „О Првој предсаборској конференцији у Шамбезију“, 679.

⁸⁷⁰ Поповић, „О Првој предсаборској конференцији у Шамбезију“, 680.

по цену мучеништва (мартир значи сведок), као основни принцип којим Православна црква треба да се руководи у односу са безбожничким режимима, замењује принципом концесија и уступака властима. То опет значи да се покораване људима ставља испред покораванја Богу. У крајњој линији, према Јустину, овакво понашање даје легитимитет безбожничкој идеологији комунизма, која није ништа друго него замена Богочовечанске Истине идолатријом класе. Такође, покушаји Цариградске, па и Московске патријаршије, да стављањем нових цркава које се рађају у православној дијаспори под своју власт, створе неку „надцркву“, могу се упоредити са покушајима неких представника ССЦ, често и православних, да од ове организације направе „надцркву“.

3.3.6. Закључак на основу писама

Однос Јустина према екуменизму, нарочито у периоду од средине 1960-их па до краја 1970-их година се, поред увида у његово дело *Православна Црква и екуменизам*, може сагледати и на основу његове личне и службене преписке. Да би се разумео контекст у којем Јустин пише своја писма, важно је реконструисати процес учешћа православних представника на институционалним екуменским скуповима, што се овде чини на основу искуства дугогодишњег Јустиновог пријатеља и једног од најзначајнијих православних представника у екуменском покрету, Георгија Флоровског.

У писму свом духовном чеду, Ристу (касније Амфилохију) Радовићу из 1964. године, Јустин говори о могућим димензијама екуменизма, који се не ограничава само на међусобно уједињење хришћана, већ укључује и уједињење све твари, затим уједињење са духовним, анђеоским светом, крунећи се у уједињењу целокупне творевине са Богом, што представља најбескрајнију димензију екуменизма. Једино светост, односно искуство светости, обезбеђује ове саборне димензије екуменизма. У два писма Амфилохију Радовићу из 1969. године Јустин критикује претпоставку, која стоји у основи екуменизма, да Црква није

једна већ многе, затим екуменску политику неких православних првојерарха и архијереја, коју сматра издајством православља због занемаривања апостолско-светоотачке саборности и слободног исповедања вере, и на крају замену богословских питања социјалним питањима на екуменским скуповима, што за последицу има одсуство великих православних богослова дијаспоре на њима.

У неколико представки за СА Синод СПЦ које су писане током седме деценије прошлог века, Јустин се осврће на конкретне историјске догађаје, као што је укључење СПЦ у екуменске форуме, покушај успостављања тзв. „дијалога љубави“ између Цариградског патријарха Атинагоре и римског папе Павла VI, и одлуку Московске патријаршије о међуопштењу са римокатолицима. Утврђен у светоотачком предању, Јустин критикује све ове покушаје јер за основу уједињења не узимају Личност Исуса Христа, већ институцију папства, или одређени хуманистички идеал, а за метод уједињења не предлажу Свете тајне и Свете врлине, већ догматски минимализам и политичке уступке. Међутим, иако се критички односи према разним екуменизмима, било да они долазе из Рима, Женева или Цариграда, Јустин подвлачи да је православнима место на екуменским скуповима и конференцијама. Оквир учешћа православних представника у екуменским форумима не треба да тежи, према Јустину, стварању неког „надцрквеног“ организма, у којем православни молитвено учествују, нити треба да укључује ангажовање православне црквене јерархије у остваривању тог циља. Екуменски форуми треба да буду и да остану место на којем православни богослови кроз дијалог са неправославнима сведоче Истину Православне цркве, као што су кроз векове радили Свети оци. Једино кроз „дијалог у Истини“, према Јустину, може да се успостави „дијалог љубави“.

Јустин се осврће и на одређене тенденције уочљиве у неким помесним православним црквама, пре свих Цариградској и Московској патријаршији, да се јединство у Православној цркви гради у личностима патријарха ових помесних цркава, разобличавајући ове тенденције као неопапистичке. У бити, сва ова стремљења, била она папистичка или неопапистичка, замењују

Цркву као Богочовечански организам одређеним екуменским синкретизмом, који у крајњој линији разоткрива опадање хришћанске свести пред нихилизмом савремених идеологија. Зато синкретистички и хуманистички екуменизам треба, према Јустину, заменити Богочовечанским екуменизмом.

На основу изложеног може се закључити да је Јустин оштар критичар одређених појава у Православној цркви у односу на екуменски покрет. То су пре свега појаве које нису и складу са вековним предањем и учењем Православне цркве, са њеним канонима и праксом. Међутим, иако је Јустинов критички тон оштар, он нити је уперен против неправославних хришћана као таквих, нити против личности православних представника у екуменским институцијама и екуменском дијалогу. Оштрица његове критике се пре свега дотиче одређених тенденција, како међу неправославним тако и међу православним, да се јединство Цркве засновано на Личности Господа Исуса Христа замени уједињавањем у оквиру одређених хуманистичких и идеолошких пројеката. Са друге стране, Јустин се не само залаже за дијалог православних са неправославнима, већ наглашава да православни имају обавезу да сведоче Истину пред својом неправославном браћом у циљу спасења свих.

У наредним редовима ћемо се вратити на Јустинова размишљања о екуменизму писана 1972. године, која је сабрао и објавио Атанасије Јевтић у књизи под називом *Зайиси о екуменизму* 2010. године, као и на књигу *Православни Црква и екуменизам* објављену 1974. године.

3.4. Записи о екуменизму (1972) и Православна Црква и екуменизам (1974)

Јустинови *Зайиси о екуменизму* из 1972. године заправо представљају синопсис, односно скицу за тада планирану и припреману књигу *Православни Црква и екуменизам*. Епископ Атанасије Јевтић, ученик Јустинов и приређивач издања *Зайиса*, тврди да је књига *Православна Црква и екуменизам* склопљена на брзину

од још недовршених рукописа,⁸⁷¹ те да тек ако се узме заједно са *Зайисима о екуменизму* може се видети Јустинов екуменски став као и „ширина и дубина“ његове богословске и еклесиолошке мисли.⁸⁷²

Пре него што се упустимо у анализу ова два дела, упутно је на основу Јустинових писама својим духовним синовима, пре свих Атанасију Јевтићу и Амфилохију Радовићу током њихових студија у Атини и Паризу, видети како је до писања ових дела заправо дошло. Писању и објављивању Јустинове књиге о екуменизму претходило је његово писање чланка о Другом ватиканском концилу за издање на немачком језику. У писму Атанасију Јевтићу од 27. фебруара 1967. године Јустин се захваљује на позиву Јевтићевог пријатеља, иначе асистента Теолошког факултета у Атини, да приложи рад о Другом ватиканском концилу, али се плаши да ће његов радикализам одударати од свега у том зборнику.⁸⁷³ Већ у писму од 16. марта 1967. године Јустин обавештава Јевтића да је написао чланак о Другом ватиканском концилу, и да ће му га послати у Атину чим се прекуца.⁸⁷⁴ Уз рад на који Јустин реферише као „Размишљања о Другом ватиканском концилу“ и који је преведен на немачки, у свом писму Јевтићу од 2. маја 1967. године.⁸⁷⁵ шаље исправке немачког превода. Иако у писму Атанасију Јевтићу од 4. октобра 1967. године Јустин изражава нестрпљење да добије књигу на немачком о Другом ватиканском концилу,⁸⁷⁶ у писму од 27. маја 1969. године Атанасије

⁸⁷¹ Атанасије Јевтић, „Православље и екуменизам“, у Епископ Атанасије, *Заблуде расколника њзв.*, „Сйарокалендараца“, Врњци, Требиње: Манастир Тврдош, 2004, 104–120. Прештампано у: Александар Ђаковац (прир.), *Православље и екуменизам*, Београд: Хришћански културни центар, 2005, 195–205: 204, нота 12. Такође видети: Атанасије Јевтић, „Белешка уз *Зайисе* Оца Јустина“, у: Свети Ава Јустин, *Зайиси о екуменизму*, Манастир Тврдош, 2010, 33, нота 30.

⁸⁷² Атанасије Јевтић, „Уводна напомена“, у: Свети Ава Јустин, *Зайиси о екуменизму*, 2.

⁸⁷³ Јустин Поповић, „Писмо 98 [Атанасију Јевтићу од 27. 2. 1967]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, 200–201: 201.

⁸⁷⁴ Јустин Поповић, „Писмо 99 [Атанасију Јевтићу од 16. 3. 1967]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, 202–203: 202.

⁸⁷⁵ Јустин Поповић, „Писмо 100 [Атанасију Јевтићу од 2. 5. 1967]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, 205–207: 206.

⁸⁷⁶ Јустин Поповић, „Писмо 103 [Атанасију Јевтићу од 4. 10. 1967]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, 216–218: 217–218.

Јевтић обавештава Јустина из Париза да је немачка издавачка кућа „Хердер“, иначе издавач овог зборника, одбила да штампа његов прилог.⁸⁷⁷ На основу исправки немачког језика из Јустиновог писма Атанасију Јевтићу из маја 1967. године може се претпоставити да се ради о чланку који је касније објављен на српском у *Американском Србобрану*, часопису српске дијаспоре у Питсбургу (САД), у мају 1969. године под насловом „О ‘непогрешивости’ европског човека“.

Може се видети жеља и намера Јустинових духовних синова, Атанасије Јевтића и Амфилохија Радовића, да свог духовног оца обавештавају о догађајима на екуменским сусретима, као и да га упознају са одговорима православних богослова на те догађаје. Све ово донекле добија и Јустинов коментар. Дијалог између Православне и Римокатоличке цркве је крајем 1960-их био фокусиран на два питања, питање евхаристије и питање мешовитих бракова. Тако Атанасије Јевтић у свом писму из Атине од 29. фебруара 1969. године шаље мишљење неког оца Данила о „законитости“ мешовитих бракова, које Јустин коментарише одричући Римокатоличкој цркви од Првог ватиканског сабора и црквеност и апостолско прејемство.⁸⁷⁸

У свом одговору на писмо Атанасија Јевтића од 8. августа 1968. године са Свете Горе, тј. из манастира Хиландара, и 15. августа исте године из Атине, у којима Атанасије преноси догађаје са Конференције ССЦ из јула 1968. године у Упсали, али доставља и реферат о екуменизму извесног протојереја Грабеа,⁸⁷⁹ Јустин коментарише одређена питања екуменизма.⁸⁸⁰ Међутим, можда

⁸⁷⁷ Атанасије Јевтић „Писмо 184 [Јустину Поповићу од 23. 4. 1969]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, 351–353: 353. Одговор на Јевтићево писмо је: Јустин Поповић, „Писмо 123 [Атанасију Јевтићу од 27. маја 1968]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, 257–258: 258.

⁸⁷⁸ Јустин Поповић, „Писмо 107 [Атанасију Јевтићу од 29. 2. 1968]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, 351–353: 353.

⁸⁷⁹ Овде може бити речи о једном од двојице Грабеа који су били у контакту са Јустином или његовим духовним чедима. Један је Јуриј Павлович Грабе, Јустинов познаник из Сремских Карловаца, и каснији епископ флоридски Руске заграничне цркве, а други је Алексеј Григоријевич Грабе, архимандрит, клирик Руске православне цркве изван Русије (ROCOR) и управник Руске црквене мисије у Јерусалиму од 1968. године.

⁸⁸⁰ Јустин Поповић, „Писмо 114 [Атанасију Јевтићу од 20. 8. 1968]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, 239–241.

је најважнији детаљ из тог писма Јустиново одбијање молбе светогорског монаха старца Никанора (Савића) Хиландарца, због рада на трећем тому своје *Дојмайџике*, да напише књигу против лажног екуменизма.⁸⁸¹ Тада се можда први пут јавља идеја да би Јустин могао да изрекне неки јавни суд о екуменизму у форми књиге или дужег чланка. У наредним писмима Атанасију Јевтићу Јустин се или захваљује за послати материјал о екуменизму, као нпр. књигу грчког лекара Александра Каломираса, *Against the False Union*,⁸⁸² извештај Јоаниса Зизиуласа, каснијег митрополита пергамског Васељенске патријаршије, о Четвртој конференцији ССЦ и Упсали,⁸⁸³ посланицу архимандрита Епифанија Теодоропулоса васељенском патријарху Атинагори (Спиру), чланак Теоклита Светогорца о екуменизму и чланак ‘The new Papal credo and Orthodox-Catholic relations’ архиепископа тиатирског и Велике Британије Васељенске патријаршије Атинагоре (Коконакиса),⁸⁸⁴ књигу Ханса Кинга [Hans Küng] *Infallible? An inquiry*,⁸⁸⁵ или коментарише одређене теме које искрсавају у екуменском дијалогу, као што су признање Православне цркве Светих тајни код римокатолика, англиканаца и протестаната,⁸⁸⁶ однос папизма и екуменизма и посланицу митрополита Филарета (Вознесенског) Православне цркве у Америци (ОСА) архиепископу Грчке архиепископије у Америци, Јакову (Кукузису),⁸⁸⁷ одлуку Московске патријаршије о интеркомјунијону (*intercommunion*) са Римокатоличком црквом.⁸⁸⁸ Слична је Јустинова преписка

⁸⁸¹ Поповић, „Писмо 114 [Атанасију Јевтићу од 20. 8. 1968]“, 239–240.

⁸⁸² Јустин Поповић, „Дописница 6 [Атанасију Јевтићу од 7. 9. 1968]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, 241.

⁸⁸³ Јустин Поповић, „Писмо 115 [Атанасију Јевтићу од 24. 9. 1968]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, 242–244: 244.

⁸⁸⁴ Јустин Поповић, „Писмо 129 [Атанасију Јевтићу пред Божић 1969]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, 288–290.

⁸⁸⁵ Јустин Поповић, „Писмо 142 [Атанасију Јевтићу пред Божић 1969]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, 269–270: 269..

⁸⁸⁶ Јустин Поповић, „Писмо 121 [Атанасију Јевтићу од 21. 3. 1969]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, 253–255: 255.

⁸⁸⁷ Поповић, „Писмо 123 [Атанасију Јевтићу од 27. 5. 1968]“, 258.

⁸⁸⁸ Јустин Поповић, „Писмо 131 [Атанасију Јевтићу од 27. фебруара 1969]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, 272–273: 273.

и са Амфилохијем Радовићем коме или захваљују на послатом материјалу, нпр. чланку грчког архимандрита Илије Мастројанопулоса написаном као одговор на „дијалог љубави“ патријарха Атинагоре,⁸⁸⁹ или пак коментарише одређене екуменске догађаје, као чињеницу да је митрополит града Елефтеруполеоса Амвросије престао да помиње патријарха Атинагору,⁸⁹⁰ или несторијанство „међуцрквеног екуменизма“ митрополита халкидонског Мелитона.⁸⁹¹ Нарочито је важно истаћи да Јустин у једном од писама Радовићу из 1970. године износи да Грчка православна црква, која је по њему „једина у слободи“, има највећу одговорност „да позове све помесне цркве на саборни и саборски отпор јудинским издајствима двојице безумних патријараха“, патријарха цариградског Атинагоре и патријарха московског Алексеја.⁸⁹² Могло би се рећи да је било неколико личних елемената који су утицали да Јустин одлучи да напише књигу или чланак о екуменизму. То је најпре поменута молба старца Никанора Хиландарца из 1967. да напише такво дело, затим одбијање издавачке куће „Хердер“ да се његова критика Другог ватиканског концила уврсти у зборник о православној рецепцији овог сабора на немачком језику, стално извештавање његове духовне деце о екуменским догађајима и објављеној литератури у вези са екуменизмом, затим Јустинова представка СА Синоду СПЦ као одговор на анонимну дописницу и на крају писмо младих грчких и српских теолога из Атине послато на адресу еминентних православних теолога, Георгија Флоровског, Думитруа Станолоја и самог Јустина, са молбом да се изјасне о екуменској политици Православне цркве и екуменизму самом.⁸⁹³

⁸⁸⁹ Поповић, „Писмо 70 [Амфилохију Радовићу од 8. 8. 1969]“, 173.

⁸⁹⁰ Јустин Поповић, „Писмо 75 [Амфилохију Радовићу од 16. 4. 1970]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма II*, 184–185: 185.

⁸⁹¹ Јустин Поповић, „Писмо 78 [Амфилохију Радовићу од 10. 6. 1970]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма II*, 190–191: 191.

⁸⁹² Поповић, „Писмо 75 [Амфилохију Радовићу од 16. 4. 1970]“, 185.

⁸⁹³ Копија писма на грчком језику (без датума) које између осталих потписују и Амфилохије Радовић и Артемије Радосављевић налази се у Архиви Георгија Флоровског у Принстону (кутија 20, фасцикла 9). Видети: Georges Florovsky Papers, C0586, Manuscripts Division, Department of Rare Books and Special Collections, Princeton University Library. Јустин помиње то писмо у својим писмима Атанасију Јевтићу од 29. 6. 1971. године (у:

Амфилохије је то „саборно“ писмо грчких и српских богослова послао и самом Јустину, замоливши га лично да напише чланак или књигу о екуменизму.⁸⁹⁴ Иако је Јустин у то време радио на трећем тому своје *Доїмайїке*, он се прихватио тог посла и замолио и Амфилохија Радовића и Атанасија Јевтића да му пошаљу приручник о екуменизму на било ком језику, са информацијама о стварностима, принципима, тенденцијама и намерама екуменизма.⁸⁹⁵ О другим детаљима о настанку Јустиновог дела о екуменизму биће речи у оквиру тумачења стуктуре и научног доприноса књиге *Православна Црква и екуменизам*.

3.4.1. Православна Црква и екуменизам – структура и научни допринос

Дуги низ година је књига *Православна Црква и екуменизам* узимана као једини и изразити Јустинов став према екуменизму. Као што сам Јустин каже у предговору овом делу, да бисмо разумели шта „је екуменизам у свом корену и пракорену, у својој суштини и прасуштини, у својим стварностима и тежњама, најбоље ће се видети, ако га огледамо у огледалу Једине Истините Цркве Христове“.⁸⁹⁶ На основу тога књига је подељена на два дела: први део излаже православно учење о Цркви, а други се бави темом екуменизма. Међутим, сваки иоле бољи познавалац Јустиновог дела може се изненадити садржајем ове књиге. Оно што изненађује је да је она у великој мери заснована на претходним Јустиновим списима, писаним за друга издања и са другачијом сврхом, на шта већ указује Атанасије Јевтић. Иако је ова књига донекле и могла да служи као значајан увид у Јустинову еклесиологију, она је то престала издањем трећег тома његове *Православне философије Исїйине тј. Доїмайїке*, посвећене

Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, писмо 145, 292–293) и Амфилохију Радовићу од 29. 6. 1971. године (у: Преподобни Отац Јустин, *Писма II*, писмо 86, 209).

⁸⁹⁴ Поповић, „Писмо 86 [Амфилохију Радовићу од 29. 6. 1971. године]“, 209.

⁸⁹⁵ Поповић, „Писмо 145 [Атанасију Јевтићу од 29. 6. 1971. године]“, 292; Поповић, „Писмо 86 [Амфилохију Радовићу од 29. 6. 1971. године]“, 209.

⁸⁹⁶ Јустин Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, ²1995, 9.

искључиво учењу о Цркви.⁸⁹⁷ Простим упоређењем садржаја трећег тома *Доїмайїке* са садржајем дела „Православног учења о Цркви“ може се приметити да поглавља из првог дела *Православне Цркве и екуменизма* одговарају главним поглављима из треће *Доїмайїке* (Учење о Цркви, Својства Цркве, Педесетница, Благодат односно Благодатна заједница, са потпоглављима о Светим тајнама и Светим врлинама, црквеном јерархијом и црквеним празницима, и на крају о Богу, односно Богочовеку као судији). Тачно се може видети да првих неколико поглавља, до последњег поглавља о Богу судији, представљају изводе из материјала за трећи том *Доїмайїке*. Површно упоређивање садржине показује *ad verbatim* преношење не само појединих пасуса, већ читавих страница. Тако, после неколико уводних пасуса у дело *Православна Црква и екуменизам*, у поглављу „Православно учење о Цркви“, могу се наћи делови из првог потпоглавље треће *Доїмайїке* „Благовест у Цркви и живот у њој“, и при крају кратки исечци из потпоглавља „Саборност Цркве“, али и делови из Јустинових тумачења посланица Светог апостола Павла (Фил. 2, 4, Еф. 4,1 6; 5, 26–27), који су такође служили за писање трећег тома *Доїмайїке*. Такође поглавље „Својства Цркве“ у делу *Православна Црква и екуменизам* представља *ad verbatim* пренете деонице из истоименог поглавље треће *Доїмайїке*, уз изостављање неких делова, и незнатне измене у тексту. Поглавље „Педесетница“ је такође идентично деловима текста из поглавља „Црква – непрекидна Педесетница“. Наредно поглавље књиге *Православна Црква и екуменизам*, „Благодат“, одговара у потпуности почетним пасусима поглавља „Црква – Благодатна заједница“ (и потпоглавља „Благодат“) трећег тома *Доїмайїке*. Поглавље „Свете Тајне“ такође сачињавају каснији делови потпоглавља „Свете Тајне“ (унутар потпоглавља „Црква – Благодатна заједница“) трећег тома *Доїмайїке*. Три од седам Светих тајни (крштење, миропомазање и евхаристија) које су овде изложене дословно су пренети делови *Доїмайїке*. Такође, поглавље „Свете Врлине“ састоји се од почетних делова истоименог потпоглавља у *Доїмайїци*. Наредно поглавље, „Црквена

⁸⁹⁷ Јевтић, „Белешка уз *Зайисе* Оца Јустина“, 33, н. 30.

јерархија“, такође је идентично почетним деловима истоименог потпоглавља у *Доимайици*, што може да се каже и за поглавље „Црквено богослужење и празници“. Последње поглавље дела *Православна Црква и екуменизам* „О Богу – судији“ које одговара трећем и последњем поглављу *Доимайике*, „Богочовек као судија“, међутим не представља преузети материјал из *Доимайике*, и највероватније је оно једино писано за ту сврху. Може се, на основу изнетих чињеница, такође закључити да је у време издавања дела *Православна Црква и екуменизам* Јустин радио, у оквиру трећег тома своје *Доимайике*, на поглављу о Богу као судији. Што се тиче тог самог поглавља, постојала је дилема да ли оно треба ући у књигу о екуменизму или не. Тако, у свом писму Амфилохију Радовићу од 30. октобра 1973. године, који је тада на Светој Гори радио на преводу Јустинове књиге о екуменизму, Јустин пише да је Атанасије Јевтић мишљења да то поглавље треба изоставити, док би за Јустина без тог поглавља први део књиге био „грађевина без крова“.⁸⁹⁸ Један од могућих разлога двоумљења је – што није постојао материјал из трећег тома *Доимайике* који би служио као предлог за то поглавље, а журило се да се књига што пре објави на грчком, да би се, према заједничком мишљењу, донекле супротставила „пожару анти-православног екуменизма“.⁸⁹⁹

Свакако први део књиге *Православна Црква и екуменизам*, посвећен Цркви, треба сматрати значајним, јер доноси, иако скраћено, врло веродостојно Јустиново учење о Православној цркви. Међутим, после објављивања трећег тома *Доимайике* 1978. године, у којем се на више од 700 страница излаже оно што је овде изнето на седамдесетак (друго издање), књига *Православна Црква и екуменизам* се чини потпуно превазиђеном у погледу Јустинове еклесиологије. Она остаје, као што сам Јустин каже, учење о Православној цркви изнето у „најглавнијим и најкраћим потезима“, те може служити као скраћена верзија његове детаљно развијене еклесиологије у трећој *Доимайици*.

⁸⁹⁸ Јустин Поповић, „Писмо 98 [Амфилохију Радовићу од 30. 10. 1973]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма II*, 234–235: 235.

⁸⁹⁹ Поповић, „Писмо 98 [Амфилохију Радовићу од 30. 10. 1973]“, 235.

Да ли нам онда други део дела *Православна Црква и екуменизам*, посвећен теми екуменизма, може дати одговоре на питање шта је екуменизам? Опет, само летимичним погледом на садржај овог дела може се приметити сличност са садржајем Јустинове књиге *Светосавље као философија живота* из 1953. године. И упоређивање садржине нас наводи на исти закључак. У уводној речи дужине пола странице под насловом Екуменизам, Јустин ниједном речју не помиње екуменизам, већ понајвише хуманизам, објашњавајући да ће надаље пратити човека „на главним путевима његових главних хуманизам⁹⁰⁰“.

Прво поглавље насловљено „Хуманистички и Богочовечански прогрес“ је *ad verbatim* пренет део из поглавља „Светосавска философија прогреса“. Делови овог поглавља се такође могу наћи у Јустиновом међуратном спису „Прогрес у воденици смрти“, касније објављеном у *Философским урвинама*. Поглавље „Хуманистичка и богочовечанска култура“ је такође део поглавља „Светосавска философије културе“, односно међуратног списка „На вододелници култура“. Често се придев „светосавски“ који се јавља у претходним списима овде замењује придевом „Богочовечански“, „православни“ или „еванђелски“. Наредно поглавље, „Хуманистичко и Богочовечанско друштво“, представља опет буквално пренете делове у истом поретку из поглавља „Светосавска философија друштва“. Неколико страница у самом поглављу су из Јустиновог приступног предавања на Богословском факултету у Београду из јануара 1935. године „О суштини православне аксиологије и карактерологије“ које је ушло у „Светосавску философију друштва“ али и као посебан спис насловљен „Врховна вредност и непогрешиво мерило“ у књизи *Философске урвине*. Међутим, неколико последњих страница у овом поглављу представљају новији материјал. То се може видети и по Јустиновом осврту на Други ватикански концил (1962–1965).⁹⁰¹ У последњој реченици овог поглавља, после оштрих критика на рачун европског

⁹⁰⁰ Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 77.

⁹⁰¹ Могуће је да је овај материјал заправо из чланка писаног 1967. године за зборник о православној рецепцији Другог ватиканског концила на немачком језику који је касније одбила издавачка кућа „Хердер“ да буде уврштен у зборник.

хуманизма, Јустин каже: „Ово није суд над Европом, већ од свег срца молитвени призив на јединствени пут спасења“.⁹⁰²

Следеће поглавље, „Хуманистичка и Богочовечанска про-света“ је поново повратак на стари већ објављени материјал и изворно преношење поглавља „Светосавска философија про-свете“ уз изостављање делова о Светом Сави или Доситеју Обрадовићу, односно осталим знаменитим личностима српске историје.

Чак и поглавље „Хуманистички екуменизам“ у делу пред-ставља одломке из списка епископа Николаја Велимировића. У грчком издању овог Јустиновог дела се наводи да је овде реч о списима насталим током владичиног боравка у концентраци-оном логору Дахау,⁹⁰³ док Атанасије Јевтић наводи да се ради о Николајевим беседама.⁹⁰⁴ У писму Атанасију Јевтићу од 3. марта 1972. године Јустин тврди да му је драго што је наишао на руко-писне беседа владике Николаја, које су само потврдиле његов суд о папистичко-протестантској Европи, те је зато и одлучио да их укључи у своју књигу.⁹⁰⁵ Истовремено, Јустин додаје да није добио дозволу од чика-Јове да спомене рукопис и његов наслов.⁹⁰⁶ Могло би се претпоставити да је поменути чика-Јова заправо Јустинов надлежни епископ шабачко-ваљевски Јован Велимировић, сестрић владике Николаја и истовремено власник Николајевих беседа у које је Јустин имао увид. Остаје наравно питање о којим се беседама ради, јер је мало вероватно да су оне настале током Николајевог боравка у конц-логору Дахау.

Упоређивањем делова пренетих у *Православној Цркви и екуменизму* са Николајевим делом *Кроз њамнички ѝрозор: ѝо-руке српском народу из лоѝора Дахау*, наводно насталог током

⁹⁰² Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 103.

⁹⁰³ Αρχ. Ιουστίνου Πόλοβιτς, *Ορθόδοξος Εκκλησία και Οικουμενισμός*, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις „Ορθόδοξος Κυψέλη“, 1974, σελ. 234.

⁹⁰⁴ Свети Ава Јустин, *Зайиси о екуменизму*, 30. Према Атанасију Јевтићу, одломак из беседе владике Николаја налази на следећим страницама дела *Православна Црква и екуменизам*: 197–215 (прво издање), односно 128–140 (друго издање).

⁹⁰⁵ Јустин Поповић, „Писмо 146 [Атанасију Јевтићу од 3. 3. 1972]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, 295–296: 295.

⁹⁰⁶ Поповић, „Писмо 146 [Атанасију Јевтићу од 3. 3. 1972]“, 295.

владичиног заточеништва у овом логору,⁹⁰⁷ може се видети да су то делови поглавља 12, 16, 18, 25, 27, 30, 32, 35, 40, 42, 44 дела *Кроз ѿамнички ѿрозор*. Уколико би се из поглавља „Хуманистички екуменизам“ одузело све оно што је приписано владици Николају, остаје да је Јустин написао не више од пет страница.

Имајући све ово у виду, могло би се закључити да материјал написан на саму тему екуменизма у Јустиновом позном период чини не више од двадесетак страница, у које улазе поглавље „Човек или Богочовек“, краћи део поглавља „Хуманистички екуменизам“, и закључак „Излазак из свих безизлаза“. Међутим, ни текст за претпоследње поглавље, „Човек или Богочовек“, није писан за ову књигу, већ је као чланак „О ’непогрешивости’ европског човека“ написан неколико година раније и објављен на српском језику у *Американском Србобрану*, часопису српске дијаспоре у Питсбургу (САД), у мају 1969. године. Исте године овај чланак је објављен на грчком језику, заједно са неким ранијим чланцима у књизи *Човек и Богочовек. Сѿудије о ѿправославној ѿеолоѿији* у Атини. Док се оригинални чланак „О ’непогрешивости’ европског човека“ састоји од дванаест тачака или делова, поглавље „Човек или Богочовек“ има само првих десет. Према томе, новонаписани материјал на саму тему екуменизма драстично пада на нешто више од десет страница које укључују: општи увод „Православна црква и екуменизам“ (1 страница), увод у други део под насловом „Екуменизам“ (пола странице), последњи део поглавља „Хуманистичко и Богочовечанско друштво“ (3 странице), почетак поглавља „Хуманистички екуменизам“ (5 страница) и коначно закључак под насловом „Излазак из свих безизлаза“ (2 странице од којих је цела једна страна цитат из аката Седмог васељенског сабора).

На питање зашто се Јустин одлучује да уместо новог, за ту сврху писаног материјала, посегне за списима писаним и до четири деценије раније може као одговор послужити оно што пише у писму Атанасију Јевтићу:

⁹⁰⁷ Разлози који доводе у сумњу тврдњу да је књига *Кроз ѿамнички ѿрозор* аутентично дело владике Николаја, као и да је настало током његовог боравка у логору Дахау изнети су у: Vladimir Cvetković, 'The Freedom from Passions and the Freedom for All: St Nikolai Velimirović on Democracy', *Nicholai Studies* 1 (2021), 53–80.

„Књижницу’ о Екуменизму заврших пре неки дан. Сада се прекуцава. Нисам могао да избегнем опширност. Имао сам у виду европско гордоумље. Зато сам силазио у његово демонско подземље, где су му главни црни извори. То сам урадио зато што Европу издавна осећам и знам као такву. У њој скоро потпуно одсуствује осећање греховности и еванђелске одговорности. А света је и свеистинита апостолско-светоотачка православна истина ’Самоосуда је почетак спасења’. Европи од свег срца молитвено желим да ту истину што пре осети и доживи, и тако васкрсне себе из свих својих гробова.“⁹⁰⁸

Критика екуменизма за Јустина није ништа више од критике хуманизма, јер екуменизам је за њега последњи изданак и последња фаза европског хуманизма у којој се човечанство уједињује религијски, али на секуларним и хуманистичким основама.

3.4.2. Православна Црква и екуменизам – сврха и намена

Могло би се даље поставити питање сврхе издавања овог дела, као и питање саме његове структуре. У великој мери последња поглавља овог дела, али и Јустинове представке упућене СА Синоду СПЦ, нарочито оне од 27. јануара 1971. и 26. новембра 1974. године, могу дати одговор на ово питање. Књига је, као што се може видети из њеног другог дела, односно из за ту прилику написаних редова, крајње критична према екуменизму, било да је он виђен као „дијалог љубави“ православних са римокатолицима, било као институционално учешће помесних Православних цркава у ССЦ. Као и низ Јустинових представки СА Синоду СПЦ, књига представља својеврсну критику учешћа православних у екуменским организацијама. За разлику од представки које су упућене СА Синоду за СА Сабор СПЦ, и чији пријем је био често ограничен било на црквену владу, било на епископат СПЦ, књига је имала много ширу рецепцију.

Оно што Јустин критикује није неки неодређени генерички појам екуменизма који изражава тежњу свих хришћана ка зближавању, сарадњи, помирењу и јединству кроз богословски

⁹⁰⁸ Поповић, „Писмо 146 [Атанасију Јевтићу од 3. 3. 1972]“, 295.

дијалог, јер је он врло јасан у свом становишту да су „православни богослови дужни ићи на богословске дијалогe у Истини и о Истини“.⁹⁰⁹ Такође, не постоји ниједан документ у којем се Јустин критички осврће на екуменски дијалог православних са протестантима у оквиру ССЦ пре средине 1960-их, до када је богословски ауторитет Георгија Флоровског стајао иза свих изјава (декларација) православних на генералним скупштинама ССЦ у Амстердаму (1948), Еванстону (1954) и Њу Делхију (1961). Проблем настаје на Четвртој конференцији Комисије за веру и поредак, одржаној у Монтреалу 1963. године, када ССЦ престаје да буде форум за богословски дијалог, већ надцрквени организам, будући да су му признати атрибути саборности и апостолности.⁹¹⁰ Већ следећа Генерална скупштина одржана 1968. године у Упсали је, према речима Флоровског, више личила не скупштину Уједињених нација на којој се решавају шири друштвени проблеми, него на форум за богословски дијалог.⁹¹¹ Поред тога, представници Православних цркава на даљим конференцијама и скуповима ССЦ су често били архијереји који су на своје позиције изабрани уз помоћ совјетске тајне службе КГБ и њој су служили, попут патријарха московског Алексеја I и митрополита лењинградског Никодима, иначе копредседника ССЦ, чији је циљ био да скрену пажњу са прогона цркава у Совјетском савезу.⁹¹² Богословски дијалог Православне са Римокатоличком црквом опструисао је архиепископ Јаков још од заседања Централног комитета ССЦ на Родосу 1959. године, а врхунац је достигао под патријархом цариградским Атинагором. На то указује и позната изјава патријарха Атинагоре папи Павлу VI током једног од њихових сусрета да треба богослове оставити на неком острву да дебатују међу собом, а да две цркве наставе са екуменским приближавањем.⁹¹³ Према томе, Јустинова критика екуменизма је критика једног његовог облика

⁹⁰⁹ Поповић, „Одговор Св. Синоду о ’заједничкој молитви’“, 652.

⁹¹⁰ Baker and Danckaert, ‘Georges Florovsky’, 214.

⁹¹¹ Nicoloff and Yuszczuk, ‘Interview with Georges Florovsky’, 10.

⁹¹² Andrew and Mitrokhin, *The Sword and the Shield*, 487–488.

⁹¹³ Pope Francis, ‘In-Flight Press Conference of His Holiness Pope Francis From Istanbul To Rome’ (28–30 November 2014). <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/>

који карактерише не богословски дијалог, већ пристанак да се договори граде на политичким концесијама и начелна сагласност по одређеним друштвеним питањима. То би се могло назвати дијагнозом стања православних цркава у екуменском дијалогу, а питање је – шта би могла бити терапија?

Према Јустину, православне цркве, односно патријаршије у комунистичком свету контролисала је власт, и глас многобројних хришћана се није могао тамо чути, а древне патријаршије истока, укључујући и Цариградску, због малог броја преосталих православних хришћана у тим деловима света, нису имале црквену пуноћу. Зато су једине две здраве снаге, сматра Јустин, које су се могле супротставити том тренду – православна теолошка дијаспора и Грчка православна црква. Пошто су представници богословске дијаспоре попут Флоровског, Шмемана или Мајендорфа све чешће спречавани да учествују у екуменским скуповима, Јустин се на наговор својих духовних чеда у Атини, окреће Грчкој православној цркви. Грчка црква је била за Јустина једина која је слободна и способна да се супротстави „самоубилачки површној и издајнички неозбиљној“⁹¹⁴ екуменској делатности патријарха Атинагоре⁹¹⁵ (који иначе умире 7. јуна 1972. године, само неколико месеци по завршетку књиге).⁹¹⁶ Књигу *Православна Црква и екуменизам* објавио је на грчком језику (и на српском са кога је преведена) у Солуну, српски манастир Хиландар на Светој Гори 1974. године. Можда је смрт патријарха Атинагоре донекле и утицала да се рад не преводу књиге успори, јер његовом смрћу нестао је главни носилац те политике, али не и прекине, јер је и даље постојала опасност да ће Атинагорин наследник на царигардском трону, патријарх Димитрије Пападопулос, наставити стопама свог претходника.

Књига је упућена грчком црквеној јавности. Иако у свом првом делу садржи изводе из трећег тома *Дојмайишке*, књига није

november/documents/papa-francesco_20141130_turchia-conferenza-stampa.html (приступљено 7. 4. 2021).

⁹¹⁴ Поповић, „Одговор на Анонимну дописницу“, 633.

⁹¹⁵ Поповић, „Писмо 75 [Амфилохију Радовићу од 16. 4. 1970]“, 185.

⁹¹⁶ Књига је завршена почетком марта 1972. године. Види: Поповић, „Писмо 146 [Атанасију Јевтићу од 3. 3. 1972]“, 295.

академска, или богословска у ужем смислу те речи. Може се видети по стилу и аргументацији да она није намењена ужем кругу професионалних теолога, јер не задовољава академске критеријуме. Она је, нарочито у другом, полемичном делу, намењена широј црквеној јавности. То се може видети по фигурама и језику које Јустин користи, као нпр. прављење опозиције између Бога и ђавола (као „бога овога света“ сходно 2. Кор. 4, 4), који су главни гносеолошки чиниоци у философији по Богочовеку и њој супротстављеној философији по човеку.⁹¹⁷

Јустин уместо свог познатог филигранског богословског језика овде слика у грубим потезима, свдећи сопствени колоритни појмовник на црно-белу палету. Тако нпр. суптилност са којом у *Философским урвинама* или *Светиосављу као философији животи*а прилази модерној космологији и научним резултатима Макса Планка, Алберта Ајнштајна, Едвина Хабла и Вернера Хајзенберга, синтетишући науку са религијом,⁹¹⁸ у делу *Православна Црква и екуменизам* прераста у радикализам којим он нпр. супротставља вечног Бога и бесмртну душу Ајнштајновој теорији релативитета, сада представљеној као завршна и збирна резултанта европског хуманизма.⁹¹⁹ Управо Јустинови ставови изнети на овако радикалан начин и одвлаче пажњу читаоцима и тумачима овог дела, што их онемогућава да крену даље и запитају се о историјској позадини и пишчевим мотивима као контексту у којем је књига настала. Директна последица таквог читања без интереса за контекст је да читаоци и тумачи или партизански устају у одбрану у књизи изнетих ставова поистовећујући се са њима, или се пак идеолошки дистанцирају од њих, устајући у одбрану хуманизма и просветитељства као модерних тековина Европе.⁹²⁰

Самим декларативним опредељењем читаоца за Богочовека и против њему супротстављене хуманистичке Европе, или

⁹¹⁷ Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 116.

⁹¹⁸ Лубардић, *Јустиниј Фелијски и Епиплеска*, 73.

⁹¹⁹ Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 85.

⁹²⁰ Пример скорије критике овог Јустиновог дела са хуманистичких и просветитељских позиција је у: Ivan Colović, „Justinovac na I.“, *Peščanik* 5. 4. 2021: <https://pescanik.net/justinovac-na-i/> (приступљено 7. 4. 2021).

обрнуто, за хуманистичку Европу и против Православне цркве, остварен је циљ писања овог дела, а то је да се идентитетске заједнице учврсте у својим вредностима. Претпоставка Јустина и његових ученика да ће грчка црквена јавност устати против овакве врсте екуменизма који, сматрају они, инструментализује Православну цркву зарад хуманистичких и секуларних циљева њених поглавара, показала се тачном.

Без обзира што сам садржај књиге у већини случајева представља претходно објављене или необјављене списе писане са другом сврхом, он ипак успешно преноси Јустинову критику екуменизма као изданка европског хуманизма. Међутим, сама чињеница да Јустин скоро ништа ново није написао за ово издање, и да је то више био приређивачки и преводилачки рад његових ученика, Атанасија Јевтића и Амфилохија Радовића, говори да су можда преводиоци били заинтересованији да се богословски ауторитет Јустина Поповића, као и поштовање које је он уживао у грчким црквеним и теолошким круговима, искористи за преиспитивање политике према екуменизму. Обојица су годинама показивали велико интересовање за питање екуменизма. Низ њихових овде цитираних писама Јустину, али и другим православним теолозима, попут Георгија Флоровског и Думитруа Станилоја говоре томе у прилог.⁹²¹ Јустин је раду на овом делу посветио нешто мање од три месеца и то од краја новембра 1971.⁹²² до краја фебруара 1972. године,⁹²³ журећи да се врати свом раду на *До̄ма̄йшици*. У том тромесечном периоду је

⁹²¹ Писмо Атанасија Јевтића Георгију Флоровском писано на Педесетницу 1971. године (кутија 12, фасцикла 13), као и писмо Амфилохија Радовића и Артемија Радосављевића Флоровском (без датума, кутија 20, фасцикла 9). Атанасије Јевтић помиње у истом писму да се он већ обраћао Думитруу Станилоју по питању екуменизма. Писма се налазе у Архиви Георгија Флоровског (Georges Florovsky Papers), C0586, Manuscripts Division, Department of Rare Books and Special Collections, Princeton University Library.

⁹²² Види: Јустин Поповић, „Писмо 88 [Амфилохију Радовићу од 13. II. 1971]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма II*, 212. У овом писму Јустин обавештава Амфилохија да о екуменизму још није почео писати, јер ужурбано ради на *Жийијима Свейих*, и да планира да се након тога прихвати писања о екуменизму.

⁹²³ Види: Поповић, „Писмо 146 [Атанасију Јевтићу од 3. марта 1972]“, 295. Овде Јустин извештава Атанасија да је „књижицу“ о екуменизму завршио пре неки дан.

саставио текст од 113 куцаних страница,⁹²⁴ чија су два примерка послата 13. марта 1972. године јеромонаху Атанасију Јевтићу у Париз, и јеромонасима Амфилохију, Артемију и Иринеју у Атину. Атанасије Јевтић је у то време био још у Паризу, где је на Академији Светог Сергија радио као предавач, да би се у лето 1972. године вратио у Југославију и од октобра исте године почео да ради као доцент на Богословском факултету СПЦ у Београду. Амфилохије Радовић је до пролећа 1973. године био у Атини, где је радио на свом докторату, да би после тога прешао на Свету Гору, где је остао наредних годину дана. Постоје најмање два разлога зашто је ову књигу 1974. године издао српски светогорски манастир Хиландар. Први је свакако боравак Амфилохија на Светој Гори, те могућност да са манастиром Хиландар конкретно договори штампање књиге на грчком и српском језику, а други је ранији позив старца Никанора Хиландарца Јустину да напише књигу против екуменизма са жељом да се она објави управо у манастиру Хиландар.⁹²⁵ У крајњој линији, и саме речи Атанасија Јевтића да је дело склопљено на брзину од још недовршених рукописа,⁹²⁶ указују да је књига била више пројекат Јустинових ученика, него самог Јустина. Томе иде у прилог и Јустинова молба Атанасију Јевтићу да он и његова атинска браћа рукопис књиге критички читају и цене, те да додају и одузимају шта мисле да треба, уз констатацију да ће им због опширности рукописа превођење са српског на грчки одузети доста времена.⁹²⁷ На крају Јустин додаје да ће, и ако не буде дошло до превођења књиге на грчки, то бити мање бриге и муке за његова духовна чеда, што показује да се он на само писање ове књиге одлучио више по молби својих ученика, него што је то био његов наум. Сама структура књиге и избор текстова су били Јустинови, о чему сведочи његов познати метод просуђи-

⁹²⁴ Јустин Поповић, „Писмо 92 [Амфилохију Радовићу од 13. 11. 1972]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма II*, 220.

⁹²⁵ Поповић, „Писмо 114 [Атанасију Јевтићу од 20. августа 1968]“, 239–240.

⁹²⁶ Јевтић, „Православље и екуменизам“, у: Ђаковац (прир.), *Православље и екуменизам*, 204, нота 12; Јевтић, „Белешка уз *Зайисе* Оца Јустина“, у: Свети Ава Јустин, *Зайиси о екуменизму*, 33, нота 30.

⁹²⁷ Поповић, „Писмо 146 [Атанасију Јевтићу од 3. марта 1972]“, 295.

вања свих делатности хришћана на основу мера утврђених у вековном искуству Цркве.

Први део, намењен учењу о Цркви, служи као модел или критеријум на основу којег може да се процени ваљаност корак у екуменском дијалогу. Тек урањањем у искуство Цркве, њено биће и структуру, изграђује се критеријум за деловање ван њених граница, а границе једне, свете, саборне и апостолске Цркве уједно су и границе историјске Православне цркве која постоји на истоку. На тај начин Јустин црпи из искуства Цркве, не само као историјске заједнице, већ пре свега као Богочовечанског организма методе које треба да се примењују ван њених граница. Тако, духовне методе или историјска решења која нису изникла из благодати црквеног живота, за Јустина не могу да буду критеријуми руковођења. Упоређујући првенство које има Богочовек у Цркви са првенством које је човеку дато у папизму, протестантизму или европском хуманизму, или оприсутњеност Светих врлина у Цркви, и њен недостатак, посебно врлине покајања у Европи, Јустин директно супротставља особине Цркве карактеристикама западног хришћанства и хуманизма. Прва поглавља другог дела о екуменизму посебно служе тој сврси. Тако Јустин хуманистичком прогресу који се завршава смрћу, супротставља прогрес, кроз васкрсење, у животу вечном; хуманистичкој култури нихилизма, оличеној у борби за самодржање, богочовечанску културу саможртвовања и обожења; хуманистичком моделу друштва уроњеном у идолопоклонство, богочовечански модел друштва које роји нове светитеље; хуманистичкој просвети која је фабрика бездушних робота, богочовечанску просвету која освећује и просветљује. Иако су прва четири поглавља, о прогресу, култури, друштву и просвети, заснована на постојећем материјалу, она су, чини се, неопходна, јер кроз преглед европске културе од раног модерног периода до данас објашњавају изворе савременог екуменистичког покрета. На то указују и *Зайиси о екуменизму* који, у облику скице, упућују на раније Јустинове ставове о папизму, протестантизму и хуманизму.

3.4.3. Записи о екуменизму и Православна црква и екуменизам – упоредни преглед

Како бисмо разумели ставове изнете у последњим поглављима дела *Православна Црква и екуменизам*, неопходно је имати у виду Јустинове ставове изнете у поглављима о прогресу, култури, друштву и просвети, која нуде историјски преглед европске културе од раног модерног периода до наших дана. За разумевање Јустиновог историјског прегледа неколико последњих векова европске историје подједнако су важна прва четири поглавља другог дела књиге *Православна Црква и екуменизам*, као и његови *Зайиси*.

Већ је раније, приликом анализе Јустиновог приступног предавања на Универзитету у Београду, било речи о томе да Јустин посматра одређене дисконтинуитете у историји европске културе и цивилизације, те отпадање Европе и западног хришћанства од истинске Цркве везује за доношење папског догмата о непогрешивости.⁹²⁸ Тим догматом, према Јустину, папа протерује Богочовека на небо, а на његово место смешта себе као Христовог заменика (*Vicarius Christi*).⁹²⁹ Јустин такође сматра да протестантизам не почиње са Лутером, него са папом, јер је папизам најстарији протестантизам.⁹³⁰ Дионисије Склирис указује на два аспекта хришћанског посрнућа које настаје идентификацијом папе се Христом, односно папским преузимањем Христових прерогатова, од којих је један свакако непогрешивост.⁹³¹ Први аспект ове замене Христа папом је увођење затворене онтологије у хришћанство, којом се доводи у питање и екстатичност људске природе и њена отвореност за онострано. Други аспект затворености папизма је врста црквеног аријанизма, којим се Бог као спаситељ замењује створеним спаситељем, самим папом. Протестантизам, према Јустину, постаје ништа друго него генерално примењени папизам, јер темељ хришћанства не преноси

⁹²⁸ Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 98.

⁹²⁹ Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 99.

⁹³⁰ Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 98.

⁹³¹ Склирис, „Волим, дакле спознајем“, 300.

више са Богочовека на „непогрешивог“ папу, већ на сваког човека, не доводећи у питање затворену онтологију.

У наредном поглављу, „Хуманистичка и Богочовечанска просвета“, Јустин покушава да деконструише европску филозофску традицију. Као што је већ поменуто, ово поглавље се у потпуности састоји од одломака из „Светосавске филозофије просвете“ објављене у оквиру књиге *Светосавска филозофија животиња* 1953. године. Међутим, главне идеје овог поглавља већ су изложене у међуратном периоду, или чак раније. Већ у оксфордској тези о Достојевском, Јустин излаже идеју интегралног сазнања, које претпоставља процес стицања врлина вере и љубави насупрот владавини разума. У свом професорском раду „Гносеологија Светог Исака Сирина“ из 1927. године, Јустин излаже критику европских филозофских традиција, од емпиризма и рационализма, преко идеализма до феноменологије, напомињући да свака од тих филозофских традиција своди људско биће на само један његов сегмент и ствара непремостив јаз између људског бића и његове стварности и Истине. У овом поглављу Јустин блиско повезује европску религијску историју са развојем ране модерне филозофске традиције. Тако Јустин повлачи паралелу између римокатолицизма и протестантизма са једне, и политике Ватикана и ренесансе с друге стране. Јустин тврди да, као што је протестантизам био реакција на папизам, али у истом правцу обезбожења човека, тако је и ренесанса била одговор на ватиканизам, тј. вампирски схоластицизам у филозофији и људождерски језуитизам у етици. Циљ је био обновити европског човека хуманистичким духом старе Јеладе.⁹³² То је даље европску филозофску традицију водило у натурализам Русоа, сензуализам Лока, рационализам Декарта и Канта, волунтаризам Шопенхауера до нихилизма Ничеа и „смрти Бога“.⁹³³ Паралелно са тим је вера у Христа замењена вером у прогрес и научна открића, позитивизмом науке, материјализмом и осталим људским изумима. Јустин закључује ово поглавље веома суморном сликом европске будућности:

⁹³² Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 108.

⁹³³ Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 108–110.

„Пошто је убио Бога и душу у себи, европски човек већ неколико деценија врши постепено самоубиство. Јер самоубиство је неуклоњиви пратилац Богоубиства.“⁹³⁴

Иако је суморан поглед на Европу усвојио у међуратном периоду, Јустин га понавља четрдесетак година касније у *Зайисима о екуменизму*. Сматра да Европа са нихилизмом улази у своју последњу фазу:

„Папски = европски хуманизам изградили су Европски Вавилон: у коме је убијен Бог, и све Божанско. Остало, и траје – једино – људождерство. И самоубиство. Да: хуманизам један за другим и један са другим убијају себе, врше постепено самоубиство. Све се завршава једним идолом: нихилизмом. А нихилизам није ништа друго до сазрели – хуманизам.“⁹³⁵

За Јустина, нихилизам је створио новог европског човека, који је робот без Бога и без душе.⁹³⁶ Ово запажање понавља у *Зайисима о екуменизму*, тврдећи да је банкрот европског човека и његовог хришћанства очигледан у дезинтеграцији, атомизацији и разбијености европског човека и друштва.⁹³⁷ Међутим, Јустин чини корак даље, сматрајући људску атомизацију и разбијеност резултатом зла и ђавола. Тако, модерна европска историја није била обликована само друштвеним, политичким и религијским околностима, већ је била укључена и у космичку борбу између добра и зла. За Јустина је највеће могуће јединство откривено на једној страни у личности Богочовека, која уједињује божанску и људску природу, а са друге стране је атомизирано и разбијено биће, Сотона. Он тврди да је Сотона монада, ђаво, чије је постојање утемељено на закону идентитета $A=A$.⁹³⁸ Он поново повезује европску религијску и филозофску традицију са законом идентитета. Пратећи Павла Флоренског, Јустин сматра да је закон идентитета $A=A$, који дозвољава да се сопствени идентитет

⁹³⁴ Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, III.

⁹³⁵ Поповић, *Зайиси о екуменизму*, 14–15.

⁹³⁶ Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, III.

⁹³⁷ Поповић, *Зайиси о екуменизму*, 14–15.

⁹³⁸ Поповић, *Зайиси о екуменизму*, 16.

успостави на себи (ја=ја), потпуно празна шема самопотврђивања (метафизички егоизам), којим се постаје атом или монада.⁹³⁹ На епистемолошком нивоу, истина заснована на закону идентитета потпуно је у супротности са Истином схваћеном као Христос. Сама чињеница да је Богочовек постао човек, док истовремено остаје Бог, пориче закон идентитета.

У наредним поглављима, „Човек или Богочовек“ и „Хуманистички екуменизам“, Јустин прави прелаз са метафизичких предуслова савременог екуменизма, као што су папизам и хуманизам, на конкретни облик екуменизма с краја 1960-их година. Иако изгледа да у поглављу „Човек или Богочовек“ понавља своје претходно изречене ставове о папизму, он то чини у конкретном историјском контексту Другог ватиканског концила.

Као што је пре речено, поглавље „Човек или Богочовек“ је раније објављено као чланак „О 'непогрешивости' европског човека“, 1969. године. Овде Јустин у главним цртама рекапитулира свој став о човеку и Богочовеку, Европи, хуманизму, папству и догмату о папској непогрешивости. На крају поглавља осврће се на допринос Другог ватиканског сабора. Потврђујући неприкосновеност и неизменљивост папског догмата о непогрешивости, донетог на Првом ватиканском концилу, Други ватикански концил је за Јустина ренесанса свих европских хуманизама, а самим тим – ренесанса лешева.⁹⁴⁰ Поред дијагнозе коју успоставља, Јустин нуди и терапију, односно излаз, који се састоји у свесрдном и свепреображајном покајању пред Богочовеком.⁹⁴¹ Покајање води „познању Истине“ (2 Тим. 2, 25),⁹⁴² одмотавајући

⁹³⁹ Павел Флоренский, *Силоѝ и уѝтверждение Истинѝ*, Москва: Правда, 1990, Том 1, 25–26. Јустин Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, у: Преподобни отац Јустин, *Пуѝ Божѝознања* (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 8), Београд: Наследници оца Јустина и Манастир Ђелије 1999, 55. Богдан Лубардић, „Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића: историјат једне рецепције – прилог разумевању почетака 'неопатристичке синтезе' у српској теологији“, у: Богољуб Шијаковић (уред.), *Српска ѝеолоѝија у двадесетом веку – испрѝживачки ѝроблеми и резулѝиѝи*, књига 9, Београд: Православни богословски факултет, 2010, 66–165: 83.

⁹⁴⁰ Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 116.

⁹⁴¹ Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 121; *Зайиси о екуменизму*, 10, 15, 23.

⁹⁴² Поповић, *Зайиси о екуменизму*, 10.

негативни круг у који су Европа и хришћанство запали. То значи да покајање прати сазнање и осећање: а) да су хуманизам и хуманистичко хришћанство јерес, б) да треба „проповедати не себе“ (2. Кор. 4, 5) него Господа, в) да се тиме стиче Дух свети, који је увек у Богочовечанским а не хуманистичким категоријама, и на крају г) да се тиме реализује прави екуменизам, као саборност људи у име Христово и Христа са њима (Мт. 18, 20).⁹⁴³ Према томе, одбацивањем папског догмата о непогрешивости и покајањем пред Богочовеком ствара се могућност за истинско уједињење, истинску саборност и екуменизам у истинској Цркви.

Следеће поглавље дела *Православна Црква и екуменизам*, „Хуманистички екуменизам“, састоји се од два дела, првог у којем Јустин понавља своје претходне оцене папизма, протестантизма, екуменизма, међуопштења,⁹⁴⁴ и другог, који се, као што је речено, састоји од одломака из беседа епископа Николаја Велимировића, касније унетих у дело *Кроз њамнички њрозор*. Основна је претпоставка да је први део овог поглавља написан са намером да уђе у ову књигу. У почетним редовима, Јустин изједначава екуменизам са свејереси западних псеудохришћанстава. Патријарх цариградски Герман II (1222–1240) је по први пут назвао латинско хришћанство свејереси (*παραίρεσις*) током Четвртог крсташког рата и латинске окупације Цариграда.⁹⁴⁵ За Јустина, екуменизам је свејерес, јер у себи синтетише сва, за православне, јеретичка учења, почев од догмата о папској универзалној јурисдикцији односно првенству и о папској непогрешивости које Јустин спаја у један „јеретички“ сведогмат, до учења о *Filioque*, избацивања „епиклезе“, увођења тварне благодати, азима, чистилишта и других.⁹⁴⁶ Јустин овде понавља своје тврдње о римокатолицизму, протестантизму и Западу. Према томе, он тврди да је протестантизам доследно спровео папски радикални протестантизам, успостављањем хришћанства не

⁹⁴³ Поповић, *Зайиси о екуменизму*, 10.

⁹⁴⁴ Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 123; Поповић, *Зайиси о екуменизму*, 7.

⁹⁴⁵ Јевтић, „Православље и екуменизам“, у: Ђаковац (прир.), *Православље и екуменизам*, 201.

⁹⁴⁶ Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 123.

више на „непогрешивом“ папи у Риму, већ на бројним, непогрешивим у питањима вере, папама широм Европе. Јустин у извесном смислу подржава тврдњу Алексеја Хомјакова да су протестанти крипто-паписти, не само због тога што деле исту скупину питања са римокатолицима на које имају различите одговоре, већ и због заснивања свог хришћанског идентитета на хуманистичким категоријама.⁹⁴⁷ Стога, Јустин тврди да је хришћанство на Западу сведено на хуманизам, јер је прво Богочовек Христос замењен непогрешивим човеком у Риму, а затим и мноштвом непогрешивих људских бића широм Европе.

Јустин изједначава „дијалог љубави“ (синтагма која се обично примењује на екуменизам) са „дијалогом лажи“, у којем преговарачи свесно или несвесно лажу једни друге. Према Јустину, такав дијалог је потпуно супротан дијалогу у Истини, јер је под покровитељством „оца лажи“ – ђавола (Јн. 8, 44). У стилу својих раних радова из 1920-их о интегралном сазнању, Јустин закључује да сваки покушај да се раздвоје љубав и истина заправо указује на недостатак вере, јер вера подржава и љубав и истину.⁹⁴⁸

У остатку овог поглавља Јустин се дотиче два питања, питања подржавања јеретика у њиховим учењима и питања општења са јеретицима. У свом одговору на прво питање, ослања се на Максима Исповедника, који тврди да подржавање јеретика у њиховим лажним учењима није чин љубави, јер их води у пропаст. Слично томе, пратећи каноне светих апостола и учења Јована Дамаскина и Теодора Студита, Јустин се снажно противи општењу са јеретицима. За Јустина, у причешћу јеретика нема божанских елемената и није на спасење, већ на осуду, док православно причешће, које има спасилачку моћ, може се дати јеретицима тек након њиховог покајања.⁹⁴⁹

Кованицом „хуманистички екуменизам“ Јустин описује одређене тенденције у Римокатоличкој и Протестантској цркви, док

⁹⁴⁷ Alexei Khomiakov, 'Third letter to William Palmer, 28 November 1946', у: W. J. Birkbeck (ed.), *Russia and the English Church during the Last Fifty Years*. Vol. 1, *Containing a Correspondence between Mr. W. Palmer, Fellow of Magdalen College, Oxford, and M. Khomiakoff, 1844–1854*, London, 1895, 67.

⁹⁴⁸ Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 125.

⁹⁴⁹ Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 126–127.

на Православну цркву примењује појам Богочовечанског екуменизма. Упркос поистовећењу екуменизма са римокатоличким и протестантским хуманистичким пројектима усмереним ка хришћанском јединству, Јустин не одбацује сам израз „екуменизам“.⁹⁵⁰ Следећи методологију црквених отаца који су преображавали терминологију паганске филозофије у средства погодна да пренесу еванђеоску поруку, Јустин испуњава израз „екуменизам“ новим смислом и садржајем. Као што у Богочовеку или Теохуманизму проналази замену за хуманизам, тако и идеју западног екуменизма као хуманистичког пројекта замењује еванђелским и православним екуменизмом као Богочовечанским подухватом.

Разлике између синопсиса *Зайиси о екуменизму* и књиге *Православна Црква и екуменизам* се управо састоје у дефинисању појма Богочовечански екуменизам. Иако су замишљени да буду само нацрт за будућу књигу, *Зайиси о екуменизму* су веома богати рефлексима шта би екуменизам требало да буде.⁹⁵¹ Не улазећи у разлоге због којих Јустин у књизи *Православна црква и екуменизам* није развио своје идеје о Богочовечанском екуменизму изнесене у *Зайисима о екуменизму*, покушаћемо да укажемо на главне аспекте ове идеје.

3.5. Богочовечански екуменизам

Већ у првим редовима *Зайиса о екуменизму*, Јустин разрађује свој концепт екуменизма поистовећујући га са: 1) Богочовечношћу или логосношћу света, 2) саборношћу и јединством Цркве

⁹⁵⁰ Поповић, *Зайиси о екуменизму*, 3, н.1

⁹⁵¹ Атанасије Јевтић смешта писање овог синопсиса у септембар 1971. године, јер Јустин у писму Јевтићу од 16. 9. 1971. године пише да ће му послати чланак о екуменизму на коректуру када са њим буде готов (Види: Поповић, „Писмо 144 [Атанасију Јевтићу од 16. 9. 1971]“, 291), док у писму Амфилохију Радовићу, писаном два месеца касније, каже да о екуменизму још није почео писати (Види: Поповић, „Писмо 86 [Амфилохију Радовићу од 13. 11. 1971]“, 212. Вероватно треба правити овде разлику између екуменизма као апостолске, светоотачке, православне васељенскости (=саборности) и савременог схоластичко-рационалистичког екуменизма као авантуристичког акробатизма (види: Поповић, „Писмо 123 [Атанасију Јевтићу од 27. 5. 1969]“, 258).

Христове и 3) Светом Тројицом.⁹⁵² Пошто пуна разрада ових појмова, посебно појмова логосност и тријадични екуменизам, одсуствује из дела *Православна Црква и екуменизам*, у разумевању њихових одговарајућих значења, треба се ослонити на друге Јустинове списе.

3.5.1. Екуменизам као Богочовечност или логосност света

Јустин даје своју скицу у којој екуменизам поистовећује са Богочовечношћу, односно логосношћу:

„Екуменизам = логосност свега што је постало (Јн. 1, 3); ’живот’ = логосност (ст. 4); ’сваки човек = логосност (ст. 9); све и сви и сва = логосност (ст. 10, 11); ’благодат и Истина постадоше од Исуса Христа’ = Богочовека (ст. 17), ’постаде Богочовеком’ – *δία* (ст. π); отуда Богочовек и јесте ’Истина и Благодат’ (ст. м). Логосност = богочовечност. То и човек, али само као Богочовек. Човек екумениста само тиме (ст. 1б): само примањем од Богочовека логосности човек постаје саборан, екуменичан. У ствари: саборност у логосности, јединство Истине и Благодати, које све, и увек, од Бога Логоса, од Богочовека.“⁹⁵³

Према Јустину, појам Богочовечности је идентичан појму логосности, јер је Богочовек као Логос присутан у сваком поједином створеном бићу, од атома до васионе.⁹⁵⁴ Само Богочовек као Логос Божији даје логосност свету,⁹⁵⁵ јер логоси као предзамишљене Божије идеје и жеље о свету у суштини припадају Њему као Творцу. Као што смо рекли, у четвртном поглављу ове књиге Јустиново учење о логосности утемељено је у еванђелској теологији апостола Јована Богослова, као и у учењу о логосима твари Максима Исповедника. На основу Максимовог учења о

⁹⁵² Поповић, *Зайиси о екуменизму*, 3–6. Видети коментар Атанасија Јевтића у: *Зайиси о екуменизму*, 3, н. 3.

⁹⁵³ Поповић, *Зайиси о екуменизму*, 5.

⁹⁵⁴ Јустин Поповић, *Свјетосавље као философија животоа* (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 4), Београд: Наследници оца Јустина и манастир Ђелије код Ваљева, 2001, 189.

⁹⁵⁵ Поповић, *Зайиси о екуменизму*, 5.

логосима твари, Јустин формира свој поглед на логосност света, као на неку врсту личног призива бићима да своје испуњење остваре у јединству са Логосом Божијим. Већ је речено да се створена људска бића не могу у потпуности ујединити ни у апстрактној идеји човечанства коју заступају традиционални или модерни секуларни хуманизми, нити пак у идеји свеобухватне чулне природе коју заговарају савремени еколошки покрети. Савршено јединство људских бића је могуће, као што учи Јустин, једино њиховим уједињењем са Богочовеком и усидравањем центра њихових бића у Њему. Стога он тврди да је „циљ богочовечанске, православне културе [да] преобрази не само човека и човечанство, већ кроз њих и сву природу“.⁹⁵⁶

Према Јустину, и Максиму у крајњој линији, појединачна људска бића се, пратећи своје природне логосе, приближавају другим бићима, откривајући да са њима деле заједничку људску природу, затим чулну природу, способност расуђивања и тварност. Све ове категорије су различите станице на којима се појединачна људска бића уједињују: а) међу собом у заједничком логосу људске природе, б) са осталим чулним светом у заједничком логосу чулне природе, в) са небеским силама у заједничком логосу моћи расуђивања и г) са целокупном творевином у заједничком и најопштијем логосу бића. Тек на крају овог пута се остварује најсавршеније јединство зарад којег и постоји све и које даје сврху свим претходним уједињењима, а то је јединство са оваплоћеним Логосом Божијим, односно Богочовеком.

Јустин тврди да је испуњење личног призива сваком људском бићу могуће само кроз Цркву, јер се оригинална логосност света, поремећена падом, може обновити само унутар Цркве.⁹⁵⁷ За Јустина Црква као тело Логоса има задатак да сведочи о разлогу (логосу) стварања света, не само у његовој општости, већ и у његовој посебности. Тако, свако створено биће има свој посебан логос, стављен у суштину свих твари при стварању, који представља божанску вољу о коначној судбини овог бића, и

⁹⁵⁶ Поповић, „На вододелници култура“, у: Јустин Поповић, *Философске урвине*, Београд 1987, 174–189: 180; Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 88.

⁹⁵⁷ Поповић, *Дојмайшка* III, 48.

тајанствено делује у сваком бићу.⁹⁵⁸ Јустин наглашава да је процес ологошења, односно разумевања свог властитог разлога (логоса) и сврхе постојања такође и процес стицања „осећања и сазнања свејединства свих твари, свих бића и свих светова, и њиховој свециљности, свецелисходности, свелогичности“.⁹⁵⁹ Јустин описује свејединство као саборност у логосности.⁹⁶⁰ Смисао логосне саборности или логосног свејединства свега створеног прати сазнање о централном месту Богочовека као „највећој вредности у свим световима“.

Јустин потврђује суштинску улогу људских бића у саборнизовању, односно екуменизовању целокупне творевине, тврдећи да је Богочовек својим оваплоћењем уздигао људска бића у врховна бића у свим световима, пошто је људско путовање ка обожењу много дуже него код анђела, серафима и херувима. Према Јустину, на путу ка свом обожењу, остварујући сопствени логос, свако појединачно људско биће се, као што је речено, уједињује са другим људским бићима, са целокупном чулном природом, са анђеоским редовима и на крају са Богочовеком Христом. Цео овај процес се дешава у Цркви и тиме се односи се на другу дефиницију Богочовечанског екуменизма у Јустиновој типологији, наиме на саборност и јединство Цркве.

3.5.2. Екуменизам као саборност и јединство Цркве Христове

Јустин прихвата појам саборност, који се изводи из придева „саборни“, који опет описује саборну природу Цркве, указујући на органско јединство и повезаност њених чланова. Као што је речено у претходном поглављу, Јустин везује овај оригинално руски појам за једну другу руску идеју, идеју „свејединства“ коју промишља на основу светоотачког предања. Владимир Соловјов је првобитно поистоветио идеју свејединства са свеобухватним и

⁹⁵⁸ Поповић, *Дојмайика* III, 44.

⁹⁵⁹ Поповић, *Дојмайика* III, 46

⁹⁶⁰ Поповић, *Зайиси о екуменизму*, 5.

јединственим организмом, који Бог прожима.⁹⁶¹ Пратећи Хомјакова, Јустин развија идеју „свејединства“ као конкретну литургијско-саборну црквеност. Према томе, за Јустина нема „саборности мимо црквености“, а „осећање свејединства вере, живота и сазнања сачињава суштину православне црквености“.⁹⁶² Јустин се такође позива на синтагму апостола Павла – „са свима светима“ (Еф. 3, 18) – као кључну за конструкцију појма саборности.⁹⁶³

Саборност Цркве састоји се у саборном карактеру богочовечанске Ипостаси Христове, која сједињује „нераздељиво и несливено Бога и човека, божанску и људску природу“.⁹⁶⁴ Стога Јустин и усваја термин Богочовек, да буде у потпуној сагласности са Халкидонским догматом, који објављује нераздељиво и несливено јединство божанске и људске природе.

Идеја Богочовека, која стоји у основи целокупне Јустинове христологије, неопходна је и за његово разумевање Цркве, тј. његове еклисиологије. На историјском плану, Јустин предлаже ову идеју богочовештва или теохуманизма као терапију за западни хуманизам. Међутим, ова идеја за Јустина је још тада значила много више. У раном чланку, написаном 1923. године и названом „Унутрашња мисија наше Цркве“, млади Јустин, размишљајући о природи и улози Цркве, пише следеће:

„Вечно жива личност Богочовека Христа и јесте у самој ствари Црква. Црква је увек личност, и то богочовечанска личност, богочовечански дух и тело. Дефиниција Цркве, живот Цркве, циљ, дух, програм, методи Цркве – дати су у чудесној Личности Богочовека Христа. Отуда је мисија Цркве да све своје верне *орјански* и лично сједини са личношћу Христовом...“⁹⁶⁵

Поистовећење Богочовека са Црквом представља далеко више од пуког повлачења паралеле између институције Цркве и конкретног дела Исуса Христа током његовог земаљског живота.

⁹⁶¹ Semyon L. Frank (ed.), *A Soloviev Anthology*, London: SCM Press 1950, 85.

⁹⁶² Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 61–62.

⁹⁶³ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 61; Поповић, *Зайиси о екуменизму*, 8.

⁹⁶⁴ Поповић, *Зайиси о екуменизму*, 6.

⁹⁶⁵ Јустин Поповић, „Унутрашња мисија наше Цркве“, *Хришћански живоић* 9 (1923), 286.

За Јустина, Богочовек је много више од конкретне историјске личности Исуса Христа и Црква је много више од организације верних. За Јустина, и Христос и Црква представљају тајну. У почетним редовима књиге *Православна Црква и екуменизам* то и показује:

„Сва тајна вере хришћанске је у Цркви; сва тајна Цркве је у Богочовеку, сва тајна Богочовека је у томе што Бог постаде тело, и смести у тело васцело Своје Божанство, све Своје Божанске вредности и савршености, све тајне Бога“.⁹⁶⁶

Према Јустину, оваплоћење Бога у људској форми је основа на којој се налази хришћанска вера. Следећи тврдњу Светог апостола Павла из 1. Тим. 3, 16 („Велика је тајна побожности: Бог се јави у телу“), Јустин је развио свој поглед на тајну домостроја спасења. Као што је речено у претходном поглављу, Јустин је тврдио да је оваплоћење Логоса сврха и главни циљ Божијег плана за свет.⁹⁶⁷ Јустин наглашава становиште да је оваплоћење највеће чудо и највећи доказ Божије љубави, а не да је то чин проузрокован људским падом. Он даље тврди да је Бог био потпуно способан, будући да је свемоћан, да подигне пало људско биће и на друге начине, међутим Бог није желео да сâм победи тиранију греха и смрти, већ у заједници са човеком.⁹⁶⁸ Према томе, основни разлог Богоовлапоћења је потврда Божије бескрајне љубави према људским бићима, док је други разлог људско спасење од греха и смрти.⁹⁶⁹ Према Јустину, спасење људских бића не може се постићи људским напорима, јер оно што је смртно и покварљиво није способно да се спаси од греха и смрти. С друге стране, ако Бог, који је могао да спасе људска бића, без свог оваплоћења, ипак узима тело, онда оваплоћење Бога мора имати неку вишу сврху од повратка људског бића у стање пре грехопада. За Јустина, оваплоћење припада предвечном божанском плану, који и води стварању света. Бивајући

⁹⁶⁶ Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 10.

⁹⁶⁷ Поповић, *Дојмайшка* II, 9.

⁹⁶⁸ Поповић, *Дојмайшка* II, 25–26.

⁹⁶⁹ Поповић, *Дојмайшка* II, 14.

обгрљена Личношћу Богочовека у свом телу – Цркви, творевина није више коначна и пропадљива, већ је продужена кроз векове и вечност. Према Јустину, најчудеснији и најпотреснији аспект велике тајне Цркве је да је Ипостас Богочовека из свог човекољубља постала вечна Ипостас Цркве.⁹⁷⁰ Ова тврдња објашњава наведене Јустинове речи да је Црква увек Личност Богочовека. Тајна оваплоћења Богочовека Христа, сматра он, открива да је Црква, као најсавршеније и највредније биће у свим световима, крајња тачка божанског плана о стварању.⁹⁷¹

У трећем тому своје *Дојмайике*, Јустин тврди да је највеће могуће јединство или саборност постигнута у личности Исуса Христа и да је ово јединство основа за све друге облике јединства.⁹⁷² Бог, који је у оваплоћењу узео људску природу, омогућио је човеку да задобије божанску природу кроз обожење. И Божије оваплоћење и обожење људског рода откривају највеће могуће јединство или саборност. Сва остала јединства, као што је јединство међу људима, јединство између људских бића и природе, јединство између људских бића и небеских сила, и јединство између неба и земље, мањег су обима од јединства између Бога и његове творевине, јер једино у Богочовеку = Цркви везом нераскидивог јединства „сједињује се Бог и човек, небо и земља, анђели и људи, бића и твари, атоми и васионе, све што је на небу и што је на земљи“.⁹⁷³ Према Јустину, стварност идеје саборности се може разумети само ако се усредсреди на Свету Тројицу. То нас доводи до треће дефиниције екуменизма Цркве као иконе Свете Тројице.

3.5.3. Тријадични екуменизам

За Јустина, тријадични екуменизам или екуменизам отројичењем је најбескрајнија димензија екуменизма.⁹⁷⁴ Света Тројица

⁹⁷⁰ Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, II.

⁹⁷¹ Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, II.

⁹⁷² Поповић, *Дојмайика* III, 76.

⁹⁷³ Поповић, *Дојмайика* III, 76.

⁹⁷⁴ Поповић, *Зайиси о екуменизму*, 5.

су „идеал и стварност савршене саборности“.⁹⁷⁵ Будући да су Јединство у Тројству и Тројство у Јединству, Света Тројица представљају савршено остварен идеал саборности, као што су истовремено саборно остварен идеал савршенства.⁹⁷⁶ Црква је икона и подобје Свете Тројице на земљи. Као што Томас Бремер исправно тврди,⁹⁷⁷ Јустин се овде ослања на Григорија Ниског, који каже да хришћани опонашају божанску природу.⁹⁷⁸ Црква је, дакле, икона Бога у погледу саборности и чланови Цркве опонашају односе који постоје међу личностима Свете Тројице. Међутим, то не значи да се веза између Цркве и Свете Тројице исцрпљује у идеји опонашања. Ове две реалности се односе на много суштинскији начин. За Јустина, Света Тројица су присутна у Цркви, а и Црква је присутна у Светој Тројици. У погледу присуства Свете Тројице у Цркви, Јустин посебно прати Оригена,⁹⁷⁹ објашњавајући његов став да је Црква пуна Свете Тројице:

„Црква је пуна и препуна Господа Христа, Богочовека. А због Њега и преко Његовог Богочовечанског домостроја спасења пуна и Свете Тројице. Да, пуна Свете Тројице, јер пуна Бога Сина, због Сина пуна и Духа Светога, и кроз то пуна и Бога Оца.“⁹⁸⁰

Јустин овде упућује на две формуле које користи Црква. Ослањајући се на традиционалну доксолошку формулу, којом се завршавају многи Тројични возгласи „од (ἐκ) Оца кроз (διὰ) Сина у (ἐν) Светом духу“,⁹⁸¹ Јустин објашњава како Света Тројица дејствима заједничким за све три личности настањују Цркву. Тако, свако божанско дејство, које потиче од Оца, пролази кроз Сина и усавршава се у Светом духу, усмерено је према свету и потпуно остварено у Цркви. Међутим, у наведеном цитату, тврдећи да

⁹⁷⁵ Поповић, *Зайиси о екуменизму*, 6. Поповић, *Дојмайишка* III, 218.

⁹⁷⁶ Поповић, *Дојмайишка* III, 218.

⁹⁷⁷ Bremer, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie*, 204, n. 143.

⁹⁷⁸ Gregorius Nyssenus, *De professione Christiana*, у: W. Jaeger (ed.), GNO8, 1 Leiden: Brill, 1963, 138: ὅτι χριστιανισμὸς ἐστὶ τῆς θείας φύσεως μίμησις.

⁹⁷⁹ Origenes, *Exegetica in Psalmos* 23, 1 (PG 12, 1265): ὁ δὲ ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τυγχάνων τῇ πεπληρωμένῃ τῆς ἁγίας Τριάδος.

⁹⁸⁰ Поповић, *Дојмайишка* III, 220.

⁹⁸¹ Поповић, *Дојмайишка* III, 220.

је Црква тројична само ако је христолошка и пнеуматолошка, Јустин показује своју богословску креативност.

Према Јустиновој тројичној слици Цркве, она има своје порекло у Сину, и бивајући изграђена Светим духом, она је заједно са Оцем.⁹⁸² Ако покушамо да изразимо ову позицију помоћу наведене формуле, она се може приказати на следећи начин: Црква је од (ἐκ) Сина, са (μετὰ) Светим духом, заједно са (σὺν) Оцем. Будући да Василије Велики тврди у свом делу *О Духу Светијом* да се предлози могу изменити како би се нагласили специфични аспекти Свете Тројице у односу на свет,⁹⁸³ Јустинов покушај да нагласи да се тројична слика Црква заснива на Богочовечанској Ипостаси Исуса Христа је у потпуности оправдан. Међутим, Јустин не сматра да личности Свете Тројице имају различите улоге у творевини, из којих би даље следило да постоје различити домостроји спасења,⁹⁸⁴ већ да је присуство Светог Духа и Бога Оца у творевини посредовано Сином:

„Једна по васцелом Богочовечанском бићу, Црква је у исто време множинска по личностима. Слика и прилика Пресвете Тројице: јединство у Тројству, Тројство у јединству. И то благодарећи томе што је Друго Лице Свете Тројице – Бог Логос постао човек, и тако Собом уподобио Цркву Светој Тројици.“⁹⁸⁵

Јустин понавља да тријадичност као екуменичност Цркве постоји једино посредством Богочовека који Цркву „уводи и сједињује са Светом Тројицом“.⁹⁸⁶ Имајући за своју ипостас Ипостас Богочовека Христа, Црква, према Јустину, у потпуности учествује у животу Свете Тројице.

⁹⁸² Јустиново становиште се у овом погледу може упоредити са становиштем митрополита пергамског Јована Зизиуласа, који тврди да „Христос институише (утврђује) Цркву, а да је Свети дух конституише (изграђује)“, иако не помиње улогу Оца у Цркви. Видети: Zizioulas, *Being as Communion*, 140.

⁹⁸³ Basilus, *De Spiritu Santo* 1, 3; 8, 17–21 у: B. Pruche (ed.), *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit* (Sources chrétiennes 17), Paris: Éditions du Cerf, 21968.

⁹⁸⁴ Упореди: Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, 135–173.

⁹⁸⁵ Поповић, *Дојмайшика* III, 210.

⁹⁸⁶ Поповић, *Зайиси о екуменизму*, 6.

Достизање тријадичног екуменизма, сматра Јустин, не претпоставља само прожимање (περιχώρησις) Бога и човека, већ и оваплоћење сваког члана Цркве у свим другим члановима Богочовечанског организма, укључујући ту и личности Свете Тројице. Тако људска бића остварују у себи самима слику Свете Тројице кроз Цркву, која такође живи ову тројичну слику. Јустинов поглед на обожење не подразумева статичне услове живота обожених особа у вечности, већ мноштво односа које оне имају, како са Личностима Свете Тројице, тако и са другим члановима у Цркви, што им омогућава да увек изнова нови постају (2. Кор. 5. 17).⁹⁸⁷

Може се закључити да појам екуменизма заузима средишње место у Јустиновој еклесиологији, јер његова дефиниција Православне цркве као екуменизма саборношћу укључује све главне аспекте Цркве: њен богочовечански и логосни карактер, њену саборност и јединство и коначно њену тројичну природу. Истичући богочовечност и логосност Цркве, Јустин, пратећи Максима Исповедника, упућује на урођену карактеристику сваког створеног бића, утврђеног у сопственом логосу, да тежи јединству са Богом и остатком творевине. Саборност и јединство Цркве, који су успостављени на саборној и уједињујућој Ипостаси Богочовека, обезбеђују обожење као крајњи циљ људима и другим створеним бићима. Ослањајући се углавном на Халкидонски догмат о нераздељивом и несливеном јединству божанске и људске природе, Јустин је пренео саборнизирајуће особине Богочовека на Цркву, пошто је Ипостас Богочовека постала Ипостас Цркве. На крају, уз помоћ Оригена и Григорија Ниског, Јустин формулише тројични или тријадични екуменизам као „најбескрајнију димензију“ екуменизма. Достизањем иконе Свете Тројице, која је крајњи циљ свега створеног, сваки члан Цркве може да се оваплоти у другим члановима, пошто су сви

⁹⁸⁷ У предавању „Бог и човек оца Јустина“, које је 1988. године одржано у Патријаршији у Београду у оквиру серије предавања „Бог и човек у Библији и животу“, Атанасије Јевтић упућује на чињеницу да се Јустиново разумевање живота у Царству небеском темељи на 2. Кор. 5: 17. Снимљени аудио фајл предавања доступан је на: <http://www.svetigora.com/node/4061> (приступљено 10. августа 2012. године).

једно са Богочовеком, и пошто су једно са Богочовеком, они су једно и са Светом Тројицом.

4. Закључак

Један од закључака овог поглавља који се сам намеће је да је Јустин увек процењивао контекстуално различите облике екуменизма у односу на учење Православне цркве. У Јустиновом случају, под учењем Православне цркве треба првенствено разумети учење које проповедају апостоли и дефинишу Свети оци и сабори древне Цркве. Према томе, Јустинов богословски метод у процењивању неког богословског становишта, укључујући и становиште о приближавању и уједињењу различитих хришћанских деноминација, што је екуменизам изворно значео са почетка 1920-их, увек се заснивао на поређењу са вековним искуством Цркве. Сагледане кроз Јустинову лупу црквеног предања, у којем су највиши ауторитети светитељи, многе појаве у хришћанском свету су показале како своје сличности са вековним искуством Цркве, тако и одступања од тог искуства. Пошто Јустин стоји на становишту да Црква Христова није низ историјски одвојених и међу собом посвађаних облика хришћанског исповедања вере који треба да пронађу међусобно заједништво, већ да је то Богочовечански организам, који својим континуитетом и ходом кроз историју показује Божије присуство на земљи путем светих Божијих људи, Светих тајни и Светих врлина, онда се његово оцењивање црквености одређеног хришћанског исповедања вере састојало у указивању на сличност, односно на одступање од Цркве схваћене као Богочовечански организам. Међутим, овај Јустинов метод је носио могућност да се свако његово указивање на сличност одређеног исповедања вере са искуством предањске Цркве, односно одступање од искуства предањске Цркве, сматра екуменским, односно антиекуменским чином. При томе се смеће с ума чињеница да је он био највећи критичар управо појава у Православној цркви, те би по

тој логици требало да буде и највећи православни антиекумениста Православне цркве.

Најранијим изразом Јустиновог антиекуменског деловања сматра се критика папства у његовој оксфордској тези. Ако се активни прозелитизам Римокатоличке цркве, посебно изражен кроз серију папских енциклика православним хришћанима с краја XIX и почетка XX века са поруком да напусте своја лажна учења и да признају универзалност папске духовне власти, не узме у обзир као могући повод за оштре Јустинове критичке ставове, него се они сагледају у теолошком кључу, видимо да његов „антипапски“ и „антиекуменски“ став заправо даје веома скроман теолошки допринос једногласном православном одговору на папске претензије. Штавише, Јустинова критика папства није ни случајна ни произвољна, већ је јасно усмерена на два елемента која су у нескладу са предањем Цркве – догмат о папској непогрешивости и догмат о папској универзалној црквеној јурисдикцији, који су донети на Првом ватиканском концилу. За Јустина ни људи, укључујући и апостоле, ни анђели, нису безгрешни и непогрешиви, већ непогрешив може бити само Богочовек, као савршени Бог и савршени човек. Јустин преноси непогрешивост са Богочовека на Цркву у целини, као на Богочовечански организам. Бавећи се питањем папског полагања права на универзалне надлежности, Јустин заступа став да свака локална Црква има пуноћу. Тако, он одриче право, не само папи, већ и васељенском, и осталим православним патријарсима, да прошире надлежност изван граница своје локалне Цркве. Последњи случај је евидентан у Јустиновој критици покушаја васељенских патријараха (од Мелетиоса IV Метаксакиса до Димитриоса Пападопулоса) да православним црквама у расејању, или у тзв. „новом свету“, наметну своју јурисдикцију на основу флексибилне интерпретације 28. канона Четвртог васељенског сабора.

Ако се покрет у Англиканској цркви, који је настојао да се уједини са Православном црквом, сматра екуменским зближавањем, онда се као присталица таквог уједињења Јустин може сматрати екуменистом. Иако су неке Православне цркве веома позитивно одговориле на англиканске захтеве за јединством, Српска црква је била резервисана у том погледу, те је Јустин

оштро критиковао њен став „брилијантне изолације“ (“brilliant isolation”). Међутим, Јустинову екуменску отворености за уједињење са англиканцима никако не треба тумачити као подржавање могућег англиканског пристанка на подређивање религијском ауторитету Православне цркве нити као утилитарни чин Православне цркве зарад остваривања одређених политичких циљева. Јустин хвали првенствено англиканску жељу за спасењем, која их је, сматра, и навела да схвате да је само Православна црква сачувала стварност спасења тако што је очувала неукаљану икону Христа у себи. Према томе, англиканско пристајање да се Никео-цариградски *Символ вере* прочита у свом изворном облику (без *Filioque*) на заједничкој англиканско-православној прослави 1600. годишњице Првог васељенског сабора, у Лондону 1925. године, за Јустина је добар корак ка будућем јединству. Међутим, према Јустину, неки православни јерарси због политичких циљева каљају слику Христа у Православној цркви, искориштавајући искрену жељу англиканаца за јединством и спасењем. Јустин у том смислу наводи патријарха цариградског Мелетија IV, који је, према њему, злоупотребио англиканску екуменску отвореност у сврху остваривања грчке националне идеје, и „неопапистичких“ претензија Васељенске патријаршије.

Јустинова критика политике Ватикана у Краљевини Југославији у међуратном периоду би се такође могла сматрати његовим антиекуменским ставом према Римокатоличкој цркви. Међутим, Јустинову критику политике Ватикана треба размотрити у контексту захтева Ватикана за потписивање конкордата, прво са Србијом 1914. године, а затим са Југославијом 1935. године, којим се, сматра он, легализује прозелитизам Римокатоличке цркве усмерен према некатолицима у Југославији. У сваком случају, Јустинови теолошки аргументи против папства остају исти и усмерени против догмата о папској непогрешивости и папској универзалној јурисдикцији. Идеја светосавља, коју је Јустин развио у међуратном периоду, имала је за циљ не само да послужи као *tertium quid* метафора у превазилажењу доминантних црквених парадигми Рима и Цариграда, већ сходно замисли Јустиновог ментора, владике Николаја Велимировића,

и као екуменска платформа за уједињење хришћанских народа Југославије, укључујући и римокатолике.

У последњем периоду свог живота, од средине шездесетих до смрти, Јустин се интензивно бавио темом екуменизма. Објавио је књигу *Православна Црква и екуменизам* за коју је претходно написао синопсис (*Зайиси о екуменизму*). Написао је и низ писама која се баве екуменизмом, било у приватној преписци, као што су писма упућена Амфилохију Радовићу, било у званичној преписци са надлежним епископом, или Синодом СПЦ. Сви ови документи су мање-више фокусирани на три догађаја. Први догађај на који Јустин реагује је повећање чланства Православних цркава у Светском савету цркава (почевши од Конференције Централног комитета ССЦ на Родосу 1959. године) и покушај управе ССЦ да трансформише ову организацију у неку врсту надцркве. Други догађај који је изазвао Јустинову реакцију је историјски састанак папе Павла VI и патријарха цариградског Атинагоре 1964. године у Јерусалиму. Коначно, трећа Јустинова реакција је била против одлуке Московске патријаршије да 1970. године уђе у заједништво са Римокатоличком црквом. Овим догађајима треба додати и екуменску иницијативу римокатоличке Бискупске конференције Југославије, која је у више наврата достављала Синоду СПЦ унапред припремљене екуменске програме Ватикана, са очекивањима да ће их СПЦ применити без оклевања.

Могу се уочити два Јустинова приступа питању екуменизма. Први приступ открива се у његовом покушају да овим појмом изрази највишу саборност која постоји у Цркви. Највиши екуменизам или саборност Православне цркве се, према Јустину, састоји у саборности Бога и човека у Личности Богочовека. Стога, ослањајући се на учење Максима Исповедника о логосима и њиховом јединству у Логосу Божијем, Јустин је скицирао своје учење о екуменизму, прво у свом писму Ристу Радовићу из 1964. године, а затим и у *Зайисима о екуменизму*. У поменутом писму, Јустин описује екуменизам као космички, свекосмички и наткосмички, што одговара космичком јединству читаве разумне природе, свекосмичком јединству чулне и духовне природе, људи и анђела, и наткосмичком јединству

Бога и читавог човечанства у Ипостаси Богочовека Христа. У својим *Зайсима о екуменизму*, Јустин дефинише Православну цркву као екуменизам саборношћу, развијајући своје схватање екуменизма на три носећа стуба: логосност, саборност и отројичење. Практичан начин за постизање таквог екуменизма био је сличан методи коју је предложио Георгије Флоровски, која се састојала у „праћењу црквених отаца и екуменских савета“ и „уграђивању себе у заједницу светих“. Остаје отворено питање зашто ова теолошка димензија, односно Богочовечански или православни екуменизам, скициран у писму Радовићу из 1964. године и у *Зайсима о екуменизму*, није даље разрађен у делу *Православна Црква и екуменизам*.

Други Јустинов приступ екуменизму је негативан и представља одговор на три поменута догађаја. Међутим, Јустинове критике усмерене на ова три догађаја могу се објединити нечим што их повезује, а то је да оне нису усмерене ни против римокатолика, ни против протестаната, већ искључиво против екуменске политике неких православних епископа, укључујући и патријархе. Јустин најоштрије критикује, да почнемо од најважнијег, спремност неких Православних цркава да уђу у евхаристијско општење са неправославнима. Затим замера заједничке молитве православних и неправославних и коначно, противи се активном учешћу православних јерарха у управним телима екуменских институција.

Који су разлози Јустиновог противљења овим појавама? Прво и најважније, Јустин се противи литургијском општењу и заједничким молитвама, јер сматра да је предуслов за то – јединство у вери, односно дељење заједничког веровања. Ако би православни, према Јустину, прихватили да уђу у литургијско општење са неправославнима, без заједничке вере, која је основа за љубав и истину, тада постигнуто јединство не би било истинито, већ лажно, и не би водило Христу, већ оцу лажи, ђаволу. Ако би пак православни прихватили неки догматски компромис са неправославнима на рачун будућег јединства, онда би одступили од вере коју су им предали апостоли и очували оци, и тако би отпали од Цркве. То су главни разлози Јустиновог противљења заједничким службама унутар екуменских институција. Штавише, Јустин

тврди да су молитве, које већ постоје у Православној цркви, најдубљи позив на јединство свих и да не могу бити замењене или допуњене неким новим молитвама за јединство, састављеним и договореним на екуменским форумима за ту посебну сврху. Јустин се такође противио учешћу православног свештенства у управним или другим органима екуменских институција, посебно Светског савета цркава. Главни разлог Јустиновог противљења био је додељивање атрибута црквности ССЦ-у, као и очите тенденције њеног руководства да та организација израсте у једну надцркву. Тиме би, сматра Јустин, јерарси *Једне Светје* који су председници или прваци ССЦ-а, аутоматски постали јерарси ове нове надцркве. Ипак, Јустин не оспорава учешће православних теолога на екуменским конференцијама. Он чак сматра да су они обавезни да присуствују екуменским сусретима и конференцијама како би сведочили истину Православне цркве. То такође значи да су они обавезни да сведоче истину Православне цркве, и да пропитују учења која су у супротности са православним веровањима. У принципу, овај став би се могао описати као посвећеност дијалогу, са одбијањем да се преиспитују догматски принципи Православне цркве.

Тешко је квантитативно одредити да ли је однос Јустина према екуменизму позитиван или негативан, јер је са једне стране дубоко и врло позитивно промишљао појам екуменизма у перспективи хришћанског јединства, док је с друге стране оштро критиковао, посебно у делу *Православна црква и екуменизам*, конкретне методе за постизање овог јединства. Можда је у време када је Јустин писао своју књигу постојала реална опасност за Православну цркву да се расточи у Светском савету цркава, те је желео на то да одговори. Међутим, са временске удаљености од педесетак година, показује се да таква опасност више не постоји. Такође се показује да су изгледи за будуће уједињење хришћана, који су још били живахни 1960-тих и 1970-тих година у екуменском покрету, потпуно нестали. Екуменски форуми и институције, које су некада садржале снажну наду у хришћанско јединство, данас су само празне шкољке. Међутим, не треба занемарити нити потцењивати садашње напоре ових екуменских тела да постигну хришћанско јединство, али већ постигнуто

хришћанско јединство и солидарност у суочавању са савременим проблемима не треба проглашавати јединством вере. Екуменска журба да се оствари неки видљиви облик хришћанског јединства довела је до даље професионализације и институционализације екуменских форума, док је недостатак непосредних резултата у области теолошког дијалога изазвао преусмеравање институционалног фокуса на друштвене теме. Тако су екуменске организације престале да буду институционални форуми за теолошки дијалог и средство за превазилажење догматских разлика и постали су више хуманитарни органи хришћанске провенијенције, који се такмиче са другим религијским или секуларним хуманитарним организацијама. Није само православно дијалог са протестантским црквама, вођен под покровитељством ССЦ-а, у паду, већ и дијалог између православних и римокатолика. Амбициозно поново успостављен почетком XXI века, овај дијалог, суочен са питањем улоге и статуса папе у историји Цркве, сада доживљава озбиљну стагнацију. Не треба бити пророк и предвидети, као што је то био случај са Јустином, да ће догмати о папској непогрешивости и папској универзалној јурисдикцији бити велики камен спотицања за сваки будући православно-римокатолички споразум у питањима вере.

VI РЕЦЕПЦИЈА ЈУСТИНА ПОПОВИЋА У НОВИЈОЈ СРПСКОЈ И ИНОСТРАНОЈ АКАДЕМСКОЈ ЈАВНОСТИ

Циљ овог поглавља је да истражи начин на који је дело Јустина Поповића приказано у домаћој и иностраној академској јавности, и посебно у историографској и теолошкој литератури. Интересовање за Јустиново дело владало је и током његовог живота. Јустинова оксфордска дисертација о Достојевском, атинска дисертација о Макарију Египатском, професорски рад о Исаку Сиријском, као и низ чланака објављених у *Хришћанском животу* и другим часописима младог монаха поставили су на богословску академску сцену свог времена. Ако његов академски рад нису најбоље препознали његови енглески ментори Невил Форбс и Волтер Фрир, свакако га је препознао његов учитељ, Николај Велимировић, као и представници руске богословске емиграције, како у Југославији тако и диљем Европе. Времешни руски професор Универзитета у Софији Николај Глубоковски молио је Синод СПЦ да омогући младом монаху да се бави научним радом, а митрополит варшавски Дионисије га је позивао да дође у Варшаву и заузме Катедру догматике на новооснованом Православном богословском факултету Универзитета у Варшави током 1920-их. Из тог раног периода датира и Јустиново пријатељство са Георгијем Флоровским. Два тома његове *Домаћинке* штампана током прве половине 1930-их обезбедиће Јустину место на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, а сам Флоровски ће касније препоручивати други том као најбољи уџбеник православне догматике

икад написан. Јустинову плодну академску каријеру прекинуо је Други светски рат, а долазак комуниста на власт ставио је на њу дефинитивну тачку. Неке од његових књига биће током 1950-их одштампане у Немачкој, док ће се његова *Житија Свешћих*, као и 3. том *Доимайице* штампати у Југославији, уз дозволу власти. Иако је доста времена био удаљен из наставе, а академски рад му се ограничавао, Јустин је био поштован од водећих православних богослова и институција. Тако су Мајендрф и Зизиулас веома ценили Јустиново дело, а Академија Светог Владимира у Њујорку му је доделила почасни докторат.

Упркос томе што нуди богате основе за истраживање, Јустиново дело до пре две деценије привлачило је оскудну пажњу научника. Постоји низ историјских разлога за то. Прво, још за Јустиновог живота југословенске власти су настојале због његове оштре критике комунистичког режима да спрече било какав шири утицај његовог дела на јавно мњење. Одлуке власти су као последицу имале забрану објављивања Јустинових дела на простору целокупне тадашње државе. Повремено би се нека од његових књига појавила у иностранству, махом захваљујући издавачким кућама српске православне дијаспоре у Немачкој. Маргинализација Јустина у југословенском јавном и верском животу Титове ере, стоји у оштром контрасту са репутацијом коју он ужива у данашњем српском друштву. Међутим, та репутација није настала одмах, већ је требало да прође неколико деценија да он постане познат широј домаћој и иностраној интелектуалној јавности.

1. Следовање духовном оцу

Као дугогодишњи свештеник, наставник богословије, професор универзитета, беседник, писац, исповедник и духовник, Јустин је свакако долазио до срца и умова људи који су са њим ступали у контакт, било директно, било преко својих књига. Међутим, најдиректнији утицај свакако је вршио на своје најближе сараднике и духовна чеда. Издвајају се четворица од њих, а то су, као

што је већ речено, Амфилохије Радовић (1938–2020), Артемије Радосављевић (1935–2020), Атанасије Јевтић (1938–2021) и Иринеј Буловић (рођен 1947. године), који су Јустиновим тестаментом и проглашени за његове наследнике. Ради се о монасима, докторима богословља из Атине, професорима Богословског факултета у Београду и епископима Српске православне цркве. Сва четворица ученика су по Јустиновој препоруци похађали докторске студије на Богословском факултету Универзитета у Атини од средине 1960-их до краја 1970-их, и уживали духовно руковођење и Јустинову асистенцију у академским питањима. Пошто у раду нема простора за детаљније бављење делима ове четворице Јустинових духовних синова, навешћемо само два дела у којима се види утицај Јустина на његове ученике, докторску дисертацију Амфилохија Радовића о Григорију Палами, и радове о Светом Сави и светосављу Атанасија Јевтића.

1.1. Амфилохије Радовић: Јустин као учитељ паламизма⁹⁸⁸

Ристо (касније монашко име Амфилохије) Радовић постао је духовно дете Јустина Поповића током студија класичне филологије и теологије у Београду крајем 1950-их и почетком 1960-их година. Са благословом свог духовног оца, Радовић је похађао постдипломске студије у Берну и Риму, а након одбране магистарског рада на Понтификалном оријенталном институту у Риму 1965. године, уписао је докторске студије на Богословском факултету Универзитета у Атини, на којем је своју докторску тезу *Тајна Свеште Тројице ѿ Свештом Григорију Палами* одбранио 1973. године.⁹⁸⁹

⁹⁸⁸ Ово потпоглавље се у великој мери заснива на резултатима објављеним у: Владимир Цветковић, „Митрополит Амфилохије Радовић о Светом Григорију Палами: Следејући Светом Јустину Фелијском“, у: Драгиша Бојовић (ур.), *Осам векова Српске православне цркве у Црној Гори: од Зейске епископије до Миџрополије црногорско-јриморске*, Ниш: Међународни центар за православне студије, 2020, 489–508.

⁹⁸⁹ Ράντοβιτς, Αμφιλοχίου (Γερομονάχου) (1973), *Το Μυστήριον της Αγίας Τριάδος κατά τον Γρηγόριον τον Παλαμάν*, Ανάλεκτα Βλατάδων (16), Πατριαρχικόν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσ/νίκη. Даље

У предговору Радовићевој дисертацији у српском преводу, Атанасије Јевтић описује Радовићеву припадност предању апостола и отаца Цркве обновљеном у неофилокалијском искуству и богословљу Светих Јустина Ћелијског и Николаја Жичког.⁹⁹⁰ Додатно утемељење овој оцени Атанасија Јевтића даје и изјава Амфилохија Радовића, у предговору своје докторске тезе, да му је његов духовни отац, Јустин Поповић, открио „Свете Оце и њихова дела као непрекинуто – једном за свагда Телом Својим – јављање и показивање Тројичног Бога у Цркви“ и да га је увео у паламитско богословље.⁹⁹¹ Стога је умесно анализирати шта представља наслеђе Јустиновог разумевања Паламе и паламитске теологије у Радовићевој тези.

Читалац Радовићеве тезе, који није упознат са радом Јустина Поповића, могао би бити изненађен оскудицом референци на Јустина, које бивају далеко бројчано премашене референцама на друге православне теологе, као што су Георгије Флоровски, Владимир Лоски, Џон Мајендорф и Оливије Клеман. Ипак, Јустинов дух дубоко прожима ово дело, што је тако очигледно у Амфилохијевом стилу, речнику и општем погледу. Ова чињеница ни на који начин не подрива Радовићев подухват, већ сведочи о његовом покушају да следи пример црквених отаца, који су неговали и даље преносили заоставштину коју су им предавали њихови непосредни претходници. Амфилохије Радовић одобрава и развија неколико Јустинових међуратних идеја и примењује их са оригиналношћу на Паламу. Даљи фокус ће бити на три међуратне Јустинове идеје, идеју Богочовека, идеју интегралног знања и идеју соборности, које Радовић усваја и даље развија. Све три идеје, као што је раније показано, Јустин је позајмио из руске религијске филозофије, или прецизније, од Владимира Соловјова, Павла Флоренског и Алексеја Хомјакова, и све три идеје је преобразио уз помоћ Светих отаца Цркве,

цитирање и упућивање биће на ревидирану и проширену верзију тезе објављену у српском преводу Атанасија Јевтића: Амфилохије Радовић, *Тајна Светије Тројице њо Светиом Григорију Палами*, Цетиње: Светигора, 2012.

⁹⁹⁰ Атанасије Јевтић, „Прослов *Изабраним делима* Митрополита Амфилохија“, у: Радовић, *Тајна Светије Тројице њо Светиом Григорију Палами*, 5–20: 18.

⁹⁹¹ Радовић, *Тајна Светије Тројице њо Светиом Григорију Палами*, 26.

a посебно Максима Исповедника, Макарија Египатског и Исака Сиријског.

Већ у уводу своје тезе Амфилохије Радовић истиче да је тријадологија Григорија Паламе била логична последица христологије Максима Исповедника.⁹⁹² Ова тврдња може бити тачна у историјском смислу, али такође има значај у оквиру расправа које су се водиле у православним круговима у то време. Радовић је ставио пред себе задатак да разоткрије праву тријадологију, која је утемељена у одговарајућој христологији. За Радовића Паламина тријадологија, укључујући и разлику између божанске суштине и божанских енергија, органски припада историјском реализму и искуству оваплоћења Бога Логоса.⁹⁹³ Амфилохије помно прати Јустина у истицању историјске стварности оваплоћења, која је била у средишту Јустинових читања Паламе изложених у другом тому његове *Доїмайшике*. Слично Јустину, који је своје схватање христологије утемељио на Максиму Исповеднику и супротставио га неосхоластичкој православној „школској“ теологији и руској религијској мисли, Радовић утемељује своје читање тријадологије на Григорију Палами и супротставља га не само онима који су доводили у питање постојање разлике између суштине и енергије у Богу, већ и онима који су се у својим покушајима да докажу постојање ове разлике једнострано дотакли Паламине тријадологије⁹⁹⁴. Штавише, слично Јустину који је суочио своју идеју Богочовека или теохуманизма са модерном идејом хуманизма, Радовић види у Паламиним критичарима противнике теохуманизма и византијске „претече“ модерног хуманизма.⁹⁹⁵ За оба аутора опадање хришћанства на Западу проузроковано је „јазом“ успостављеним између Бога и човечанства.⁹⁹⁶ Према Радовићу, антипаламитски мислиоци, попут Варлаама, Акиндина и Никифора Григоре, порицали су могућност познања Тројице и тако су отворили јаз између Бога

⁹⁹² Радовић, *Тајна Светје Тројице њо Светјом Григорију Палами*, 31.

⁹⁹³ Радовић, *Тајна Светје Тројице њо Светјом Григорију Палами*, 35.

⁹⁹⁴ Радовић, *Тајна Светје Тројице њо Светјом Григорију Палами*, 46–47.

⁹⁹⁵ Радовић, *Тајна Светје Тројице њо Светјом Григорију Палами*, 43–44.

⁹⁹⁶ Радовић, *Тајна Светје Тројице њо Светјом Григорију Палами*, 39.

и људског ума.⁹⁹⁷ Амфилохије Радовић открива порекло овог антипаламитског агностичког апофатизма у западној доктрини створене благодати (*habitus creatum*).⁹⁹⁸ Елемент који чини антипаламитске мислиоце претечама ренесансе и хуманизма односи се на њихово ослањање на пагански монизам и древну грчку филозофију, које су касније откриле и њихове западне колеге.⁹⁹⁹ За Радовића, као и за Јустина, негирајући божанске нестворене енергије у свету, схоластички мислиоци су избацили Бога из теологије и религиозне уметности, све док наследник грчке паганске мудрости оличене у европском хуманизму, Фридрих Ниче, није прогласио „смрт Бога“.¹⁰⁰⁰

Следећи елемент који указује на Радовићеву зависност од Јустина је критика рационалистички предоминантног погледа на свет. Пратећи свог духовног оца и учитеља Јустина Поповића, у првом поглављу тезе под насловом „Могућност познања Свете Тројице и Њено јављање“, Амфилохије Радовић се залаже за примат вере над разумом. Док је Јустин од руских религијских мислилаца позајмљивао термин „интегрално знање“ како би приказао људско знање о Богу и свету, Амфилохије Радовић је на паламитски начин применио изразе „непознајног знања“ или „агносије“.¹⁰⁰¹ Као за Јустина, и за Радовића вера има најзначајнију улогу. Према Радовићу, светлост познања и истинске мудрости се за Паламу стиче се вером.¹⁰⁰² Само вером људски ум може превазићи логички избор између катафатичког и апофатичког пута и стећи искуство несхватљивости Божанског бића.¹⁰⁰³ Вера и мистично искуство отварају пут за исцељење људских органа познања. Слично Јустину, Радовић сматра да су блажени плач, покајање, очишћење помисли и непрестана молитва предуслови за примање богопознања одозго.¹⁰⁰⁴ Овим врлинама човек сабира

⁹⁹⁷ Радовић, *Тајна Свете Тројице њо Светиом Григорију Палами*, 34–39.

⁹⁹⁸ Радовић, *Тајна Свете Тројице њо Светиом Григорију Палами*, 40.

⁹⁹⁹ Радовић, *Тајна Свете Тројице њо Светиом Григорију Палами*, 38–39.

¹⁰⁰⁰ Радовић, *Тајна Свете Тројице њо Светиом Григорију Палами*, 40.

¹⁰⁰¹ Радовић, *Тајна Свете Тројице њо Светиом Григорију Палами*, 54, 66.

¹⁰⁰² Радовић, *Тајна Свете Тројице њо Светиом Григорију Палами*, 53.

¹⁰⁰³ Радовић, *Тајна Свете Тројице њо Светиом Григорију Палами*, 57.

¹⁰⁰⁴ Радовић, *Тајна Свете Тројице њо Светиом Григорију Палами*, 104.

целокупно своје биће и постаје прималац Тројицепознања.¹⁰⁰⁵ Ово Тројицепознање (Тријадогносија) као познање Тројичног Бога уједно је и познање човека као иконе Тројичног Бога, које доводи до прочишћења и обожења. У Радовићевом приступу Палами примећује се образац очигледан у Јустиновом приступу Исаку Сиријском у његовом раном раду из 1927. године. Обојица почињу са вером, прелазе на врлине, посебно на врлину молитве, поистовећену са чуваром ума, и завршавају у Тројицепознању, тј. созерцању Свете Тројице умом, које Јустин поистовећује са љубављу.¹⁰⁰⁶

Трећи елемент у овом истраживању односи се на идеју саборности. Овај израз је првобитно сковао Алексеј Хомјаков од придева „саборни“ који се приписује Цркви у деветом чланку *Символа вере*.¹⁰⁰⁷ Јустин је усвојио овај израз у српском облику „саборност“ (за разлику од руског који гласи „*соборност*“) и применио га је са много ширим значењем од Хомјакова, задржавајући и значење опозиције западном рационализму и индивидуализму у вери коју је првобитно подразумевао Хомјаков.¹⁰⁰⁸ Термин у именичком облику појављује се у Јустиновим делима од средине 1930-их па надаље, али не и у 2. тому *Дојмайшике*. Користећи га, Јустин се позива на саборност или једнодушност свих верних у вери, и њихову прожетост једном те истом Богочовечанском силом, истином и животом и повезује га са изразом Светог апостола Павла „са свима светима“ (Еф. 3: 18). Јустин тврди да је немогуће стећи то саборно устројство духа другачије него „улажењем и уграђивањем у Цркву“.¹⁰⁰⁹ Како се ова тврдња може применити на Јустиново и Радовићево разумевање Паламе? За Јустина не постоји лично познање Бога, које истовремено није и саборно. Ово познање није плод индивидуалног

¹⁰⁰⁵ Радовић, *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, 105.

¹⁰⁰⁶ Јустин Поповић, „Гносеологија Исака Сирина“, у: Јустин Поповић, *Пути Божијопознања*, Београд: Манастир Ћелије код Ваљева, 1987, 105–139:134.

¹⁰⁰⁷ Alexei S. Khomiakov, *L'Église latine et le Protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Sion: Éditions Xénia, 2006, 118.

¹⁰⁰⁸ Khomiakov, *L'Église latine et le Protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, 301.

¹⁰⁰⁹ Јустин Поповић, „Врховна свевредност и врховно свемерило“, у: Јустин Поповић, *Човек и Божићовек*, Ваљево: Манастир Ћелије, 2018, 79–102: 94.

интелектуалног напора, већ дар Духа. Према томе, нема неког новог и изворног богопознања стеченог од неких светитеља које Бог није даровао светитељима који су им претходили. Једна од главних карактеристика Паламе у Јустиновом другом тому *Дојмайшике* је да је он мислилац потпуно урођен у претходну светоотачку традицију. Јустин ни на једном месту не помиње његову иновативност и сва учења која се приписују Палами за Јустина су само позновизантијски развитак претходних светоотачких доктрина. Слично томе, у једном писму Амфилохију Радовићу из 1967. године, Јустин упућује Радовића да при изради тезе о Палами чини осврт и на друге Свете оце, тврдећи да су сви Свети оци у главним проблемима међусобно повезани и да им је саборност основна одлика, те да је највећи подвиг – молитвено се саоваплотити са њима.¹⁰¹⁰

Амфилохије Радовић не користи термин „саборност“ да би описао Паламино подударење са претходним предањем, већ радије користи израз „органиски продужетак Светих Отаца“¹⁰¹¹. Међутим, он се дотиче проблема Паламиног „новотарства“ на које указује Мартин Жужи (Martin Jugie).¹⁰¹² Радовић у потпуности одбацује Жужијево становиште, тврдећи, слично Флоровском, да у учењу Паламе нема никаквих новина које су производ његових појединачних трагања за истином. Према Радовићевим речима, једина новина код Паламе је нови начин представљања исте истине, као одговор на изазове свог времена.¹⁰¹³ Кованицом „неопатристичка синтеза“ Георгије Флоровски намеравао је да истакне исту новину примене предања црквених отаца у новим историјским околностима. Радовић се наслања на Јустина, тврдећи да новина једног оца Цркве у односу на друге није у индивидуалној потрази за новим, већ у егзистенцијалном обнављању верности вековном наслеђу Отаца и искуству исте

¹⁰¹⁰ Јустин Поповић, „Писмо 54 [Амфилохију Радовићу од 12. 12. 1967]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма II*, 138–140: 139.

¹⁰¹¹ Радовић, *Тајна Светије Тројице њо Светиом Григорију Палами*, 53.

¹⁰¹² Радовић, *Тајна Светије Тројице њо Светиом Григорију Палами*, 2012, 355; Martin Jugie, ‘Palamas, Grégoire’ et ‘Palamite (controverse)’, *Dictionnaire de theologie Catholique* 11.2, Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1932, 1735–1818: 1758.

¹⁰¹³ Радовић, *Тајна Светије Тројице њо Светиом Григорију Палами*, 356.

истине „са свима светима“ (Еф. 3. 18).¹⁰¹⁴ Коначно, према Радовићу, *каиноѿомија* („новотарство“) Паламе је искуствено прихватање, без икаквих ограничења, постојања и јављања Свете Тројице, као и оваплоћења Сина.¹⁰¹⁵ За Радовића ово прихватање није мистицизам, већ мистични реализам, који представља саставни део Цркве.

Поред ова три значајна елемента која се могу наћи како у делу Јустина Поповића, тако и у дисертацији Амфилохија Радовића, постоји још један елемент који би могао бити пресудан да Радовић свога духовног оца истовремено сматра и учитељем светоотачког и паламитског богословља. Овде богословље не треба узети стриктно као академску дисциплину која помоћу силогизама и логичког извођења доводи до исправних закључака, иако она у Паламиним извођењима и доказивањима управо тако изгледа, већ пре као молитвословље у којем се Бог не узима као објекат сазнања, већ као субјекат, саговорник и преносилац сазнања о себи. У једном свом писму Афилохију Радовићу, одговарајући на Радовићеву молбу да прокоментарише план његове докторске дисертације, Јустин се ограђује да он Светог Паламу мало познаје,¹⁰¹⁶ али не одбија да саветује свог штићеника:

„Разуме се, сама тема твоје докторске дисертације: Το Μυστήριον τῆς Αγίας Τριάδος κατὰ τὴν διδασκαλίαν Γρηγόριου τοῦ Παλαμᾶ има козмичке размере, и надкозмичке. Јер обухвата оно што је срцем својим надпросторно и надвременско, и са свих страна вечно и богочовечно. У томе нека те кроз твоје молитве смиреноумља води и руководи чудесни богозналац – Св. Григорије Палама. Њему се свим срцем и свом душом молитвено повери. При раду нека ти бескрајно смиреноумље буде главно перо за писање. Чим наиђеш на тешкоће у богоразмишљању, одмах стани на молитву, провуди које бројанице Светом Палами, да те он просвети и проведе кроз свете тмине божанских тајанстава.“¹⁰¹⁷

¹⁰¹⁴ Радовић, *Тајна Свете Тројице ѿ Светиом Григорију Палами*, 356.

¹⁰¹⁵ Радовић, *Тајна Свете Тројице ѿ Светиом Григорију Палами*, 362.

¹⁰¹⁶ Јустин Поповић, „Писмо 69 [Амфилохију Радовићу од 23. 6. 1969]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма II*, 170–171: 170.

¹⁰¹⁷ Јустин Поповић, „Писмо 74 [Амфилохију Радовићу од 26. 2. 1970]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма II*, 182–183: 182.

Јустин свом духовном сину не шири интелектуалне хоризонте и открива неки нови теоријски контекст Паламиног дела, Радовићу претходно непознат, већ пре свега свог младог штићеника уводи у живо молитвено искуство познања Свете Тројице које је Палама и бранио.

Из Јустиновог *Молићвеног дневника* се може видети да је он сâм баштиник исихастичког предања, и да (за себе самог) забележено искуство управо њега чини више него компетентним учитељем да искуствено пренесе паламитско богословље како Радовићу, тако и осталим својим духовним чедима. Да Јустин и Амфилохије Радовић имају исти молитвени фокус на паламитско богословље, показује и *Жићије Свејој Григорија Паламе*, објављено у Јустиновом *Жићију светих* за новембар 1977. Ово *Жићије* укључује и Паламино *Писмо монахињи Ксенији: о сѣрастѣима и врлинама*, које је превео сам Амфилохије Радовић. Радовић је такође помагао Јустину у писању Паламиног житија.¹⁰¹⁸ У поређењу са другим житијима Паламе, *Жићије* које су написали Јустин и Радовић обилује детаљима о његовим аскетским праксама, монашким подвизима и искуству божанске благодати која се излила на њега у облику божанске нестворене светлости. У *Жићију Паламе*, насталом из пера учитеља и ученика, Палама је приказан претежно као подвижник и монах, потпуно урођен у живот молитве, док су његови противници приказани као хуманисти, рационалисти и схоластичари западног типа.

На основу реченог, али без намере понављања претходно изведених закључака, можемо указати на неколико праваца у којима Амфилохије Радовић прати свог духовног оца. Прво, за Амфилохија Радовића, као и за Јустина Поповића, Бог се не открива човечанству првенствено путем разума или путем мистичког опита, као својеврсни објекат рационализма или мистицизма, већ као богочовечанска саборна Личност Исуса Христа, која је узела људско тело и крочила у историју. Стога се Бог Отац и

¹⁰¹⁸ Атанасије Јевтић је у неколико наврата понављао да су духовна деца Јустина Поповића помагала аутору у писању *Жићија светих* тако што су писала житија оних светиља којима су се бавили. Пошто је Амфилохије Радовић био преводилац пропратног Паламиног писма монахињи Ксенији, није тешко претпоставити да је и сам имао удела у писању овог житија.

Свети дух, тј. Света Тројица и јављају кроз историјски реализам Христовог оваплоћења, смрти и васкрсења. Друго, богопознање или познање Свете Тројице, како за Радовића тако и за Јустина Поповића, не искључује моћ чула, разума и ума поринутих у мистички опит. Међутим, без обзира на очишћење људских чулних и когнитивних органа и њиховог саборнизовања у људском срцу, богопознање или Тројицапознање није производ људских природних моћи, већ дар божанске благодати, сила и енергија. Треће, без обзира на Радовићев богословски допринос било грчкој академској теологији и паламитским студијама у Грчкој, било пак франкофонском православном богословском контексту и паламитској ренесанси средином прошлог века у Паризу, Радовићево, као и Поповићево, утемељење је у заједници „са свима светима“. Зато је прави контекст разумевања његовог дела у оквиру заједничког молитвеног богословља са његовим директним учитељем и духовником Јустином Поповићем.

1.2. Атанасије Јевтић: на путу Светог Саве и Јустина Ћелијског¹⁰¹⁹

Атанасије Јевтић је на наговор свог духовног оца Јустина Поповића похађао докторске стидије у Атини од 1964. до 1968. године. После Атине и предавачког ангажмана на Православном богословском институту Светог Сергија у Паризу (1968–1972), јеромонах Атанасије Јевтић се вратио у Југославију и почео да предаје Патрологију, Историју Цркве, укључујући и Историју Српске цркве на Православном богословском факултету Српске православне цркве у Београду.

¹⁰¹⁹ Ово потпоглавље се у великој мери заснива на резултатима објављеним у: Vladimir Svetković, 'Saint Sava et son enseignement, selon saint Nicolas de Jitcha, saint Justin le nouveau de Ćelije et Mgr Athanase Jevtić', *Contacts: Revue orthodoxe de théologie et de spiritualité* 72 (2020), 90–109, и Владимир Цветковић, „Мисли о Светом Сави и светосављу: примери Светог Николаја Жичког, Светог Јустина Ћелијског и Атанасија Јевтића“ у: Владислав Пузовић и Владан Таталовић (прир.), *Зборник радова Међународној научној скупи* „Осам векова аутокефалије Српске православне цркве (1219–2019): историјско, богословско и културно наслеђе“, 10–14. децембар 2018, Београд: Православни богословски факултет 2020, књ. 2, 153–166.

Јевтићеви радови посвећени Светом Сави на први поглед имају сасвим другачује усмерење од радова Јустина Поповића. Као резултат критичко-историјског метода примењеног на литерарни рад Светог Саве, они не откривају Светог Саву само као хиландарског монаха, студеничког игумана,¹⁰²⁰ жичког архиепископа,¹⁰²¹ врлог црквеног дипломату и богослова,¹⁰²² већ и токове богословске мисли и духовне праксе Савиног времена.¹⁰²³ Међутим, то нису само историјски радови. Они садрже и одређени богословски програм и осликавају богословске идеје настале током шездесетих година XX века у тзв. Атинској школи, којој су припадали Јоанис Зизиулас, Христо Јанарас, Панајотис Нелас, Јоанис Романидис, али и српски монаси и богослови, Атанасије Јевтић, Амфилохије Радовић, Артемије Радосављевић и Иринеј Буловић, који су по благослову Јустина Поповића били на докторским студијама у Атини. Ова школа или покрет обнове православне теологије је био дубоко инспирисан богословљем руске дијаспоре и карактерисао га је повратак предању као „следовању Оцима“: кроз евхаристијску еклисиологију, христоцентричну антропологију, богословско антизападњаштво, персонализам и богословље личности, теоцентрични хуманизам, мистичко богословље и апофатику, јелиноцентризам и византизам, као и кроз инсистирање на обнови монаштва и на онтолошком утемељењу православног етоса.¹⁰²⁴ Међутим, до почетка деведесетих година, када настаје већина текстова Атанасија Јевтића о Светом Сави, богословски фокус се помера и према есхатологији и њеном динамичном тумачењу, еклисиолошким темама, као што је место епископске службе у Цркви, и улози монаштва, посебно

¹⁰²⁰ Атанасије Јевтић, „Две студеничке беседе Светог Саве“, у: Епископ ЗХП Атанасије, *Бој Ојтаца наших*, Задужбина манастира Хиландара, 2009, 121–141.

¹⁰²¹ Атанасије Јевтић, „Жичка беседа Светог Саве о правој вери“, у: Епископ ЗХП Атанасије, *Бој Ојтаца наших*, 89–120.

¹⁰²² Атанасије Јевтић, „Еклисиологија Светог Саве“, у: Епископ ЗХП Атанасије, *Бој Ојтаца наших*, 224–239.

¹⁰²³ Атанасије Јевтић, „Свети Сава у токовима Кирило-методијевог предања“, у: Епископ ЗХП Атанасије, *Бој Ојтаца наших*, 147–154.

¹⁰²⁴ Pantelis Kalaitzidis, ‘New trends in Greek Orthodox theology: challenges in the movement towards a genuine renewal and Christian unity’, *Scottish Journal of Theology* 67 (2014), 127–164: 130–131.

атонског, у обнови црквеног живота, литургијској обнови и ревалоризацији мисије,¹⁰²⁵ што су теме заступљене и у овим радовима. Треба рећи да сам Атанасије није пасивни реципијент ових богословских тема и трендова, него активни учесник у њиховом обликовању и промовисању.

У раном раду „О следовању Светим Оцима“ из 1962. године, у сагласности са својим духовником Јустином, Јевтић види Свете оце као континуитет Тајне Христове.¹⁰²⁶ Сличан поглед на Оце као носиоце Тајне Христове, Атанасије износи и 1969. године у приступном предавању на Институту Светог Сергија, у којем у сагласности са тропаром Светом Сави, Свете оце назива „наставницима пута који води у живот“.¹⁰²⁷ Следовање Светим оцима и предању је константа у свим Јевтићевим радовима, укључујући радове о Светом Сави. Носећа идеја три Атанасијева рада, „Свети Сава у токовим Кирило-методијевског предања“, „Еклисиологија Светог Саве“ и „Две студеничке беседе Светог Саве“, настала 1985. и 1986. године, јесте предање. Предање овде има овде двоструку улогу. На једној страни, Јевтић подвлачи онтолошки и сотириолошки карактер предања као предавање једне исте вечне Истине и вечног Живота.¹⁰²⁸ Тајну Христову као тајну Истине и Живота, Атанасије Јевтић повезује са идејом икономије или домостроја спасења, која је у првом плану и у *Жийијима* Светих Кирила и Методија и у две студеничке беседе Светог Саве.¹⁰²⁹ Домострој спасења који је, према речима Светог Саве, сам долазак Сина Божијег у свет, „од Пророка проречен, од Апостола објављен и од Отаца потврђен“, Атанасије Јевтић сматра темељем Савине еклисиологије.¹⁰³⁰ Овај аспект предања истине домостроја спасења има догматски и универзални карактер.

¹⁰²⁵ Kalaitzidis, 'New trends in Greek Orthodox theology', 128.

¹⁰²⁶ Атанасије Јевтић, „О следовању Светим Оцима“, у: Епископ ЗХП Атанасије, *Бої Ойцац наших*, 30–52: 38.

¹⁰²⁷ Атанасије Јевтић, „Бог Отаца наших“, у: Епископ ЗХП Атанасије, *Бої Ойцац наших*, 11–29: 28.

¹⁰²⁸ Јевтић, „Свети Сава у токовим Кирило-методијевског предања“, 148–150.

¹⁰²⁹ Јевтић, „Две студеничке беседе Светог Саве“, 129, 136.

¹⁰³⁰ Јевтић, „Еклисиологија Светог Саве“, 229.

Са друге стране, Атанасије Јевтић истиче значај кирило-методијевског и светосавског предања за историјско и духовно памћење српског народа и његовог идентитета. Према Атанасију, Свети Кирило и Методије и Свети Сава су повезали Словене и Србе са постојећим предањем у Цркви, тј. са Христом, апостолима и Светим оцима и увели их у постојећи црквено-канонски и историјски склоп византијског света.¹⁰³¹ Међутим, Атанасије истовремено сматра ове светитеље апостолима јер су они, за разлику од позиције националног или верског партикуларизма, заступали црквену саборно-католичанску пуноћу.¹⁰³² На трговима Јустина, Јевтић тврди да је Свети Сава својом апостолском мисијом показао да Црква Христова није својина нити Рима, нити Цариграда.¹⁰³³ Овај идентитетски аспект српског народа који се тек у Цркви испољава на својствени начин,¹⁰³⁴ Атанасије подвлачи у контексту пробуђених национализама у југословенском друштву, који ће одвести ка распаду заједничке државе, само неколико година касније.

Идеју Савиног апостолства у српском народу, Атанасије повезује са Савиним епископством које разматра у склопу једне епископоцентричне еклисиологије, коју заступа митрополит пергамски Јован Зизиулас на кога се Атанасије и ослања.¹⁰³⁵ Атанасије доводи Светог Саву у везу са апостолима, и то не само као оснивача српске цркве, већ и као епископа, јер према патристичкој еклисиологији, коју Атанасије заступа, сваки епископ је наследних свих апостола и жива слика Христа међу свештеницима и народом.¹⁰³⁶ У раду „Жичка беседа Светог Саве о правој вери“ из 1997. године, Атанасије упућује да сам Свети Сава инсистира на апостолском прејемству у Цркви и апостолско-епископској сукцесији у помесним црквама, као битном обележју Цркве.¹⁰³⁷ Међутим, Јевтић овој епископоцентричној еклисиологији додаје

¹⁰³¹ Јевтић, „Еклисиологија Светог Саве“, 238.

¹⁰³² Јевтић, „Еклисиологија Светог Саве“, 236.

¹⁰³³ Јевтић, „Еклисиологија Светог Саве“, 238.

¹⁰³⁴ Јевтић, „Свети Сава у токовим Кирило-методијевског предања“, 151.

¹⁰³⁵ Јевтић, „Еклисиологија Светог Саве“, 226.

¹⁰³⁶ Јевтић, „Еклисиологија Светог Саве“, 236.

¹⁰³⁷ Јевтић, „Жичка беседа Светог Саве о правој вери“, 106

један нови и значајан елемент, који пре њега подвлачи и Јустин, а то је светитељство. У „Жичкој беседи“ одржаној на Спасовдан 1221. године на сабору у манастиру Жичи, сам Свети Сава упућује на епископство као на светитељство, пошто је сам епископ хиротонисан Духом светим.¹⁰³⁸

Још једна карактеристика Атанасијеве рецепције Светог Саве, која га приближава богословљу Јована Зизиуласа, јесте централност евхаристије у промишљању Цркве. Према Јевтићу, Свети Сава сматра да се јединство Цркве пројављује у литургији и да је то евхаристијско јединство предуслов канонског, правног и организационог јединства Цркве, што Сава и наглашава у свом правно-канонском спису *Крмчија*.¹⁰³⁹ Донекле понављајући аргумент и изразе Николаја Афанасијева и Јована Зизиуласа,¹⁰⁴⁰ Атанасије Јевтић сматра да јединство српске цркве са осталим црквама, према Светом Сави, лежи у идентитету и поистовећењу са Христом у евхаристији, а не у колективитету, односно припадности некој већој црквеној целини.¹⁰⁴¹

Поред епископоцентричне и евхаристијске еклисиологије, у Јевтићевој концептуализацији мисли и дела Светог Саве назире се и својеврсни персонализам или богословље личности, које он дугује Јустину. У анализи „Жичке беседе о правој вери“, коју сам реконструираше на основу списка Савиних биографа, Доментијана и Теодосија, Атанасије Јевтић сматра да Свети Сава своје персоналистичко промишљање Свете Тројице супротставља богумилском дуализму.¹⁰⁴² Поред тога, Атанасије на траговима Јустина тајну Христове личности, због његове две природе, сматра истовремено и тајном Свете Тројице и тајном домостроја спасења.¹⁰⁴³

Конечно, Атанасије Јевтић истиче и подвижничко-аскетски аспект као једно од главних обележја Савиног дела, јер његово

¹⁰³⁸ Јевтић, „Жичка беседа Светог Саве о правој вери“, 107.

¹⁰³⁹ Јевтић, „Еклисиологија Светог Саве“, 236.

¹⁰⁴⁰ Nicholas Afanasiev, “The Church Which Presides in Love“, у: *The Primacy of Peter*, ed. J. Meyendorff, The Faith Press 1963, 57–110; J. N. D. Zizioulas, *Being as Communion*, Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 1985, 168.

¹⁰⁴¹ Јевтић, „Еклисиологија Светог Саве“, 237.

¹⁰⁴² Јевтић, „Жичка беседа Светог Саве о правој вери“, 112–113.

¹⁰⁴³ Јевтић, „Жичка беседа Светог Саве о правој вери“, 113.

богословље и еклисиологија извиру из његовог светогорског духовног живота и благодатно-подвижничког богоопштења.¹⁰⁴⁴ Тенденција да се посебно наглашава улога светогорског монаштва у обнови савременог црквеног живота је још једна од одлика Атинске богословске школе, и посебно Христа Јанараса и Јована Романидиса, током седамдесетих и осамдесетих година XX века.¹⁰⁴⁵ Атанасије се уклапа у то усмерење наглашавајући запажање Савиног биографа Доментијана, да је Сава „сваки образац Свете Горе хтео да пренесе у своју отаџбину“.¹⁰⁴⁶ Атанасије види Светог Саву као настављача и личног носиоца традиција кападокијског, палестинско-синајског и студитско-атонског подвижништва, и као претечу светогорског исихазма, којима се кроз лични подвиг, покајање и препород крчи пут према новом христороликом човеку.¹⁰⁴⁷

У својим радовима о Светом Сави Атанасије донекле прати препоруке Николаја Велимировића да ваљано писати о делу Светога Саве значи писати о Савиној цркви, држави, просвети, војсци, породици, уметности и манастиру, па самим тим је и на трагу свог учитеља Јустина, који пише о светосавској филозофији света, прогреса, културе, друштва, вредности и мерила, и просвете. Николајав фокус на државу, друштво, државну просвету и породицу одсуствује из Атанасијевих радова; он фокус премешта на Савину цркву и манастир. Међутим, кроз ове две категорије се пројављује и Атанасијев интерес за остале аспекте светосавске филозофије које Јустин промишља. Атанасије презентује Савин свет као домострој спасења Исуса Христа, Савин прогрес као есхатолошко усмерење историје, Савину културу и просвету као свето предање и „следовање Оцима“, Савину вредност и мерило као светост и саобразност Христу, који су производ духовног живота и благодатно-подвижничког богоопштења, а Савино друштво као Цркву, која је модел и идеал

¹⁰⁴⁴ Јевтић, „Две студеничке беседе Светог Саве“, 138.

¹⁰⁴⁵ Kalaitzidis, „New trends in Greek Orthodox theology“, 140.

¹⁰⁴⁶ Јевтић, „Две студеничке беседе Светог Саве“, 138. Упореди: Доментијан, *Житије Савиној Саве*, Београд: Државна штампарија Србије, 1865, 205.

¹⁰⁴⁷ Јевтић, „Две студеничке беседе Светог Саве“, 139.

свим људским заједницама и институцијама, било да се ради о држави, друштву или породици.

Може се закључити да Јустин Поповић и Атанасије Јевтић различито промишљају место и улогу Светог Саве, зависно од богословског фокуса и усмерења, као и историјског контекста. Ослањајући се такође на славенофиле, Јустин западни хуманизам, рационализам и индивидуализам замењује Богочовештвом, живим (интегралним) сазнањем, и саборношћу, које према богословском усмерењу свог времена „крштава“ у водама светотачко-подвижничке мисли. Као припадник тзв. Атинске богословске школе 1960-их, Атанасије свој богословски израз обликује у складу са неопатристичком синтезом, евхаристијском и епископоцентричном еклисиологијом, богословљем личности и инсистирањем на обнови подвичничко-монашке праксе.

Историјски контекст Јустинове и Атанасијеве рецепције Светог Саве је исто толико битан као и припадност богословским стремљењима њиховог времена. Јустин о Светом Сави пише пре, за време и после Другог светског рата, када је југословенско друштво на идеолошкој прекретници, и када на крају побеђује комунистички државни модел, оличен у агресивном антитеизму. Зато Јустинов модел светосавља, иако не излази из једног државног оквира, има опредељење супротно доминантним друштвено-идеолошким моделима, западном хуманистичко-капиталистичком и источном атеистичко-комунистичком. Пошто Атанасије Јевтић о Светом Сави пише у годинама распада Југославије и на њеним рушевинама над којима бесни крвави рат, он не мисли у оквиру било каквог државног оквира. Црква је за Атанасија Јевтића једина реалност, и попут епископа Саве који утврђује српску Цркву да би изградио српску државу, епископ Атанасије у ратном вихору обнавља Цркву у Захумљу у Херцеговини да би се, између осталог, испољио и утврдио српски народни и државни идентитет у пре-дејтонској Босни и Херцеговини.

Без обзира на разлике између Јустина и Атанасија Јевтића, заједничко им је то што подвлаче значај идеала светости и светитељства, који Свети Сава представља, као и његову улогу у оснивању српске цркве, било да ту улогу виде као израз

богочовечанског усмерења изнад доминантних друштвених и еклисијалних модела, или епископоцентричне и евхаристијске еклисиологије.

2. Рецепција Јустина у домаћој јавности после његове смрти

Јустиновом смрћу долази до првих реакција из академске заједнице и првог вредновања његове мисли.¹⁰⁴⁸ Прва реаговања на одлазак Јустина биле су реакције како његових пријатеља и познаника, попут епископа вашингтонског и флоридског Георгија Грабеа,¹⁰⁴⁹ Стојана Гошевића,¹⁰⁵⁰ Елизабет Хил,¹⁰⁵¹ тако и реакције оних који су Јустина познавали на основу његових дела, попут Жан-Пола Беса,¹⁰⁵² Панајотиса Христуа,¹⁰⁵³ или Јована Мајендорфа.¹⁰⁵⁴ Тако у својој споменици оцу Јустину, Панајотис Христу, професор Теолошког факултета Аристотеловог универзитета у Солуну, каже да му светост Јустиновог живота дозвољава строгост према онима који се у својим екуменским напорима удаљавају од светоотачког предања. Јован Мајендорф, професор Православне академије Светог Владимира у Њујорку, у краткој споменици, у Јустинове заслуге између осталих убраја и настајање нове и живе богословске мисли код неколико његових ученика, који су наследили од њега не само љубав за Свете оце, не само строго и просветљујуће монашко предање које је он заступао,

¹⁰⁴⁸ Више о Јустиновој рецепцији у емиграцији видети: Павле Јовић, „Срби у Светом Јустину Поповићу“, у: Цветковић и Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светиој Јустину Поповића*, 393–413.

¹⁰⁴⁹ Георгиј Павлович Грабе, „Кончина исповедника“, *Православная Русь* 9 (14. 5. 1979).

¹⁰⁵⁰ Стојан Гошевић, „Др Јустин Поповић“, *Бојословље*, 24/1–2 (1980), 149–158. Чланак садржи Јустинову библиографију.

¹⁰⁵¹ Hill, 'Justin Popović (1894–1979). Obituary', 73–78.

¹⁰⁵² Jean-Paul Besse, L'héritage spirituel de Père Justin, *Le Monde*, 23 mai 1979.

¹⁰⁵³ Панајотис Христу, „Јустин Поповић (1894–1979)“, у: Атанасије Јевтић (прир.), *Човек Бојочовека Христуса*, Београд: Наследници оца Јустина и Манастир Тврдош, 2004, 147.

¹⁰⁵⁴ John Meyendorff, 'In memoriam: Archimandrite Justin Popovich,' *St Vladimir's Theological Quarterly* 23 (1979) 118–119, 119.

већ и бригу за православље као целину, његову отвореност и поштовање и грчке и руске богословске мисли, и изнад свега, способност да сагледају богословље као живу философију Истине. Племкиња, професорка Универзитета у Кембриџу и експерт за Достојевског, Елизабет Хил, у мало дужој споменици, указује да је Јустин носио православље са достојанством апостола и изгледао и живео као мноштво православних светитеља о којима је писао.¹⁰⁵⁵ Она такође додаје да његово наслеђе остаје четворици његових ученика, Амфилохију Радовићу, Атанасију Јевтићу, Артемију Радосављевићу и Иринеју Буловићу, у које је Јустин полагао наду да ће постати стубови Српске православне цркве.

2.1. Чувари наслеђа: „јустиновци“

Несумњиво је да су, као што је препознато Јустиново наслеђе, тако у овој четворици јеромонаха, доктора теологије из Атине, и професора (осим Артемија Радосављевића) Богословског факултета СПЦ препознати и Јустинови наследници.¹⁰⁵⁶ То се могло несумњиво видети током 1980-их година, кроз заједничку бригу Јустинових ученика да се са његовим наслеђем упозна шира јавност, како стручна тако и лаичка. Годину дана по Јустиновом престављењу излази *Животопис оца Јусџина* из пера његовог ученика јеромонаха Атанасија Јевтића.¹⁰⁵⁷ Од Јустинове

¹⁰⁵⁵ Hill, 'Justin Popović (1894–1979). Obituary', 78.

¹⁰⁵⁶ Истицање заслуга ове четворице Јустинових ученика нимало не умањује значај других његових ученика који су такође сведочили о Јустиновом учењу вере. Треба свакако поменути и архимандрита Јована Радосављевића (1927–2021) кога је Јустин убрајао међу своја духовна чеда и писао му или га укључивао у саборна писма писана поменутој четворици ученика. Видети: Јустин Поповић, Писмо 31 [Јовану и Мирку=Иринеју], 33 [Јовану, Иринеју, Амфилохију и Артемију], 34 [Јовану], 87 [Амфилохију, Артемију, Иринеју, Јовану], у: Преподобни Отац Јустин, *Писма II*. Јован Радосављевић је између осталог 2004. године саставио „Краће житије оца Јустина“, објављено у: Преподобни Отац Јустин, *Писма II*, 393–405. Такође треба поменути и млађе Јустинове ученике, попут јеромонаха Илариона Ђурице, који писано износи начин Јустиновог духовног руковођења. Видети: Иларион Ђурица, „Делотворност учења вере под духовним старањем преподобног Јустина Новог“, у: Цветковић и Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Свјетог Јусџина Појовића*, 365–377.

¹⁰⁵⁷ Атанасије Јевтић, „Животопис оца Јустина“, у: Јустин Поповић, *На Бојочовчанском џију*, Београд: Манастир Пелије, 1980, 5–96.

смрти 1979. године до 1989. године, објављено је скоро 20 књига оца Јустина на српском, грчком, француском и руском језику. Ту су била нека фототипска издања претходно издатих дела, попут I и II *Дојмаџице* и *Философских урвина*, али већина дела је објављена на основу Јустинове непубликоване заоставштине. Највећи број дела су сачињавала тумачења еванђеља и посланица: *Тумачења Еванђеља њо Свештом Мајтеју* (1979) и *Свештом Јовану* (1989), *Тумачења Посланица Свештој Јована Бојослова* (1982) и *Тумачења Посланица Свештој Ајосћола Павла* (1983–1986), која су издата под заједничким насловом „Са Светим Апостолом Павлом кроз живот“. Нека од ових дела су паралелно излазила на грчком, француском и руском језику. Осим кратких увода у Јустинова дела које су писали уредници и приређивачи, двојица професора Богословског факултета СПЦ, Атанасије Јевтић и Амфилохије Радовић,¹⁰⁵⁸ који су осветљавали поједине аспекте Јустинове мисли, у том периоду је изашло само неколико студија о њему, најчешће из пера његових ученика.¹⁰⁵⁹ Приређивачи и уредници Јустинових издања су просто хтели да ширу читалачку публику упознају са својим учитељем тако што ће пустити самог учитеља да говори.

За разлику од слике коју су његови наследници хтели да оставе о Јустину, као обновитељу правог и аутентичног православља, у неким деловима југословенске јавности Јустин Поповић се сматрао богословским фундаменталистом, опозицијом унутар СПЦ и националистом. У низу интервјуа који су јеромонаси

¹⁰⁵⁸ Атанасије Јевтић, „Поговор“, у: Јустин Поповић, *Тумачење Св. Еванђеља њо Мајтеју*, Београд: Манастир Ђелије, 1979, 529–535; Атанасије Јевтић, „Поговор“, у: Јустин Поповић, *Тумачење Посланица Св. Јована Бојослова*, Београд: Манастир Ђелије, 1982, 75–76; Атанасије Јевтић, „Реч уз ово издање“, у: Јустин Поповић, *Тумачење њосланице њрве и груре Коринћанима Свештој Ајосћола Павла*, Београд: Манастир Ђелије, 1983, 481–491. Амфилохије Радовић, „Реч издавача“, у: Јустин Поповић, *Философске урвине*, Београд: Манастир Ђелије 1987, 256–257; Атанасије Јевтић, „Поговор“, у: Јустин Поповић, *Пућ бојојознања*, Београд: Манастир Ђелије, 1987, 229–241.

¹⁰⁵⁹ Атанасије Јевтић, „Отац Јустин о Достојевском“, *Теолошки њојледи* (1981), 74–76; Артемије Радосављевић, „Отац Јустин у светоотачком предању“, *Теолошки њојледи* 1–2 (1984), 95–110; Иринеј Буловић, „Отац Јустин као тумач Речи Божије“, *Православни мисионар* 2 (1984), 84–91; Атанасије Јевтић, „Владика Николај и отац Јустин о изграђивању Цркве“, *Бојословље* 1–2 (1986), 131–143; Амфилохије Радовић, „О Авиној личности“, *Банијски весник* 2 (1991), 1–8.

Атанасије Јевтић и Амфилохије Радовић дали медијима у Србији, провејавала је тема Јустиновог наслеђа остављеног његовим ученицима, тзв. „јустиновцима“. Из новинарских питања се може приметити да је „јустиновско“ наслеђе најчешће поистовећивано са „опозиционим“ деловањем Јустинових ученика унутар СПЦ, те њиховим претензијама на власт у самој цркви, са њиховим наводним „десним“, односно националистичким опредељењем, и са њиховим критичким односом, како према југословенским властима и тековинама социјализма, тако и према европској либералној традицији.¹⁰⁶⁰ Јустинови ученици, Атанасије Јевтић и Амфилохије Радовић, покушавали су да оповргну прво сам назив „јустиновци“ који им се приписује, указујући да се он, прво, не односи на њих, већ су га користили Јустинови противници, указујући на међуратне Јустинове ученике, од којих су неки били и епископи, а друго, да је по својој природи секташки, јер целокупну духовности Цркве жели да сведе на однос са једном личношћу.¹⁰⁶¹ Свакако су најпознатији Јустинови међуратни ученици били епископи Василије Костић, Хризостом Војиновић и Григорије Удицки.¹⁰⁶² Атанасије Јевтић је одбацивао етикету да су „јустиновици“ опозиција тадашњем црквеном естаблишменту, указујући да је у природи Цркве да има много гласова и да они долазе у сагласје кроз њену саборну природу. На крају, на оптужбе да су антиреволуционарно и антиевропски политички

¹⁰⁶⁰ Атанасије Јевтић, „Отварање прозора“, интервју са новинаром Александром Тијанићем, објављен у недељнику *Дуга* априла 1986. године и прештампан у: Епископ Атанасије Јевтић, *Глас ирејоречни: разговори у смутна времена*, Београд: Студенти Богословског факултета у Београду, 1994, 37–52: 41–43, 47; Амфилохије Радовић, „Само Бог зна ко је отпао, а ко није“, интервју емитован на ТВ Београд марта 1988, и објављен у: Митрополит Амфилохије Радовић, *Косово је глава Лазарева*, Цетиње: Светигора, 2011, 164–172: 166–169. Сличан однос према називу „јустиновици“ има још један од Јустинових ученика, епископ бачки Иринеј Буловић. У скорашњем тексту, слично Атанасију и Амфилохију, Иринеј Буловић сматра термин „јустиновци“ идеолошким конструктом под којим се подразумева затворена, ексклузивна и ексклузивистичка група која претендује на монопол у питањима црквеног поретка и богословља, али и питањима друштва, културе и политике. Видети: Епископ бачки Иринеј, „Сага о ’јустиновцима‘“, СПЦ, 25. 3. 2021. http://www.spc.rs/sr/episkop_bachki_irinej_saga_o_justinovcima (приступљено 7. 4. 2021).

¹⁰⁶¹ Јевтић, „Отварање прозора“, 42–43; Радовић, „Само Бог зна ко је отпао, а ко није“, 167.

¹⁰⁶² Атанасије Јевтић, „Писмо 10 [разним лицима]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, 27–30: 29.

оријентисани, одговарали су да њихова небеска политика није израз идеологије, већ вере која је натполитична.¹⁰⁶³ Осамдесете су свакако биле године политичких и идеолошких превирања у Југославији и тешко да се могла избећи редукција, инструментализација и идеологизација Јустинове мисли. Такође, у периоду током осамдесетих није било научних публикација које би покушале да протумаче Јустинов научни допринос.

2.2. Рецепција кроз призму антикомунизма, антиекуменизма и антизападњаштва

Почетком 1990-их, и нестанком раније цензуре, те повратком цркава и религијских заједница у јавни простор земље, Јустин Поповић бива откривен широј јавности, и то претежно кроз своја дела, као и јавна обраћања и иступе његових ученика. Према томе, глобални интерес за Јустина се у великој мери поклапа са падом комунизма на просторима Југославије и избијањем рата између бивших југословенских народа и република. Чињеницом да је пад комунизма у великој мери ослободио под тим друштвеним уређењем спутавана национална и религијска осећања и тежње, може се објаснити интересовање шире научне јавности за Јустиново дело. Међутим, то опет не значи да се престаје са тумачењем Јустиновог дела у идеолошке сврхе.

С почетка деведесетих година XX века (1990–1992) Јустиново дело бива тумачено у изразима антикомунизма, као доказ да је пређашњи режим био опресиван. Тако долази до штампања два издања Јустинове кратке студије из 1960. године, *Исјашна о Српској Православној Цркви у комунистичкој Југославији*, једног 1990. године као посебно издање,¹⁰⁶⁴ а другог 1992. године, у оквиру издања о страдању Срба под различитим режимима.¹⁰⁶⁵ Тада се

¹⁰⁶³ Јевтић, „Отварање прозора“, 42.

¹⁰⁶⁴ Јустин Поповић, *Исјашна о Српској Православној Цркви у комунистичкој Југославији*, Београд: Манастир Ћелије, 1990.

¹⁰⁶⁵ Предраг Драгић Кијук (прир.), *Catena mundi: српска хроника на свейским веријама*, Краљево: Ибарске новости, Београд: Матица Срба и исељеника Србије, 1992, 527–531.

владавина Слободана Милошевића сматрала континуитетом претходних комунистичких режима и Јустинов антикомунизам служио је као позитиван пример безрезервне борбе за људско достојанство које је Јустин првенствено везивао за право на вероисповест, док су тадашњи опозициони прваци проширили његово значење на део људских права који је такође укључивао право на слободно информисање, политичко организовање и деловање, право на слободне изборе, итд.

Већ крајем 1991. године долази до премештања фокуса са унутрашњих на условно речено спољашње теме. Национализам током 1990-их година постаје главна покретачка снага и основни програм политичких елита у свим републикама и аутономним покрајинама бивше СФРЈ. Представљајући израз претходно спутаних националних осећања у периоду друге Југославије, национализам доводи и до оружаних сукоба, прво у Словенији 1991. године, а затим се шири на просторима Хрватске и Босне и Херцеговине. Рат у Хрватској и признање хрватске независности од стране водећих западних држава, посебно Немачке и Француске, у великој мери утиче да интересовање за Јустинов антикомунизам спласне, бивајући замењено интересовањем за његову критику папске власти и римокатолицизма. Главним извођачем радова пројекта словеначке и хрватске независности се тада сматрао Ватикан, што доводи до ерупција антипапских и антикатоличких сентимената у Србији.¹⁰⁶⁶ У прилог овоме је посебно ишло и инсистирање неких хрватских политичара на континуитету новонастале хрватске државе са нацистичком и квинслишком творевином Независном државом Хрватском, која је током Другог светског рата вршила отворену политику прогона православних Срба, Јевреја и Рома и донекле уживала подршку Ватикана и хрватских црквених великодостојника попут кардинала Алојзија Степинца (1898–1960).

Може се уочити критика која иде на два плана, који се у неким тренуцима тешко могу један од другог одвојити. У првом плану се инсистира на негативним последицама политике Ватикана у

¹⁰⁶⁶ Radmila Radić, „Srpska pravoslavna crkva tokom 90-ih“, *Poznańskie Studia Slawistyczne* 10 (2016), 257–268: 264–265.

међуратној Југославији, довођењем у везу погубне усташке политике према српском народу током Другог светског рата на подручју НДХ са улогом коју су кардинал Степинац и Римокатоличка црква играли у томе. Довољно је рећи да је само 1994. године изашло пет историјских монографија које се баве односом Ватикана и Југославије, и то две које покривају период од настанка Југославије до 1935. године и од 1941. до 1958. године,¹⁰⁶⁷ и три које се баве улогом Ватикана у распаду Југославије.¹⁰⁶⁸ Поред овог историјског плана, води се и једна друга кампања, првенствено на теолошком нивоу и уз помоћ Јустинових идеја, у којој се еклисиолошке претензије папства на универзалну јурисдикцију тумаче као тежње Ватикана за апсолутном моћи која је неспојива са самим хришћанством као таквим. То се испојило и повећаним интересовањем за Јустинов став о екуменизму, што је за директну последицу имало објављивање другог дела Јустинове књиге *Православна црква и екуменизам*, који се бави екуменизмом, у часопису *Јефимија* 1994. године,¹⁰⁶⁹ као и објављивање поновљеног издања ове књиге у едицији манастира Хиландар 1995. године,¹⁰⁷⁰ која, посебно у свом претпоследњем поглављу, садржи оштру критику папства и Римокатоличке цркве. Реакција из хрватске Римокатоличке цркве на објављивање овог дела није изостала. Тако, у свом приказу Јустиновог

¹⁰⁶⁷ Никола Жутић, *Краљевина Југославија и Вајшикан: Однос југословенске државе и римске цркве 1918–1935*, Београд: Маштел Комерц/Архив Југославије, 1994; Драгољуб Живојиновић, *Вајшикан, Католичка црква и југословенска власи: 1941–1958*, Београд: Прoсвета, 1994. У оквиру ове тенденције треба сагледавати и записе Атанасија Јевтића „Од Косова до Јадовна“ објављене читаву деценију раније у листу Српске патријаршије „Православље“ (број 400, 15. XI 1983; 404, 15. I 1984. и 405, 1. II 1984).

¹⁰⁶⁸ Milan Bulajić, *The Role of the Vatican in the Break-up of the Yugoslav State: The Mission of the Vatican in the Independent State of Croatia*, Београд: Стручна књига, 1994; Milan Bulajić, *Razbijanje jugoslovenske државе 1991/1992 – злочин против мира: одговорност Ватикана и Нјемачке*, Београд: Српска књижевна задруга, 1994; Aleksandar Antonić, *Vatikanski tuneli за razbijanje Југославије*, Београд: Ревиза 92 / Екоплус, 1994.

¹⁰⁶⁹ Јустин Поповић, „Екуменизам“, *Јефимија: часопис за књижевност, уметност и духовност* 14 (1994), 104–166. Исти часопис, „Јефимија“, објавио је неколико текстова посвећених Јустину, и то: Ђорђе Јањић, „Реч о истини“, *Јефимија: часопис за књижевност, уметност и духовност* 3/4–5 (1994), 91–102; Жарко Гавриловић, „Смиреноумље оца Јустина“, *Јефимија: часопис за књижевност, уметност и духовност* 3/4–5 (1994), 167–176.

¹⁰⁷⁰ Архимандрит Јустин Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, ²1995.

дела о екуменизму хрватски теолог Бенедикт Јеронимов је, ако не благонаклон, онда у најмању руку уздржан.¹⁰⁷¹ Јеронимов са великом прецизношћу и рекло би се симпатијама излаже Јустинов поглед на еклисиологију, бивајући напослетку разочаран тиме што Јустин Црквом сматра само Православну цркву.¹⁰⁷² У закључку се Јеронимов уздржава од критике, и исказује поштовање оцу Јустину, иако се на слаже са његовим погледима. Према Јеронимову, Јустин превиђа напоре Римске цркве да превазиђе своја застрахења. На крају се аутор приказа пита какав утицај је извршила Јустинова књига на оне којима су питања и проблеми вере и повест Цркве слабо познати и закључује да митологизација може донети само невоље, оптужујући СПЦ да се није оградилa од злочина припадника српског народа и његове војске почињеним над хрватским и осталим народима у Хрватској и Босни и Херцеговини.¹⁰⁷³ Овај приказ није усмерен против Јустина, већ против митологизације и инструментализације његовог дела коју Јеронимов сматра опасном. Треба такође поменути и чланак хрватског језуите и историчара Цркве Предрага Белића „Мајка Цркве код Јустина Поповића“, објављен годину дана раније у истом часопису, *Obnovljeni život*. Ова мариолошка студија, изнета као саопштење још 1992. године, не улази у Јустинову критику екуменизма, већ његово учење о Богородици покушава да покаже као добру платформу за православно-римокатолички екуменски дијалог.¹⁰⁷⁴ Треба поменути још студију Атанасија Јевтића „Богохуманизам оца Јустина“, писану као предговор француском издању Јустинове *Доїмайшике* 1992. године, а објављену на српском 1994. године.¹⁰⁷⁵

Већ средином 1990-их, нарочито током рата у Босни и Херцеговини, када се национални идентитет Срба нераскидиво градио и као религијски идентитет (на супрот идентитету Хрвата римокатолика и босанских муслимана, касније Бошњака), долази до

¹⁰⁷¹ Benedikt Jeronimov, „Pravoslavna crkva i ekumenizam“, *Obnovljeni život* 50/1 (1995), 93–116.

¹⁰⁷² Jeronimov, „Pravoslavna crkva i ekumenizam“, 99.

¹⁰⁷³ Jeronimov, „Pravoslavna crkva i ekumenizam“, 115.

¹⁰⁷⁴ Predrag Belić, „Мајка Цркве код Јустина Поповића“, *Obnovljeni život* 3–4 (1994), 281–304.

¹⁰⁷⁵ Атанасије Јевтић, „Богохуманизам оца Јустина“, *Хршићанска мисао* 4–6 (1994), 8–10.

новог момента у рецепцији дела Јустина Поповића. Као кон-
тратег претензији папе на универзалну јурисдикцију, износи
се пожртвованост православног српског сељака, и српског на-
рода у целини, а кључни појам за описивање улоге српског на-
рода у историји постаје светосавље. То води поновном штамп-
пању Јустиновог дела *Светисавље као философија животова*, 1993.
године,¹⁰⁷⁶ као и низу литерарних осврта на Јустина, српски на-
род и светосавље.¹⁰⁷⁷ Иако је Јустинова философија светосавља
далеко шире замишљена, њени оквири се сужавају потребама
тадашње ситуације. Светосавље се представља као тај угаони
камен на којем су изграђени и српска црква и српска нација.¹⁰⁷⁸
Истовремено се у рецепцији Јустиновог дела, поред интереса
за светосавље и историјску улогу српског народа као носиоца
истинског хришћанства, јавља и интерес за ширу православну
културу која опстаје захваљујући како „српском сељаку, тако и
руском мужику“.¹⁰⁷⁹ Та историјска повезаност српског и руског
народа, који је узгред речено подржавао тих година борбу Срба
у Босни и Херцеговини, огледа се између осталог и у штампању
фототипског издања Јустиновог дела *Досифојевски о Европи и
Словенцима* 1995. године,¹⁰⁸⁰ а затим и преводу и објављивању
овог дела на руском 1998. године.¹⁰⁸¹

¹⁰⁷⁶ Јустин Поповић, *Светисавље као философија животова*, Ваљево: Манастир Ћелије, 1993.

¹⁰⁷⁷ Небојша М. Крстић, „Архимандрит Јустин Поповић: *Светисавље као философија животова*“, *Беседа*, 1992, 291–292; Милорад Лазић (ур.), *Ава Јустин*, Ваљево, 1993; Božidar Zarković, „Svetosavska filozofija progresa – arhimandrita Justina Popovića“, у: Bogdan Đurović (ur.), *Religija i razvoj*, Niš: JUNIR, 1995, 100–102; Матија Бећковић, „Ава Јустин као песник светосавске мисли“, *Глас Цркве* 10, (1995), 42–46.

¹⁰⁷⁸ Radmila Radić, „The Church and the 'Serbian Question'“, у: Nebojša Popov (ed.), *The Road to the War in Serbia*, Budapest: CEU, 2006, 267.

¹⁰⁷⁹ Ова референца на српског сељака и руског мужика је заправо из беседе владике Николаја коју је Јустин уључио као последње поглавље делу *Православна Црква и екуменизам*. Видети: Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 134.

¹⁰⁸⁰ Јустин Поповић, *Досифојевски о Европи и Словенцима*, Ваљево: Манастир Ћелије, 1995. Видети такође студије о овом Јустиновом делу: Милан Радуловић, „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, у: Милан Радуловић (прир.), *Кришћичка мисао философа и научника*, Нови Сад: Матица српска, 1995, 385–408; Слободан Живковић, *Досифојевски и дело Јустина Поповића*, Београд: Задужбина Андрејевић, 2009.

¹⁰⁸¹ Прп. Иустин (Попович), *Досифојевский о Европе и славянстве*, Санкт-Петербург: „Адмиралтейство“, 1998.

Период релативног ратног затишја између завршетка рата у Босни и Херцеговини 1995. године и избијање сукоба већег интензитета на Косову, који је имао свој врхунац у десетонедељном бомбардовању СР Југославије (Србије и Црне Горе) од НАТО пакта 1999. године, обележиле су две значајне појаве на пољу изучавања Јустиновог наслеђа. Прва је објављивање превода докторске дисертације „Еклисијална структура и еклисиологија СПЦ у 19. и 20. веку“ Томаса Бремера, одбрањене 1990. године на Универзитету у Минстеру. Књига је штампана 1997. године под српским насловом *Вера, култура и њолишика*.¹⁰⁸² Друга појава је почетак рада на Јустиновим *Сабраним делима у 30 књига* и излазак, 1998. године, прва два тома које сачињавају Јустинове празничне и недељне беседе.

Могло би се рећи да ова два догађаја епитомизују две супротстављене визије српског друштва које се некако преламају у тумачењу Јустинове заоставштине. Оне су донекле наставци старих идеолошких подела на партизане и четнике, политичку левицу и десницу, комунисте и антикомунисте, које су после пада комунистичких система у југоисточној Европи почеле да се идентификују на нове начине. Тако су се са једне стране нашли они који се идентификују са традиционалним друштвеним вредностима везаним за колективне идентитете попут нације, религије или породице, док су на другој страни они који се идентификују са индивидуалистичким вредностима слободе, људских права и независности од колективних идеологија. У политичком погледу неслагање је било у томе да ли прихватити достигнућа традиције просветитељства и Француске револуције која у центар историјског процеса ставља не народ, већ појединца, тј. грађанина, или инсистирати на историјском праву народа, или неког другог колективитета, у стварању модерних држава и култура. Неслагање није било само око европских политичких традиција, већ и око односа према савременој Европи и према западу.

Антизападни сентименти у српском друштву су већ били проузроковани политиком западних сила, Немачке, САД, Велике Британије и Француске, с почетка 1990-их година, прво у

¹⁰⁸² Tomas Bremer, *Vera, kultura i politika*, Niš: Gradina/YUNIR, 1997.

сецесији Југославије, а затим и отвореној политичкој и војној подршци новопроглашеним републикама. Економска и војна подршка највећег дела Европе и Америке странама са којима је српски народ био у оружаном сукобу током рата у Босни и на Косову и игнорисање српских националних интереса само су продубили те осећаје.¹⁰⁸³ На крају, војна агресија НАТО снага на Југославију и њено десетонедељно бомбардовање 1999. године,¹⁰⁸⁴ као кулминација такве политике Запада према Србији, створила је не само огорченост дела српског друштва према европској политици, већ и према вредностима на којима се заснивала савремена Европа. Зато је крајем 1990-их интересовање за Јустинову критику папства замењено интересовањем за његову критику хуманизма и рационализма, која се највише односила на тзв. „разоваплоћени“ Запад, мада је таквих радова било и раније.¹⁰⁸⁵ Јустинова критика западних антропоцентричних и секуларних вредности избија у први план, и почиње да надахњује представнике различитих политичких опција у Србији. За време и после НАТО бомбардовања Југославије, Јустинови ставови према Западу, заједно са сличним ставовима владике Николаја Велимировића, почињу важити као својеврсна библија антизападњаштва.

Могло би се рећи да су пројекат издавања књиге Томаса Бремера на српском језику спровели проевропски и индивидуалистички настројени интелектуалци, који су заступали грађански концепт Србије. Ради се о групи лево ангажованих интелектуалаца, понајвише социолога, да поменемо најпре Небојшу Попова и Мирка Ђорђевића, окупљених око листа *Рејублика*, познатог по својој критици национализма током 1990-их. Сарадња између Томаса Бремера и Небојше Попова датира још од раније, пошто су двојица интелектуалаца радили на издању немачког

¹⁰⁸³ Vasiliios N. Makrides, 'Orthodox Anti-Westernism Today: A Hindrance to European Integration?', *International journal for the Study of the Christian Church* 9/3 (2009), 209–224: 211.

¹⁰⁸⁴ Термин агресија је овде употребљен у светлу признања НАТО пакта издатог у облику званичног саопштења (од 11. априла 2014. године) да је НАТО започео бомбардовање Југославије без одобрење УН, чиме ово бомбардовање нема статус хуманитарне интервенције за коју мандат могу дати једино УН.

¹⁰⁸⁵ Велибор Џомић, *Свети Владика Николај и Ава Јусџин Гелијски о Европи и злу зајадном*, Крагујевац, 1993.

превода издања *Српска сйрана рајџа*,¹⁰⁸⁶ које је садржало веома критичке радове о српском национализму и о улози српског народа и државе у ратним сукобима у Босни и Херцеговини. Немачко издање *Serbiens Weg in den Krieg: Kollektive Erinnerung, nationale Formierung und ideologische Aufrüstung* објављено је 1998. године у Берлину.¹⁰⁸⁷ Као што је речено, Бремерово дело у српском преводу излази годину дана раније, односно 1997. године. О самом Бремеровом делу биће касније више речи, јер оно то свакако заслужује, али овде треба напоменути каква је била позадина издавања овог дела.

Објављивање књиге Томаса Бремера у преводу на српски језик треба посматрати у контексту критике антиратних и антизападних тенденција у српском друштву. Као што је речено, група либерално настројених интелектуалаца окупљених око часописа *Рејублика*, познатог по борби за поштовање демократских и грађанских вредности и против националистичке и ратне политике коју је српски режим тада водио, zaloжили су се за објављивање Бремерове књиге. Може изненадити чињеница да, иако се ради о уже стручној богословској проблематици, за објављивање књиге нису заслужни српски богослови, још мање они чија је мисао била предмет истраживања књиге, већ марксистички настројена група социолога и социолога религије, да поменемо само Небојшу Попова, Мирка Ђорђевића и Драгољуба Ђорђевића. Бремерова књига излази у издању нишке издавачке куће Градина и Југословенског удружења за научно истраживање религије (YUNIR), на чијем је челу професор социологије на Универзитету у Нишу Драгољуб Ђорђевић. У свом отпору према националистичким тежњама често оправдаваних позивањем на Јустиново дело, они започињу својеврсну „деконструкцију“ његових ставова. У ту сврху се српској читалачкој публици и нуди превод докторске дисертације немачког теолога Томаса Бремера, у којој се аутор између осталог критички осврће на

¹⁰⁸⁶ Nebojša Popov (prir.), *Srpska strana rata: trauma i katarza u istorijskom pamćenju*, Beograd: Republika; Novi Beograd: Vikomgrafik; Zrenjanin: Gradanska čitaonica, 1996.

¹⁰⁸⁷ Thomas Bremer, Nebojša Popov und Heinz G Stobbe (Hrsg.), *Serbiens Weg in den Krieg: Kollektive Erinnerung, nationale Formierung und ideologische Aufrüstung*, Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, 1998.

еклисиологију Јустина Поповића. У поговору Мирка Ђорђевића подвлачи се Бремеров закључак да Поповићева еклисиологија у поређењу са неким еклисиологијама српских аутора с почетка XX века представља корак уназад. Међутим, дело има ограничену рецепцију у Србији и не доводи у питање претходно изграђен статус Јустина као неоспорног богословског ауторитета.

Разлог за објављивање књиге, како сам Бремер каже у предговору српском издању, је повећан интерес за СПЦ, који је настао због ратних догађаја на тлу бивше Југославије и питања о улози СПЦ у српском друштву тих година.¹⁰⁸⁸ Међутим, Бремер указује и на опасности које могу да се јаве у тумачењу ставова изнетих у његовој књизи:

„Посебно у садашњим околностима верски елементи учења СПЦ тесно су повезани са културним као и политичким приликама код Срба. Велика улога у српском јавном дискурсу коју играју два најпознатија теолога СПЦ чија се дела разматрају и у овој студији, владика Николај Велимировић и о. Јустин Поповић, то јасно показује. Надам се да сам у књизи могао да покажем колико је код тих теолога као и уопште у традицији СПЦ у првом реду реч о теолошким концептима. Тек у светлу најновијих догађања ти концепти су добили и неке друге конотације, које, међутим, не морају да буду једини начин интерпретације њихових дела. Другим речима, националистичка тумачења која се приписују теологији у СПЦ често на Западу као и у Србији, није нужно једини закључак из дела наведених теолога. На Западу то није толико условљено злом вољом, него више скромним знањима о СПЦ, док се у Србији често нека политичка интенција скрива иза таквих интерпретација.“¹⁰⁸⁹

Бремер показује да је свестан тенденција у тумачењу Јустиновог дела, како оних које глорификују његово наводно антизападњаштво и критику Европе, тако и оних које Јустиново дело тумаче у националистичком кључу, и види одређене политичке интенције иза таквих интерпретација.

¹⁰⁸⁸ Bremer, *Vera, kultura i politika*, 11.

¹⁰⁸⁹ Bremer, *Vera, kultura i politika*, 11–12.

Може се претпоставити да је покушај представљања Јустина као симбола антизападњаштва имао за циљ да понуди заједничку идеолошку платформу различитим политичким опцијама у Србији против запада. Са друге стране, покушај супротстављања оваквим тенденцијама је требало да „деконструише“ тако приказаног Јустина као идеолошку конструкцију. Социолог религије Мирко Ђорђевић (1938–2014), у поговору Бремеровој књизи у српском преводу насловљеном „Путеви српског богословља“, овај процес описује као „демитологизацију“.¹⁰⁹⁰ Према Ђорђевићу, „демитологизација“ Јустина Поповића подразумевала би, у чему Бремер свесрдно помаже, издвајање Поповића из уских националних оквира, и смештање његовог дела у шири богословски контекст. Начин на који Ђорђевић предлаже ту демитологизацију је раздвајање Јустиновог опуса на његове догматске списе, који, сматра Ђорђевић, и поред одређене дозе аисторичности, садрже изванредна теолошка промишљања, од оних у којима је црква приказана у кључу историје, а који се односе на Поповићеву критику Европе и појам светосавља изражен као квинтесенција српске теологије.¹⁰⁹¹ Тиме би, према Ђорђевићу, овај први, теолошки много значајнији део Поповићеве заоставштине, престао да буде у сенци другог, историјски условљеног дела, који не само да оптерећује Јустинову, већ и претходну и потоњу српску теолошку мисао.

Ђорђевић је свакако у праву што инсистира да се Поповићевом теолошком делу призна значај који заслужује, али подела Јустиновог опуса на уско теолошки део и део условљен конкретним историјским приликама тешко да ће помоћи да се његова мисао адекватно вреднује. Проблем је двоструки. Прво, иако на први поглед изгледају неусловљени конкретним историјским приликама и ослобођени историјске нужности, Јустинови теолошки списи представљају одговор, или бар покушај одговора на одређене историјске изазове, како друштвено-политичке, тако и црквено-богословске, иако се тај одговор пројектује на једној апстрактној, аисторијској равни. Са друге стране, Јустиново

¹⁰⁹⁰ Mirko Đorđević, „Putevi srpskog bogoslovlja“, у: Bremer, *Vera, kultura i politika*, 257.

¹⁰⁹¹ Đorđević, „Putevi srpskog bogoslovlja“, 260.

дело је често предмет интересовања и метеолога, којима није циљ осветљавање и вредновање његовог дела, већ тумачење или чак конструкција појединих друштвених феномена, као што су нпр. црквено антизападњаштво и национализам, или антимо-дернизам. Ово последње се најбоље може видети у савременој немачкој историографији, пре свега у делима Клауса Бухенауа (Klaus Buchenau) и Стефана Родевалда (Stefan Rohdewald),¹⁰⁹² о чијој рецепцији Јустина ће бити више речи у наредном потпоглављу. Због тога Јустинове ускотеолошке списе не треба одвајати од, како Ђорђевић каже, „тирада“ о Европи или светосављу, јер ове последње свакако извиру из Јустинове богословске и филозофске визије. У том смислу треба, што и сам Бремер предлаже, ове појмове ослободити од инструментализације,¹⁰⁹³ и контекстуално их сагледати. Тако се Јустинова критика Европе не би посматрала као израз антиевропејства или антизападњаштва, већ би се сагледавала као допринос у расправи о ратним посрнућима Европе и њеним идентитетским основама, као што се сагледавају међуратне критике Европе из пера Жака Маритена (Jacques Maritain) или Ортеге и Гасета (José Ortega y Gasset),¹⁰⁹⁴ које су веома сличне Јустиновој. Слично томе, и Јустинов поглед на светосавље, узет контекстуално, више би упућивао на једну еванђелску, чак и екуменску платформу, него на националистичку идеологију, како се то често представља. Ђорђевић је у праву ако под „демистологизацијом“ Јустинове мисли подразумева отпор сваком покушају њене редукције, инструментализације или идеологизације, али није у праву ако мисли да ће указивање на Јустинов наводно скромни научни допринос одвести до његовог одбацивања као богословског ауторитета. Најбољи начин приласка Јустиновом делу је његово критичко разматрање и анализирање, без икаквог идеолошког обрасца или крајње намере.

¹⁰⁹² Klaus Buchenau, *Auf russischen Spuren. Orthodoxe Antiwestler in Serbien, 1850–1945*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2011; Stefan Rohdewald, *Götter der Nationen. Religiöse Erinnerungsfiguren in Serbien, Bulgarien und Makedonien bis 1944*, Köln: Böhlau Verlag, 2014.

¹⁰⁹³ Bremer, *Vera, kultura i politika*, II.

¹⁰⁹⁴ Богдан Радица, *Ајонија Европе. Разјавори и сусрећии*, Београд: Геца Кон, 1940.

2.3. Критичка фаза и валоризација¹⁰⁹⁵

Током касних деведесетих и раних две хиљадитих објављено је неколико студија о Јустину, у црквеној штампи, како из пера његових ученика тако и оних који су имали директан однос са њим.¹⁰⁹⁶ Такође, треба указати и на неколико монографија, као и на неколико студија историчара књижевности о Јустину које су изашле тих година.¹⁰⁹⁷ На пољу издавања Јустинових дела направљен је велики помак, тако да је од 1998. до 2004. године изашло 19 томова Јустинових *Сабраних дела*, као и неколико зборника штампаних поводом јубилеја.¹⁰⁹⁸ Свакако треба поменути Јустинова промишљања о екуменизму писана 1972. године која представљају синопсис планиране књиге *Православна Црква и екуменизам*, али изненађују Јустиновим позитивним

¹⁰⁹⁵ Ово потпоглавље се делимично заснива на резултатима истраживања раније изнетим у раду: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић, „Јустинолошке студије у српском и европском контексту: *Studia Iustiniana Serbica – collationes*“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светиој Јустину Поповића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 7–25.

¹⁰⁹⁶ Атанасије Јевтић, „Реч о Беседама оца Јустина Новог“, *Видослов* 14 (1998), 103–104; Атанасије Јевтић, „Човек Богочовека Христа“, у: Атанасије Јевтић (прир.), *Живо њредање у Цркви*, Требиње: Видослов и Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивог, 1998, 445–467; Јован Брашанац, „Идеје о васпитању др Јустина Поповића“, *Свети кнез Лазар* 2 (1998), 95–116; Владета Јеротић, „Слово о оцу Јустину“, *Свети кнез Лазар* 2 (1998), 139–143; Иларион Ђурица, „Лик Оца Јустина“, *Видослов* 17 (1999), 29–36; Атанасије Ракита, „Свети Јустин Ђелијски (1894–1979)“, *Свети кнез Лазар* 1 (1999), 45–53; Артемије Радосављевић, „Ава Јустин Ђелијски – Живо Еванђеље Христово“, *Свети кнез Лазар* 1–2 (2002), 9–11; Милан Д. Милетић, *Заљубљен у Христа. Сведочење о Светиој Ави Јустину*, Београд: Задужбина Аве Јустина „Св. Јован Златоуст“ и Ваљево: Манастир Ђелије, 2002; Атанасије Јевтић, „О 110. годишњици рођења и 25. годишњици престављења оца Јустина Ђелијског“, *Видослов* 32 (2004), 202–205.

¹⁰⁹⁷ Слободан Костић, „Почуће преподобног оца Јустина Ђелијског о просвети“, *Црквене сџудије* 1 (2004), 187–193; Горан Гојковић, *Теохуманизам Јустина Ђелијског: христолошке ѡређијосѡставке анѡројолоѡије*, Бијељина: Младост, 2006; Невенка Пјевач, *Боѡочовечанска ѡрсовеѡа ѡо ави Јустину (Поповићу)*, Београд: Храм Светог Великомученика Георгија, 2007; Невенка Пјевач, „Богочовечанска просвета по Ави Јустину (Поповићу)“, *Црквене сџудије* 4 (2007), 115–130; Петар Милосављевић, „Јустин Поповић и обнова логоцентризма“, *Црквене сџудије* 4 (2007), 95–113.

¹⁰⁹⁸ Атанасије Јевтић (прир.), *Човек Боѡочовека Христа – Саборник–ѡѡѡѡѡ–festschriѡt-hotage*, Београд, 2004; Атанасије Јевтић (прир.), *Прејодобни Јустиин Нови Ђелијски (Жиѡије, Акаѡисѡј, чуѡа)*, Београд, 2005.

рефлексијама на овај појам. Ове белешке је пронашао Атанасије Јевтић у Јустиновој писаној заоставштини и заједно са својим предговором и коментарима објавио као књигу *Зайиси о екуменизму*, 2010. године.¹⁰⁹⁹

Крај прве деценије двадесет првог века се може сагледати и као нови полет у академском проучавању Јустиновог богословског доприноса, који је директно или индиректно резултат научног пројекта „Српска теологија у XX веку“ који је тих година започет под руководством Богољуба Шијаковића на Православном богословском факултету Универзитета у Београду. За разлику од синтетичког приступа, који је раније доминирао у рецепцији Јустинове мисли, и који је имао за циљ да уведе читаоца у Јустинов обимни опус, овај пројекат је омогућио да се Јустину приступи и аналитички, из различитих перспектива и са критичким освртом. Тако се Јустиновом делу пришло из догматске,¹¹⁰⁰ литургијско-богослужбене,¹¹⁰¹ патролошке,¹¹⁰² филозофске,¹¹⁰³

¹⁰⁹⁹ Јустин Поповић, *Зайиси о екуменизму* (прир. Атанасије Јевтић), Требиње: Манастир Тврдош, 2010.

¹¹⁰⁰ Александар Ђаковац, „Догматика Јустина Поповића и њен значај за савремену (српску) богословску мисао“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку: исцртајивачки проблеми и резултати*, књига 4, Београд: ПБФ, 2009, 65–73; Александар Стојановић, „Догма и духовност у богословљу о. Јустина Поповића“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија данас: Зборник радова првој годишњег симпозиона одржаног на Православном богословском факултету*, Београд: ПБФ, 2010, 97–102.

¹¹⁰¹ Ненад С. Милошевић, „Допринос архимандрита Јустина Поповића унапређењу литургијске свести код Срба“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку: исцртајивачки проблеми и резултати*, књига 2, Београд: ПБФ, 2008, 47–53; Владимир Вукашиновић, „Преводи Свете Литургије оца Јустина Поповића“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку: исцртајивачки проблеми и резултати*, књига 5, Београд: ПБФ, 2010, 30–41.

¹¹⁰² Владан Перишић, „О богопознању код св. Макарија Египатског с посебним освртом на дисертацију Јустина Поповића“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку: исцртајивачки проблеми и резултати*, књига 5, Београд: ПБФ, 2010, 7–16; Владан Перишић, „О епистемологији св. Исака Сиријског у интерпретацији Јустина Поповића“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку: исцртајивачки проблеми и резултати*, књига 6, Београд: ПБФ, 2010, 36–48.

¹¹⁰³ Богдан Лубардић, *Јустин Ђелијски и Русија: њихови рецепције руске филозофије и теологије*, Нови Сад: Беседа, 2009; Слађана Ристић-Горгиев, „Појам филозофије у делу оца Јустина Философа“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија данас: Зборник радова првој годишњег симпозиона одржаног на Православном богословском факултету*, Београд: ПБФ, 2010, 113–119; Богдан Лубардић, „Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку:*

екуменске,¹¹⁰⁴ библистичке,¹¹⁰⁵ културолошке,¹¹⁰⁶ просветне,¹¹⁰⁷ као и перспективе рецепције његових дела,¹¹⁰⁸ и тиме је изучавање његовог опуса ушло у нову фазу. Најзначајнији резултати и највећи продор у изучавању опуса Јустина Поповића учињени су у домену изучавања његове ране мисли: посебно у истраживањима тезе о Достојевском из оксфордског периода, истраживањима утицаја руске религијске филозофије на његово дело у предоксфордском (београдско-санктпетербуршком), оксфордском и постоксфордском (сремскокарловачком) периоду, као и истраживањима његових раних патролошких радова. Свакако је најзаслужнији за то Богдан Лубардић, који је кроз низ радова, који укупно броје преко 1000 страна, поред осталог до детаља истражио и на светло дана реконструктивно изнео: Јустинов однос

исстраживачки проблеми и резултати, књига 9, Београд: ПБФ, 2011, 65–165; Богдан Лубардић, „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку: исстраживачки проблеми и резултати*, књига 10, Београд: ПБФ, 2011, 75–197; Богдан Лубардић, „Јустин Поповић, Павле Флоренски и Кант: рецепција и сукоб – проблем односа хетерогених традиција мисли“, у: Ирина Деретић (прир.), *Историја српске филозофије I*, Београд: Еуро-Giunti, 2011, 227–299; Богдан Лубардић, „Преписка Јустина Поповића и Георгија Флоровског: прилог разумевању главних идеја Соловјова у међуратном периоду у Србији“, у: Ирина Деретић (прир.), *Историја српске филозофије II: Прилози истраживању*, Београд: Еуро-Giunti, 2012, 381–453.

¹¹⁰⁴ Максим Васиљевић, „Сусрет и заједничарење у различитости: Српска теологија у дијалогу са Западом: Николај Велимировић, Јустин Поповић, Атанасије Јевтић као парадигма конкретнег предлога“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија данас: Зборник радова првој годишњег симпозиона одржаног на Православном богословском факултету*, Београд: ПБФ, 2010, 645–666.

¹¹⁰⁵ Владан Таталовић, „Ерминевтички принципи Архимандрита др Јустина Поповића“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку: исстраживачки проблеми и резултати*, књига 5, Београд: ПБФ, 2010, 17–29.

¹¹⁰⁶ Илија Ромић, „(Анти)култура у богословљу Св. Јустина Ђелиског“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија данас: Зборник радова првој годишњег симпозиона одржаног на Православном богословском факултету*, Београд: ПБФ, 2010, 667–677.

¹¹⁰⁷ Игнатије Марковић, „Преподобни отац Јустин Поповић као професор Светосавске богословије“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија данас: Зборник радова првој годишњег симпозиона одржаног на Православном богословском факултету*, Београд: ПБФ, 2010, 678–688.

¹¹⁰⁸ Александар Срејић, „Духовно и теолошко-философско дело Јустина Поповића у дипломским и постдипломским радовима и истраживањима студената високообразовних теолошких установа у Србији“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија данас: Зборник радова првој годишњег симпозиона одржаног на Православном богословском факултету*, Београд: ПБФ, 2010, 689–701.

са руском религијском филозофијом и могуће епохално-формативне утицаје, историјско-културне и контекстуалне чињенице око Јустиновог боравка у Оксфорду и неодбрањене тезе, позитивне доприносе англиканске литургијско-патристичке обнове предања Цркве у окфордском покрету, укључујући рецепцију англоамеричке природне науке (физике и космологије), али и књижевности и духовне поезије, одређене позитивне утицаје Павла Флоренског на Јустиново окретање светоотачком предању и духовној критици секуларне европске културе, најзад и пријатељство и заједничко прегалаштво Поповића са Георгијем Флоровским на стварању једне нове богословске синтезе засноване на светоотачком искуству.

Лубардић прилази Јустиновом делу из перспективе руске филозофске и богословске мисли с краја XIX и почетка XX века, налазећи у Јустиновом делу својеврсну синтезу руске религијске филозофије и онога што ће се касније назвати неопатристичком синтезом.¹¹⁰⁹ Смештајући Јустиново дело у далеко шири контекст главних токова руске православне филозофско-богословске мисли, Лубардићева студија *Јустин Ђелијски и Русија* осветљава Јустинов однос како са онима које је лично познавао, попут митрополита Антонија Храповицког, Сергеја Троицког, Николаја Глубоковског, Светог Јована Шангајског и Санфранцисканског (Максимовича), Кипријана Керна, Георгија Грабеа, Василија Зењковског,¹¹¹⁰ тако и са онима који су извршили неоспоран утицај на његово дело, попут Фјодора Достојевског, Алексеја Хомјакова, Павла Флоренског, Константина Леонтјева, Сергеја Булгакова.¹¹¹¹ Лубардић такође тврди да Јустин далеко пре Георгија Флоровског започиње својеврстан „повратак оцима“, пратећи у томе Павла Флоренског и његово интересовање, како за Макарија Египатског, тако и за Исака Сиријског, двојицу древних Отаца Цркве којима ће се Јустин бавити у својим радовима из 1926. и 1927. године.¹¹¹² Поред руске религијске филозофије и

¹¹⁰⁹ Лубардић, *Јустин Ђелијски и Русија*, 14.

¹¹¹⁰ Лубардић, *Јустин Ђелијски и Русија*, 24–30.

¹¹¹¹ Лубардић, *Јустин Ђелијски и Русија*, 45–57.

¹¹¹² Лубардић, *Јустин Ђелијски и Русија*, 57–63.

руске теологије, Лубардић налази и у неофилокалијској духовности руских стараца, почев од Светих Серафима Саровског и Пајсија Величковског до оптинских духовника, један од извора за Јустиново аскетско-патролошко усмерење.¹¹¹³ Лубардићева монографија о Јустину и Русији представља пионирско дело које Јустина из једне преткритичке фазе уводи у критичку. Начелно наступајући са позиција интегрисане теолошко-филозофске херменеутике, контекстуално, Лубардић инаугурише интертекстуални, компаративни и критичко-историјски метод, уз руковођење методама, и логичке анализе исказних ставова, како би се отварао увидни, а критички приступ разумевању Јустиновог дела.

Лубардићев полиметодички приступ показује сву синтетичност дела Јустина Поповића. Треба поменути још неколико семиналних радова Богдана Лубардића о Јустину, као што су: „Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића“, „Јустин Поповић у Оксфорду“, „Преписка Јустина Поповића и Георгија Флоровског“ и ‘Revolt against the Modern World’¹¹¹⁴, у којима са хируршком прецизношћу и детективском проницљивошћу најпре реконструише контекст у којем млади Јустин пише, а онда и одређује Јустинов стварни допринос богословској и филозофској мисли. Лубардић често демитологизује и деинструментализује Јустиново дело, али се оно тиме не показује мање вредним или чак безвредним, као што су то Јустинови домаћи и страни критичари прижељкивали, већ филозофски и теолошки далеко релевантније (и озбиљније и слојевитије) него што су то и Јустинови панегиричари помишљали. Лубардићево дело су, случајно или намерно, превидели управо они који су се наводно залагали за демитологизацију Јустиновог дела, док су истовремено црпили критички потенцијал из једне негативне митологије.¹¹¹⁵ Међутим,

¹¹¹³ Лубардић, *Јусџин Ђелијски и Русија*, 109–129.

¹¹¹⁴ Bogdan Lubardić, ‘Revolt against the Modern World’: Theology and the Political in the Thought of St Justin of Ćelije, у: Kristina Stoeckl, Ingeborg Gabriel, Aristotle Papanikolaou (eds.), *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges*, Edinburgh: Bloomsbury T&T Clark 2017, 207–227.

¹¹¹⁵ Mirko Đorđević, „Višak svetaca“, *Danas* (10. мај 2010), 6; Mirko Đorđević, „Testamentary Thought of Justin Popović“, *Forum Bosnae* 49 (2010), 175–194. Видети такође одговор Атанасија Јевтића на Ђорђевићев чланак у дневном листу *Danas*: Атанасије Јевтић, „Мањак памети и поштења, а вишак паланачке претензиозности и пакости“, Београд, 13. 5. 2010.

критички осврти на Лубардићево дело ће доћи и из пера Јустиновог ученика Атанасија Јевтића, због Лубардићевог довођења Јустина у везу са Павлом Флоренским.¹¹¹⁶ Оспоравајући утицај руских религијских филозофа, а пре свих Павла Флоренског на Јустина, Атанасије Јевтић жели да направи отклон од софиолошких елемената на којима се према његовом мишљењу заснива целокупна тријадологија Флоренског.¹¹¹⁷ Тиме Атанасије Јевтић оспорава Лубардићево виђење Јустина као синтетичара руске религијске филозофије и светоотачког предања, доживљавајући свог учитеља (као и себе) првенствено као „патролога“ и „флоровсковаца“. У свом одговору на критички осврт Атанасија Јевтића, Лубардић истиче да однос Поповића са Флоренским није однос епигонске инфериорности, још мање однос рецепције Поповићу иначе стране „софиологије“, већ релација легитимне и осведочене отворености за духовну изградњу хришћанске философске културе.¹¹¹⁸

Свакако треба поменути и веома важне скорије Лубардићеве студије о Јустиновој рецепцији англиканске теологије, англоамеричких природних наука, посебно физике и космологије, те књижевности и духовне поезије.¹¹¹⁹ Чинећи диптих са ранијом Лубардићевом књигом, *Јусџин Ђелијски и Русија*, дело *Јусџин*

Извор: www.spc.rs. Текст доступан на: <http://www.eparhija-backa.rs/sr/saopstenja/manakrameti-i-postena-visak-palanacke-pretencioznosti-i-pakosti> (приступљено 5. 7. 2019).

¹¹¹⁶ Атанасије Јевтић, „Реч препоречна над књигом: О утицајима и ‘утицајима’ на Светог Јустина Новог Ђелијског“, *Православље* 1074 (2011), 15.

¹¹¹⁷ Интересантно је да управо Јустин у писму Атанасију наводи да је читајући студију „Еклисиологија Св. Три Јерарха“ Јоаниса Кармираса, свог колеге са студија и Атанасијевог ментора на докторату у Атини, много пута застајао, и устајао да молитвом захвали Господу што је Православној цркви дао таквог писца, додајући да исто то ради када чита Свете оце и радио је када је први пут читао Флоренског. Види: Јустин Поповић, „Писмо 73 [Атанасију Јевтићу од 20. 10. 1964]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, 141–145: 144.

¹¹¹⁸ Богдан Лубардић, „Под речју ‘препоречном’: Одговор Епископу Атанасију Јевтићу о утицајима и ‘утицајима’ на Светог Јустина Новог Ђелијског“, *Православље* 1075–1076 (2012).

¹¹¹⁹ Богдан Лубардић, *Јусџин Ђелијски и Енџлеска: њуџеви рецеџије бриџанске џеолоџије, књижевности и науке*, Београд: ПФФ, 2019; Id., „Јустин Поповић и англикански теолози: посредовања“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Свеџоџ Јусџина Поџовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 29–52.

Фелијски и Енџлеска истом силином као и претходна Лубардићева дела разбија предрасуде о Јустину које су настале било као покушај Јустинове инструментализације, било као производ недовољног увида у његове изворе и надахнућа. Свакако добронамерна оцена Елизабет Хил, да је Јустин имао мало разумевања за Енглеze, као и мало знања о њиховим традицијама и култури,¹¹²⁰ под тежином Лубардићеве аргументације показује се као фундаментално погрешна. Овде се чак и не ради о томе да је, као страни студент, Јустин стекао колико-толико разумевање за људе и знање културе у којој се силом историјских прилика нашао, већ да је заплочио главним религијским и научним токовима те културе као као што је плочио кроз токове српског, руског или грчког православног предања. Лубардић руши слику о Јустину као агресивном нецивилизованом источњаку који наоружан Достојевским насрће на саме основе западне хришћанске традиције, коју нити разуме нити жели да разуме. Јустину, насликаном Лубардићевим кистом, достојевскијанска критика папе као великог инквизитора представља заслон на коме се игра теолошка драма коју је раније британско друштво проживело кроз узнемирујућу полемику између Џона Хенрија Њумана и Вилијама Гледстона о папском ауторитету.¹¹²¹ Зато би се, слично оцени Марије Тодорове да заиста има нечег специфично неевропског у чињеници да Балкан никако не успева да досегне димензије европских покоља,¹¹²² могло рећи да заиста има нечег специфично незападњачког у Јустиновој критици папства с обзиром да никако није успео у својој критици да досегне дубину и жустрину коју су имале унутарзападне богословске полемике по том питању.

Лубардићев циљ није само да покаже да је Јустин у енглеској теолошкој и научној мисли нашао савезнике на сопственом богословском фронту против запада и папства, већ и да истакне да без те мисли не би било ни „Невидљивог у видљивом“, ни

¹¹²⁰ Hill, 'Justin Popović (1894–1979). Obituary', 74.

¹¹²¹ Лубардић, *Јустин Фелијски и Енџлеска*, 67–69; Лубардић, „Јустин Поповић и англикански теолози: посредовања“, 38–39.

¹¹²² Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, Oxford: Oxford University Press, 2009, 6.

„Ројења бескрајности“, ни „На тераси атома“, ни „Светосавске философије света“ нити других међуратних Јустинових есеја и ставова штампаних у књигама *Философске урвине* и *Светосавље као философија животиња*.¹¹²³ Англоамеричка физика и космологија служе Јустину да поткрепи своју неопатристичку теологију, нарочито њену космичку димензију која доминира мишљу Максима Исповедника, као и да успостави дијалог између религије и науке.¹¹²⁴ Према томе, Лубардић још једном изврсно запажа да је енглеска теолошка и научна мисао била конститутивна за Јустинов богословски развој, ништа мање него што је то био Достојевски и руска религијска мисао. У крајњој линији, и једна и друга су га водиле ка својеврсној неопатристичкој синтези као дијалогу православног предања са западном теологијом са једне, и са савременом европском културом и науком са друге стране.

У неколико радова објављених почетком прве деценије овог века биће истакнуто да је Јустин пре свега богослов неопатристичке синтезе и светоотачког усмерења.¹¹²⁵ Тај однос између Јустина и светоотачког предања, нарочито Макарија Египатског и Исака Сиријског, под критичку лупу ставиће Владан Перишић у својим радовима из 2010. године. У свом осврту на Јустинову атинску дисертацију, Перишић сагледава неке недостатке у Јустиновом бављењу Макаријем Египатским. Према Перишићу, Јустин не објашњава како Адамов грех прелази на друге људе и целокупну природу, не прави разлику између слободе као услова и као узрока зла, поистовећује ум са целокупном душом, а не са једним њеним делом, не даје објашњење за свој став да целокупна природа имитира човека, и зашто процес обожења који према Јустину обухвата и сва гносеолошка оруђа, измиче рационалној анализи.¹¹²⁶ Оштрица Перишићеве критике је на

¹¹²³ Лубардић, *Јустин Ђелијски и Енглеска*, 73–81.

¹¹²⁴ Лубардић, *Јустин Ђелијски и Енглеска*, 82–88.

¹¹²⁵ Maxime Vasiljević, 'Trois théologiens serbes entre l'Orient et l'Occident', *Istina* 61 (2011), 63–78; Vladimir Cvetković, 'Abba Justin Popović, un théologien de synthèse', *Istina* 61 (2011), 47–62; Darko Djogo, 'Serbian Neopatristic Theology (Some Aspects of History, Reception and Currents)', *Teologia* 4 (2012), 10–36.

¹¹²⁶ Перишић, „О богопознању код св. Макарија Египатског с посебним освртом на дисертацију Јустина Поповића“, 10–14.

некохерентности и логичкој недоследности, како Јустиновог тако и Макаријевог разумевања односа самопознања и богопознања, те у потпуном Јустиновом поистовећењу са Макаријевим ставовима.¹¹²⁷ Перишић понавља сличан методолошки приступ у свом раду о Јустину и Исаку Сиријском, у којем се критички односи према Јустиновом неразликовању гносеологије и богопознања, поимању созерцања као „вештаственог“ и сматрања самопознања најбољим методом за познање природе и света.¹¹²⁸ Перишић закључује да је Јустинов патролошки програм далеко више апологетски него критички, што донекле оправдава и временом у којем Јустин пише своје студије.¹¹²⁹

Слично Перишићевом преиспитивању Јустинових становишта у његовим раним патролошким радовима, и Александар Ђаковац преиспитује Јустинова догматска становишта, односно саме богословске домете Јустинове *Дојмайишке*. Ђаковац прво указује на проблем поистовећења Јустинове светости са његовом богословском непогрешивошћу, чиме се свака академска критика Јустиновог дела сматра нападом на његов светитељски ауторитет.¹¹³⁰ Ђаковац признаје Јустину авангардност у догматском приступу, али, са друге стране, сматра да на пољу христологије остаје делимично затворен у оквире терапеутског и педагошког гледању на сврху оваплоћења Логоса као ослобађања човечанства од смрти и греха, а на пољу есхатологије остаје веран схоластичко-јуридичким обрасцима по којима услов за спасење представљају религиозно-морална аскетска постигнућа, што се, сматра Ђаковац, може видети у Јустиновом опису митарстава.¹¹³¹ У једном познијем осврту на Јустинову *Дојмайишку*,¹¹³² Ђаковац

¹¹²⁷ Перишић, „О богопознању код св. Макарија Египатског с посебним освртом на дисертацију Јустина Поповића“, 16.

¹¹²⁸ Перишић, „О епистемологији св. Исака Сиријског у интерпретацији Јустина Поповића“, 39–47.

¹¹²⁹ Перишић, „О епистемологији св. Исака Сиријског у интерпретацији Јустина Поповића“, 48.

¹¹³⁰ Ђаковац, „Догматика Јустина Поповића и њен значај за савремену (српску) богословску мисао“, 65.

¹¹³¹ Ђаковац, „Догматика Јустина Поповића и њен значај за савремену (српску) богословску мисао“, 70–73.

¹¹³² Александар Ђаковац, „Догматика оца Јустина Ћелијског у историјском и савременом контексту“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Свештој*

премешта свој ранији фокус са Јустинове христологије и есхатологије на његову еклисиологију, коју сагледава кроз четири елемента: поистовећење Христа са историјском Црквом, поистовећење Цркве са евхаристијом, јединственост и саборност Цркве. Прва два аспекта омогућују Ђаковцу да сагледа Јустинову унутрашњу везу између Христа, Цркве и евхаристије, јединственост Цркве указује на њену неподељену природу, док саборност прави иконолошку везу са Светом Тројицом. Иако Ђаковац донекле остаје при свом ранијем становишту, да оригиналност Јустиновог богословског мишљења остаје замагљена његовим херметичним исказом, или његовим повођењем за богословским ауторитетима свога доба, ипак указује на Јустинове проницљиве увиде који имају делекосежне последице.¹¹³³

Значај радова Лубардића, Перишића и Ђаковца је у томе што отварају не само могућности Јустиновог критичког сагледавања, указујући на његову идеологизацију и митологизацију, већ и зато што дају повода за академску дебату о тумачењима Јустиновог дела, чиме се већ успоставља могућност јустинологије као дисциплине.

Од 2000. године наовамо, може се приметити и повећан интерес за научно истраживање Јустиновог наслеђа у дипломским, магистарским и докторским радовима. У том периоду је одбрањено преко 30 радова на различитим нивоима студија у земљи и свету. Свакако треба поменути докторске дисертације: Петра Анђелковића, *Социокултурална и антрополошка мисао Јустина Поповића* (Универзитет у Приштини, 2004) и Ђорђа Н. Петровића, *Евхаристијска радоси у догматистици Аве Јустина Поповића* (Понтификални универзитет за оријенталне студије у Риму, 2015), као и магистарске радове: Горана Гојковића, *Теохуманизам Јустина Ђелијског* (Универзитет у Источном Сарајеву, 2005), Невенке Пјевач, *Бојочовечанска просветна и оцу*

Јустина Поповића, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 261–278.

¹¹³³ Ђаковац, „Догматика оца Јустина Ђелијског у историјском и савременом контексту“, 275.

Јустину Појовићу (Универзитет у Београду, 2006),¹¹³⁴ Александра Стојановића, *Дојма и духовност у бојословљу Јустина Појовића* (Аристотелов универзитет у Солуну, 2006),¹¹³⁵ Стефана Шарића, *Опшћ систематизације бојословској наслеђе прейодобној Јустина Појовића* (Московска духовна академија, 2006), Данила Љуботине, *Учење о Лојосу јо Јустину Појовићу* (Институт Светог Сергија у Паризу), Силуана Мракића, *Антропологија Прейодобној Јустина Појовића* (Московска духовна академија, 2010), као и Срђана Рољића, *Покајање као еџисџеницијална прейџосџавка сџасење човека у бојословској мисли оца Јустина Појовића*, Јована Јовића, *Екуменизам оца Јустина Појовића* и Милана Јовановића, *Јединсџво и друџосџ у мисли архимандрџија Јустина Појовића: Теолошко-еклисиолошка анализа са џосебним осврџом на модерни прџоблем јединсџва хришћана* (сва три на Универзитету у Београду).¹¹³⁶

Поред индивидуалних научних напора у расветљавању Јустиновог дела, треба такође поменути и научни скуп који је поводом 115 година од рођења и 30 година од упокојења у организацији Педагошког факултета у Врању (Универзитет у Нишу) и Епархије врањске 2009. године одржан у Врању, и који је у зборнику објединио радове изнете на скупу.¹¹³⁷ Десет године касније, поводом јубилеја 125. годишњице од Јустиновог рођења и 40. годишњице од његовог упокојења, одржана је 10. и 11. маја 2019. године Међународна научна конференција „Мисао и мисија Светог Јустина Поповића“ у организацији Института за филозофију и друштвену теорију и Православног богословског факултета

¹¹³⁴ Рад са истоименим насловом објављен је као књига у издању: Београд: Храм Светог великомученика Георгија, 2010. године.

¹¹³⁵ Скраћени рад под истоименим насловом објављен је на српском у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска џеологија данас: Зборник радова првој годишњој симпосиона одржаној на Православном бојословском факулџеџу*, Београд: ПБФ, 2010, 97–102.

¹¹³⁶ У навођењу ових радова ослањам се делимично на рад Александра Срејића, „Духовно и теолошко-философско дело Јустина Поповића у дипломским и постдипломским радовима и истраживањима студената високообразовних теолошких установа у Србији“, 689–701.

¹¹³⁷ Сунџица Денић и Пахомије Гачић (ур.), *Опџа Јустин Појовић: живој и дело. Зборник са научној скупа*, Врање: Православна епархија врањска, 2010, друго издање: Врање: Плуџос, 2015.

Универзитета у Београду и Центра за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу. Конференција је окупила преко тридесет научника из земље и света,¹¹³⁸ и према речима Зденка Ширке, њен највећи домет је рехабилитација Јустина Поповића на Универзитету у Београду, са кога је он после Другог светског рата изгнан, и који се као један од ретких универзитета у свету може сада похвалити да у корпусу својих наставника баштини професора – светитеља.¹¹³⁹ Један од резултата ове конференције је и зборник радова *Мисао и мисија Светиої Јустина Поповића*.¹¹⁴⁰ Према речима Зденка Ширке, овај зборник представља српског светитеља не као идеолошки конструкт, нити кроз његов рад успоставља одређену идеолошку позицију, већ његову мисао сагледава у ширем интелектуално-културном, друштвено-политичком и интерконфесионалном контексту.¹¹⁴¹

Може се приметити неколико фаза у рецепцији дела Јустина Поповића у српској научној јавности. Прву фазу, од његове смрти до 1990. године, карактерише брига његових најближих ученика, пре свих Атанасија Јевтића и Амфилохија Радовића, за његово писано наслеђе. Ово је као директну последицу имало објављивање око двадесетак Јустинових књига на српском и другим језицима. Друга фаза у рецепцији Јустиновог дела настаје током 1990-их, када је оно преваходно тумачено у контексту догађаја на југословенским просторима: пад једнопартијског система, демократизација, распад Југославије, рат у Хрватској

¹¹³⁸ Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Књига сажетика са Међународне научне конференције Мисао и мисија Светиої Јустина Поповића, 10–11. мај 2019. године*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019.

¹¹³⁹ Зденко Ширка, „Рехабилитација Јустина Поповића на Београдском универзитету“, *Православље* 1255 (јул 2019), 12–13; Zdenko Širka, ‘Rehabilitace Justina Popoviće na půdě university’, *Getsemany* 316 (2019), текст доступан на: <https://www.getsemany.cz/node/3643> (приступљено 5. 7. 2019).

¹¹⁴⁰ Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светиої Јустина Поповића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019.

¹¹⁴¹ Zdenko Š. Širka, ‘Mission and reception of St Justin Popović’, *Nicholai Studies* 1/1 (2021), 189–202: 194.

и Босни и Херцеговини, а затим и агресија НАТО пакта на СР Југославију 1999. године. Јустиново дело је често било инструментализовано за различите циљеве, почев од борбе против комунизма, критике папства и екуменизма, подршке српском националном пројекту у Босни и Херцеговини, до критике Европе и Запада. Трећи период, који почиње крајем 1990-их и траје до 2009. године, одликује издавање 19 томова његових дела, као и низа зборника, захваљујући залагању његових ученика и наследника, као и манастира Ћелије. Поред тога, у том периоду излази неколико књига које представљају одбрањене докторске дисертације. Нова, четврта фаза у академском изучавању Јустина Поповића, којом се из једног прекритичког периода улази у фазу критичког промишљања његовог дела, започиње студијама Богдана Лубардића, али и низом студија које ће настати у оквиру научног пројекта „Српска теологија у XX веку“ који је финансирало Министарство просвете и науке Републике Србије. Овим студијама Јустинова мисао је осветљена са различитих страна и из различитих богословских перспектива. Може се рећи да је започела нова, пета фаза у академској рецепцији оца Јустина, коју краси неколико елемената. Прво, Јустиново дело бива сагледано не само у оквиру различитих теолошких дисциплина, већ у ширем оквиру хуманистичких и друштвених наука. Било је и раније случајева да се, поред богослова, Јустином баве и филозофи, социолози, историчари књижевности, педагози, психолози, али сада ове студије добијају значај у оквиру једне интердисциплинарне јустинологије, у којој се пресецају, спајају и допуњују резултати истраживања из различитих области. Друго, ову фазу краси неидеолошки приступ Јустиновом делу који се полако појављује између две крајности: прве, изразито панегиричке, која сваки критички осврт на његово дело сматра директним нападом на његову светост, а истовремено инструменталистичким тумачењима његовог дела храни свој негативни став према одређеним феноменима, почев од екуменизма до хуманизма и модерности; и друге, идеолошки настројене, која у Јустиновом делу налази потенцијал за насиље и оправдање сопственог става о антимодерној и ретроградној природи, како Српске цркве тако и целокупног православља. Ове две крајности су

годинама храниле једна другу, инсистирајући на објективности и потпуној истинитости сопственог тумачења Јустиновог дела. На срећу, данас је успостављен академски дијалог око Јустиновог дела, како између идеолошки, тако и између професионално различитих становишта, при чему се више не расправља да ли су његова становишта тачна, односно да ли одговарају истини, већ о разлозима и приликама у којима она настају. Трећа карактеристика ове фазе је да нема подвојености између домаћих и иностраних истраживања, и да постоји минимум преведених Јустинових дела, као и студија о Јустину на енглеском и осталим светским језицима, који може да наведе нове истраживаче на бављење овом темом. Заједничка црта тих нових истраживача је да не истрајавају на старим парадигмама, већ у Јустиновом делу налазе извор за нова и оригинална тумачења. Ово нас доводи и до наредног поглавља, које се бави рецепцијом Јустина у међународној академској јавности.

3. Рецепција Јустина у међународној академској јавности

Академско интересовање за Јустина Поповића постоји и ван канонских граница Српске православне цркве. Јустиново име постало је још за његовог живота нашироко познато у Грчкој. Још као студент у Атини, Јустин је стекао најдубље поштовање у грчким верским и богословским круговима. Његова дела *Човек и Бојочовек* (1969) и *Православна Црква и екуменизам* (1974) објављена су у више издања на грчком језику. У предговору првом издању књиге *Човек и Бојочовек*, грчки теолог и академик Јоанис Н. Кармирис описује Јустина као „скривену савест српске Цркве и мученичког Православља уопште“.¹¹⁴² Само указивање на скривену савест Цркве и мученичко православије укључује одређену критику стања у којем се православље налазило крајем

¹¹⁴² Јован Н. Кармирис, Предговор књизи *Човек и Бојочовек*, у: Преподобни Јустин Нови Ђелијски, *На Бојочовечанском њишу*, 272–277: 277.

1960-их, како у земљама социјалистичког блока, којем је и Југославија тада идеолошки припадала, тако и у Грчкој, у којој је тих година била на власти војна хунта, која је православље супротстављала левичарским тенденцијама у друштву. Примећује се да и у Грчкој Јустинови погледи не остају у једној чисто богословској равни, већ поново добијају политичко-идеолошка тумачења. Тако, неки конзервативни кругови унутар Православне цркве у Грчкој, позивајући се на Јустинове антиекуменске ставове изложене у књизи *Православна Црква и екуменизам*, као истински израз православља против релативизације истине, желе да омаловаже екуменску делатност Цариградске патријаршије. Међутим, Јустин је у Грчкој био познат још за живота, како на основу своје докторске дисертације о Макарију Египатском, тако и на основу сведочења његових духовних чеда, Атанасија Јевтића, Амфилохија Радовића, Артемија Радосављевића и Иринеја Буловића, која су у великој мери утицала да се о Јустиновом животу и делу доста сазна, тако да инструментализација његовог дела у идеолошке сврхе никада није могла да закљони поштовање његове аскетско-подвижнички засноване богословске мисли и духовности.

3.1. Јустин на страним језицима

У Русији се, за разлику од Грчке, први преводи Јустиновог дела појављују скоро две деценије после његове смрти. Прва међу преведеним књигама су *Православна Црква и екуменизам*, за коју је познати руски православни есејиста и ђакон Руске православне цркве Андреј Курајев написао поговор,¹¹⁴³ као и *Досјоевски о Евроји и словенсѿву*.¹¹⁴⁴ Нека од његових најзначајнијих богословских дела, укључујући и његову *Доимайику*, преведена су на руски језик и објављена у петотомним *Сабраним делима*

¹¹⁴³ Архим. Иустин Попович, *Православная церковь и екуменизм*, Москва: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1997.

¹¹⁴⁴ Прп. Иустин (Попович), *Досјоевский о Евроје и славянсѿве*, Санкт-Петербург: Адмиралтейство, 1998.

(2004–2014), која имају више од 2500 страница.¹¹⁴⁵ Чињеница да је један од водећих руских историчара цркве, Алексеј Иванович Сидоров, био уредник овог издања Јустинових дела посебно наглашава значај његовог богословља за руску јавност.

Сама чињеница да су први Јустинови радови објављени у Русији његова прерађена оксфордска дисертација о Достојевском и компилација *Православна Црква и екуменизам*, говори о потреби руског друштва за критичким освртом према Западу и екуменизму. Поред овог критичког аспекта према Западу, подвлачи се и Јустинова улога у осуди комунистичког режима. Та осуда, као и директне последице које је имала по њега, донекле му обезбеђују статус савременог мученика. Најбољи пример за ову тврдњу лежи у чињеници да руско издање Јустинових *Сабраних дела* започиње његовом оштром критиком комунизма изложеном у кратком трактату под називом „Истина о СПЦ у комунистичкој Југославији“ („Правда о Сербској Православној Цркви в СФРЈУ“). Током друге деценије 21. века расте интерес за богословско промишљање Јустиновог корпуса у контексту руске религијске филозофије. Свакако треба поменути једног од значајнијих истраживача Јустиновог дела на руском говорном подручју, свештеника из Доњецка Дмитрија Трибушњег. У неколико радова о Јустину Трибушњи разматра како Јустинову логосну терминологију, тако и оригинални начин на који Јустин преображава руску религијски филозофију.¹¹⁴⁶

У Румунији је још крајем деведесетих започето са превођењем Јустинових дела. Прво је објављено дело *Човек и Бојочовек*

¹¹⁴⁵ Прп. Иустин (Попович), *Собрание ѿворений*, 5 том. Москва: Паломник, 2004–2014.

¹¹⁴⁶ Дмитриј, Трибушњи, „Тајна присуства: увод у онтологију преподобног Јустина Фелијског“, *Бојословље* 70/2 (2011), 107–116; Id., „Рецепция понятия 'всеединство' в богословской системе преподобного Иустина Челийского“, *Христианское чтение* 5 (2017), 74–85; Id. 'St Justin of Chelie as an original thinker', рад изложен на Међународној конференцији „Мисао и мисија Светог Јустина Поповића“, Институт за филозофију и друштвену теорију, Универзитет у Београду, 10–11. мај 2019. године и објављен у српском преводу: Дмитриј Трибушњи, „Свети Јустин Фелијски као оригинални мислилац“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светиој Јустиину Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 379–392.

у преводу познатог румунског богослова Јоана Ике Јуниора (Joan I. Ică Jr.),¹¹⁴⁷ а затим су уследили преводи Јустиновог дела *Православна Црква и екуменизам*¹¹⁴⁸ као и превод избора из Јустинових дела први пут објављен на енглеском језику под називом *Orthodox Faith and Life in Christ*.¹¹⁴⁹ На крају су преведена и дела *Философске урвине* (Editura Sophie, 2013) и *Пути бојојознања* (Galați: Egumenița: 2014).

Дуго година су Јустинова дела на Западу била непознаница.¹¹⁵⁰ Ова ситуација је трајала све до последње деценије 20. века, када се објављују у француском преводу, прво зборник *Човек и Бојочовек*,¹¹⁵¹ а затим и *Коменџари на њосланице Свејој Јована Бојослова*.¹¹⁵² Током 1990-их и Јустинова *Дојмајџика* бива преведена на француски и објављена у петотомном издању.¹¹⁵³ Познати белгијски историчар Цркве, францисканац Андре де Алу (André de Halleux), истиче у својој рецензији првог тома *Дојмајџике* да као монах и духовник, отац Јустин често позива на доживљај тајне која се манифестује у аскетизму и молитви.¹¹⁵⁴ Међутим, Де Алу истовремено закључује да у првом тому Јустинове *Дојмајџике* нема говора о нествореним енергијама, о чему пишу Думитру Станилоје и Василије Кривошеин, нити православног персонализма чији је представник Владимир Лоски, питајући се о стварним донетима овог дела. Оно што се у првом тому

¹¹⁴⁷ Sfântul Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeu – Om*, Sibiu: Deisis, 1997.

¹¹⁴⁸ Sfântul Iustin Popovici, *Biserica Ortodoxa si ecumenismul*, Petru Voda: Manastirea Sfinții Arhangheli, 2002.

¹¹⁴⁹ Sfântul Iustin Popovici, *Credinta ortodoxa si viata in Hristos*, Galați: Bunavestire, 2003.

¹¹⁵⁰ О Јустиновом утицају на конвертите у православље на западу видети: Филип Калингтон, „Рецепција и значај Светог Јустина и његових дела међу преобраћеницима на западу“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мусао и мисија Свејој Јусјџина Поповића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 405–414.

¹¹⁵¹ Justin Popovitch, *Dieu et le Dieu-Homme*, Lausanne: L'Age de Home, 1989.

¹¹⁵² Justin Popovitch, *Commentaire sur les épîtres de saint Jean le Théologien*, Lausanne: L'Age de Home, 1990.

¹¹⁵³ Justin Popovitch, *Philosophie Orthodoxe de la Vérité*, vol. 1–5, Lausanne: L'Age de Home, 1992–1997.

¹¹⁵⁴ André De Halleux, ‘Justin Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la Vérité. Dogmatique de l’Église orthodoxe*. Tome I, 1992’, *Revue théologique de Louvain*, 25/3 (1994), 392.

Доїмайїке према Де Алуу може наћи је обиље упута на Свете оце, укључујући и Светог Августина, као и нагласак на платонистичком разумевању филозофије као имитације Бога и обећања бесмртности.

Превод *Доїмайїке* је праћен и преводом Јустиновог *Пуїа боїоїознања*,¹¹⁵⁵ дела за које француски православац Жан-Клод Ларше (Jean-Claude Larchet) тврди да можда нису написана по научним принципима који сада важе при писању патролошких студија, али оно што ова Јустинова дела пружају не само да се обраћа разуму читаоца, већ га и духовно храни и изнутра преображава.¹¹⁵⁶ Треба поменути и студије на француском српских аутора које су изашле у специјалном броју француског теолошког часописа *Istina: revue oecuménique et scientifique* посвећеном Српској православној цркви с почетка XXI века (*L'Église orthodoxe serbe au début du XXIème siècle*).¹¹⁵⁷

Што се тиче Јустинових дела на енглеском преводу, тек је 1992. године објављен зборник радова по избору Атанасија Јевтића под насловом *Orthodox Faith and Life in Christ (Православна вера и живої у Хрисїу)*.¹¹⁵⁸ У серији *A Treasury of Serbian Orthodox Spirituality (Блаїо срїске їправославне духовносїиу)* у књизи IV, *The Struggle for Faith and Other Writings (Борба за веру и груїи сїиу)*, издавачка кућа Лазарица Прес из Бирмингена доноси још низ превода Јустинових краћих текстова или извода из дела на енглески. Од 2009. године издавачка кућа Епархије западноамеричке СПЦ „Себастијан прес“ објавила је неколико превода Јустинових дела и то: *Man and the Godman (Човек и Боїочовек)*,¹¹⁵⁹

¹¹⁵⁵ Justin Popovitch, *Les voies de la connaissance de Dieu: Macaire d'Égypte, Isaac le Syrien, Syméon le Nouveau Théologien*, Lausanne: L'Âge d'Homme, 1998.

¹¹⁵⁶ Jean-Claude Larchet, Justin Popovitch, *Les voies de la connaissance de Dieu: Macaire d'Égypte, Isaac le Syrien, Syméon le Nouveau Théologien*, Lausanne, Switzerland: Age d'Homme, 1998; *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 79/3 (1999), 371–372.

¹¹⁵⁷ Maxime Vasiljević, 'Trois théologiens serbes entre l'Orient et l'Occident,' *Istina* 61 (2011), 63–78; Vladimir Cvetković, 'Abba Justin Popović, un théologien de synthèse,' *Istina* 61 (2011), 47–62.

¹¹⁵⁸ Justin Popovich, *Orthodox Faith and Life in Christ*, Belmont, MA: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1994.

¹¹⁵⁹ Archimandrite Justin Popovich, *God and the Godman*, Alhambra, CA: Sebastian Press, 2009.

Commentaries of the Epistles of St John the Theologian (Коменїари на Посланице Свейої Јована Боїослова)¹¹⁶⁰ и *Notes on Ecumenism* (Белешке о екуменизму).¹¹⁶¹

3.2. Корифеј православног антизападњаштва или пророк нове Европе

Деценијама је чланак-споменица Елизабет Хил био једини спис о оцу Јустину на енглеском језику, док се крајем прве и почетком друге деценије 21. века није појавио још низ чланака, махом из пера српских аутора који су имали за циљ да осветле поједине аспекте Јустиновог дела.¹¹⁶² Почев од средине прве деценије 20. века, могу се приметити радови у којима се Јустиновом делу, као и његовој критици Запада, прилази отворено и без намере да се она окарактерише већ усвојеном терминолошком кованицом „православно антизападњаштво“ (Anti-Westernism),¹¹⁶³ или да се

¹¹⁶⁰ Justin Popovich, *Commentary on the Epistles of St. John the Theologian*, Alhambra, CA: Sebastian Press, 2009.

¹¹⁶¹ St Abba Justin (Popovich), *Notes on Ecumenism*, Alhambra, CA: Sebastian Press, 2013.

¹¹⁶² Rassophore monk Adrian, 'The life and works of our holy father Archimandrite Justin of Chelije', *The Orthodox Word* 43/ 5 (2007), 212–225; Darko Djogo, 'Serbian Neopatristic Theology (Some Aspects of History, Reception and Currents)', *Teologia* 4 (2012), 10–36; Vladimir Svetković, 'St Justin the New on Integral Knowledge' *Теолиџкон* 1/1 (2012), 149–158; Vladimir Svetković, 'New Wine and Old Wineskins: St Justin Popovich on Theological Terminology', у: Любомир Тенекеджиев (ур.), *Доїмай и їерминолоїя в їрвославнаїя хрїсїїянска їтрадиция*, УИ „Св. Климент Охридски“, 2014, 235–247; Id. 'The Reception of St Justin in Recent German Scholarship', *Sobornost Incorporating Eastern Churches Review* 36/2 (2014), 36–55; Id. 'The Gospel According to St Justin the New: Justin Popović on Scripture', у: Matthew Baker and Mark Moureghian (eds.), *What is the Bible? The Patristic Doctrine of Scripture*, Minneapolis: Fortress Press, 2016, 137–166; Julija Vidović, 'St. Nikolai Velimirovic and St. Justin Popovic on Ecumenism', у: P. Kalaitzidis, T. Fitzgerald, C. Hovorun, A. Pekridou, N. Asproulis, D. Werner and G. Liagre (eds.), *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, Volos Academy, WCC, Regnum Books International, Oxford, Volos, Greece, 2014, 263–272; Bogdan Lubardić, '„Revolt against the Modern World“: Theology and the Political in the Thought of St Justin of Čelije', у: Kristina Stoeckl, Ingeborg Gabriel, Aristotle Papanikolaou (eds.), *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges*, Bloomsbury T&T Clark, 2017, 207–227.

¹¹⁶³ Vasilios N. Makrides and Dirk Uffelmann, 'Studying Eastern Orthodox Anti-Westernism: The Need for a Comparative Research Agenda', у: Jonathan Sutton and Wil van den Bercken (ed.), *Orthodox Christianity and Contemporary Europe*, Leuden: Peeters, 2003, 87–120: 118.

њоме потврди да је овакав однос према западу стална и непроменљива категорија православног хришћанства.¹¹⁶⁴

Први аутор кога треба поменути је енглески православни теолог, свештеник Руске православне цркве и члан Британске академије наука, Енрију Лаут (Andrew Louth). Лаут је познат по неизмерном труду да дела православних аутора попут Булгакова, Станилоја или Јанараса представи англофоној читалачкој публици.¹¹⁶⁵ Лаут, бар што се тиче Јанарасове критике Запада, улази у њене мотиве и разлоге. Он истиче оно што и сам Јанарас каже – да је критика запада заправо самокритика и да се Јанарасово критичко указивање на „претњу животной средини, устројавање политике према пословном моделу, зјапећи јаз између друштва и државе, тежњу за све већом потрошњом, усамљеност и слабост друштвених односа, превладавајућу сексуалност без љубави“¹¹⁶⁶ који постоје у западној цивилизацији не може порећи и са тиме се морамо суочити.¹¹⁶⁷ У свом делу *Modern Orthodox Thinkers* (*Модерни њравославни мислиоци*), Лаут посвећује посебно поглавље Јустину Поповићу.¹¹⁶⁸ Лаут делимично посматра Јустина у контексту руске православне дијаспоре, указујући на његово славенофилско наслеђе на основу којег Јустин западни хуманизам, рационализам и индивидуализам замењује хришћанским теохуманизмом (богочовештвом), интегралним сазнањем и саборношћу,¹¹⁶⁹ док већи део свог рада посвећује Јустиновој неопатристичкој синтези и аскетској епистемологији, подвлачећи да Јустин уместо кападокијских отаца, Атанасија Великог или Кирила Александријског, своју неопатристичку синтезу гради на аскетским Светим оцима, Макарију Египатском и Исаку

¹¹⁶⁴ George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou (eds.), *Orthodox Constructions of the West*, New York: Fordham University Press, 2013, 1–22.

¹¹⁶⁵ Andrew Louth, ‘Sergii Bulgakov and the Task of Theology’, *Irish Theological Quarterly* 74 (2009), 243–257; Id. ‘Review essay: The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae’, *Modern Theology* 13 (1997), 253–67; Id. ‘Some Recent Works by Christos Yannaras in English Translation’, *Modern Theology* 25/2 (2009), 329–340.

¹¹⁶⁶ Christos Yannaras, *Orthodoxy and the West*, Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2006, viii–ix.

¹¹⁶⁷ Louth, ‘Some Recent Works by Christos Yannaras in English Translation’, 332–333.

¹¹⁶⁸ Andrew Louth, *Modern Orthodox Thinkers*, London: SPCK Publishing, 2015, 143–158.

¹¹⁶⁹ Louth, *Modern Orthodox Thinkers*, 150–152.

Сиријском.¹¹⁷⁰ Лаут се осврће на Јустинов критички однос према западу, истичући да он Јустинову критику запада не доживљава као самокритику, као што је то случај са Јанарасом, и да му је тешко да замисли Јустина да попут Јанараса указује на свој „потпуно западњачки начин живота“.¹¹⁷¹ То је заиста тешко замислити, првенствено због разлика између Јустина као монаха и подвижника са једне и Јанараса као у јавној сфери ангажованог интелектуалца са друге стране, иако у животној доби када изричу своју критику Европе и Запада нема велике разлике између њих, јер су обојица академски и јавни делатници и професори универзитета. Оно што их донекле разликује је то што Јанарас делимично остаје на дијагнози негативних европских, западних али и општељудских феномена, а Јустин иде корак даље, преписујући европском човеку свог времена као терапију подвижничку мудрост египатско-сиријске пустиње. Зато Лаут у свом закључку и указује на Јустинову необичност, која се састоји у томе што придаје велику важност православном монаштву, али истовремено скреће пажњу на његову отвореност за све православно и хришћанско благо које поседујемо.¹¹⁷² Наравно, остаје питање да ли подвижничка мудрост египатско-сиријске пустиње и целокупног источног монаштва може да буде средство оздрављења савремене, не више само западне и европске, већ целокупне светска цивилизације.

Други у низу аутора које ћемо овде поменути је словачки лутерански богослов Зденко Ш. Ширка, истраживач на Карловом универзитету у Прагу, који у раду ‘Transformation in the Theology of Tradition: A Study of Justin Popović and His Hermeneutical Presuppositions’ („Преображај предањског богословља: Истраживање Јустина Поповића и његових херменеутичких претпоставки“) анализира два елемента Јустинове предањске теологије: појмове светосавља и Богочовека са једне стране и његову

¹¹⁷⁰ Louth, *Modern Orthodox Thinkers*, 154–158.

¹¹⁷¹ Louth, *Modern Orthodox Thinkers*, 152. Видети такође: Yannaras, *Orthodoxy and the West*, ix.

¹¹⁷² Louth, *Modern Orthodox Thinkers*, 158.

критику европског хуманизма са друге.¹¹⁷³ За разлику од многих страних истраживача који су због непознавања српског језика ограничени на скромни корпус Јустинових дела преведених на светске језике, Ширка, поред тога што га чита у оригиналу, има одличан преглед свих студија о њему написаних на српском језику, као и осталим светским језицима, што му даје добру основу да обликује свој став о Јустину. Ширка Јустину прилази правећи паралелу између њега и Лутера, и закључује да је Лутер био претходница Јустину, пошто је устао против Европе или Запада, које су тада карактерисали папска власт, индулгенција, духовно посредништво. Тада је, према Ширки, Лутерово оружје против таквог Запада било заснивање индивидуалног односа са Христом, *Sola Christus* и *ad fontes*, као што је Јустиново оружје против запада у XX веку био ауторитет Светих отаца, Богочовек и саборност.¹¹⁷⁴ Ширка маестрелно опажа да се Јустинова критика Запада не односи на географски запад, нити критика европског човека на човека или жену који живе у Европи, већ су метафора човечанства које осуђује Бога на смрт, распиње га на крст и продаје за тридесет сребрњака, што је метафора за себелубље и среброљубље.¹¹⁷⁵ Исто тако, сматра Ширка, Јустинова критика Европе и Запада није изречена из перспективе Србије, истока или православља, већ из перспективе Богочовека као јединог садржаја хришћанства, а тежиште борбе није у географској или историјској равни између истока и запада, Европе и православља, већ у унутарњој равни сваког хришћанина као борба између Богочовека као свеврлине и греха у нама.¹¹⁷⁶ И као што је Лауту незамисливо да Јустин попут Јанараса укаже на свој „потпуно западњачки начин живота“ за Ширку је такође немогуће, јер би то било мирење, а не борба са грехом. На крају,

¹¹⁷³ Zdenko Širka, 'Transformation in the Theology of Tradition: A Study of Justin Popović and His Hermeneutical Presuppositions', *Ostkirchliche Studien*, 67/1–2, (2018) 325–344. Видети такође: Zdenko Š. Širka, 'Ekumenismus Justina Popovića', *Getsemany*. 301/2 (2018), 37–42.

¹¹⁷⁴ Širka, 'Transformation in the Theology of Tradition', 339–340

¹¹⁷⁵ Širka, 'Transformation in the Theology of Tradition', 341. Видети такође: Јустин Поповић, „Страшни суд над Богом“, у: Отац Јустин Поповић, *Философске урвине*, 101–108: 102.

¹¹⁷⁶ Širka, 'Transformation in the Theology of Tradition', 341–342.

Ширка указује и на димензију Јустиновог покајања, унижења и мољења за опроштај сваког оног кога је његова критика Другог ватиканског концила, самим тим и Европе, односно Запада, повредила, правдајући се својом свегрешношћу што није могао боље да изрази истину која излази из Вечне Истине.¹¹⁷⁷ Ширка у једном скоријем раду развија ту своју тезу о Лутеру и Јустину као браћи по богословском оружју.¹¹⁷⁸

Треба поменути још један рад о Јустину Поповићу, настао из пера Дионисија Склириса,¹¹⁷⁹ грчког филозофа и предавача на Теолошком факултету Националног и Каподистријског универзитета у Атени. Рад „Волим, дакле спознајем”: критика западне философије по Светом Јустину Новом (Поповићу) и њене светоотачке претпоставке“ свакако представља једну од најбољих и најобухватнијих студија о Јустиновој критици Запада. Рад је оригинално написан на грчком,¹¹⁸⁰ а затим је на Међународној конференцији „Мисао и мисија Светог Јустина Поповића“, одржаној 10. и 11. маја 2019. године, излаган на енглеском језику,¹¹⁸¹ да би исте године његова проширена верзија била преведена на српски и публикована у зборнику радова са поменуте конференције.¹¹⁸²

¹¹⁷⁷ Širka, ‘Transformation in the Theology of Tradition’, 343. Видети: Justin Popovic, ‘Reflections on the Infallibility of European Man’ у: Justin Popovich, *Orthodox Faith and Life in Christ*, Belmont, MA: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 97–116: 115.

¹¹⁷⁸ Зденко Ширка, „Јустин Поповић о Лутеру и протестантизму“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светог Јустина Поповића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 65–83.

¹¹⁷⁹ Породица Склирис, тј. родитељи Дионисија Склириса, познати атински свештеник и иконописац Стаматис Склирис и његова супруга Марина имали су посебан однос са Јустином Поповићем, чак су у младости пре рођења сина Дионисија годину дана провели у манастиру Ђелије са Јустином.

¹¹⁸⁰ Διονύσιος Σκλήρης, „Ἀγαπῶ ἀρα γνωρίζω”: Η κριτική του αγίου Ιουστίνου του Νέου (Πόποβιτς) στη Δυτική Φιλοσοφία και οι Πατερικές της προϋποθέσεις”, *Αντίφωνο: Επιστήμες – Φιλοσοφία – Τέχνες – Θεολογία*: <https://antifono.gr/αγαπῶ-ἀρα-γνωρίζω> (приступљено 22. марта 2021).

¹¹⁸¹ Dionysios Skliris, „I Love Therefore I Know”: The Critique of Western Philosophy According to Saint Justin The New (Popović) and Its Patristic Presuppositions”, у: Vladimir Cvetković and Bogdan Lubardić, *Book of Abstracts: International conference ‘Thought and Mission of St Justin Popović*, Belgrade: Institute for Philosophy and Social Theory and Faculty of Orthodox Theology of the University of Belgrade, Niš: Centre for Byzantine-Slavic Studies of the University of Niš, 2019, 35–36.

¹¹⁸² Склирис, „Волим, дакле спознајем“, 293–309.

Склирис полази од разумевања философије као почетне жеђи некога ко има искуство своје лишености, те Јустинов покушај да своју филозофску позицију заснује на аскетској пракси поста и тиховања оправдава човековим суочавањем са својим конститутивним дефицитом. Зато за Склирису уздржавање од хране, телесних задовољстава и уопштавајућег дискурса, које Јустин заговара, заправо чува ово искуство празнине, неопходно за упућивање себе на божанску трансценденцију.¹¹⁸³ Својеврсно богословље подвига подразумева започињање екстатичног покрета, без гушења антиномијског карактера теологије, тј. без стварања утиска прогреса кроз превладавање дијалектичких супротности. На крају Склирис описује Јустиново гносеолошко решење као недијалектичну саборност верних, који познају целовитост свог ума, разума, воље, чула и тела, усаглашавајући је са трансцендентном саборношћу Логоса. У сабору са Логосом се та иста бића показују не у својој природној независности, већ у својој динамичкој есхатолошкој перспективи.¹¹⁸⁴ Јустинова критика Запада се код Склирису појављује у три равни: равни самореференцијалности и превладавања дијалектичних супротности западне филозофије, равни заборављања Бога као последица затвореног самореференцијалног карактера субјективности, и равни напуштања теохуманистичке антропологије зарад постхуманизма. Склирис не своди Јустинову критику запада на познате флоскуле о православном антизападњаштву или српском национализму, већ је сагледава у контексту критика других аутора, попут Карла Шмита, Макса Вебера и Ђорђа Агамбена, који слично Јустину еволуцију позне модерне политичке философије сагледавају кроз дисперзију, секуларизацију и популаризацију религијских модела средњовековља и раног модернизма.

Поменута три рада, условно речено тројице западних богослова, сваки на свој начин, баве се Јустиновом критиком Европе и западне културе. Виђења те критике су различита, чак и дијаметрално супротна. Међутим, како бисмо дали подробнију оцену рецепције Јустина, како у православном свету, тако и на

¹¹⁸³ Склирис, „Волим, дакле спознајем“, 295.

¹¹⁸⁴ Склирис, „Волим, дакле спознајем“, 306.

западу, свакако треба узети у обзир и интерпретацију његових дела на немачком говорном подручју, што је садржај наредног поглавља.

4. Јустин у новијој немачкој науци

Ситуација са интересовањем за Јустина Поповића на немачком говорном подручју је донекле различита од ситуације у осталим срединама. За разлику од француског и англо-саксонског говорног подручја, а то се може донекле односити и на Русију, Грчку и Румунију, где је интересовање за дело Јустина Поповића за последицу имало првенствено преводе његових дела, ниједна Јустинова књига или значајнији спис не постоје у немачком преводу, али зато постоји низ књига или студија које се баве његовим делом. Јустин Поповић је већ тридесет година у жижи интересовања немачке академске јавности, и до сада је објављен значајан број дела која се њиме баве у различитим контекстима. Уколико би се упоредио број одбрањених докторских дисертација и хабилитација на немачким универзитетима, као и број објављених књига које се директно или индиректно баве Јустиновим делом, са бројем студија о њему у другим срединама, могао би се извући закључак да немачки интерес за његово дело превазилази и интерес који за Јустина влада у традиционално православним срединама какве су руска, румунска и грчка, па чак и интересовање које постоји у академској сфери у Србији.

4.1. Томас Бремер: Поповић и ангажман лаика¹¹⁸⁵

Докторска дисертација Томаса Бремера (Thomas Bremer), професора екуменског богословља на Римокатоличком теолошком факултету Вилхелмовог универзитета у Минстеру, *Ekklesiale*

¹¹⁸⁵ Ово потпоглавље се донекле заснива на резултатима истраживања изнетим у: Vladimir Cvetković, 'The Reception of St Justin in Recent German Scholarship', *Sobornost incorporating Eastern Churches Review* 36/2 (2014), 36–55.

Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert,¹¹⁸⁶ одбрањена 1990. године на истоименом факултету, и објављена 1992. године у незнатно прерађеној верзији као књига, представља прву обиминију студију еклисиологије Јустина Поповића. Пошто је ово пионирски рад о Јустину Поповићу, посветићемо му мало више простора него другим радовима на немачком језику који се баве Јустином. Сама структура рада од почетка привлачи пажњу, јер се аутор у првом делу бави црквеном аутономијом православних Срба у јужној Мађарској у 19. веку, док се у другом делу фокусира на схватање Цркве у делима три генерације српских мислилаца, почев од владике Николаја Велимировића, преко Јустина Поповића, закључно са анализом еклисиологије у делима тројице Јустинових ученика: Атанасија Јевтића, Амфилохија Радовића и Иринеја Буловића. Веза коју Бремер прави између ова два, донекле разнородна дѐла, заснива се на тези да постојећа дискрепанција између ова два поглавља донекле прати раскорак у српској еклисиологији деветнаестог и двадесетог века. Док се, према Бремеру, српска еклисиологија у 19. веку развијала у складу са конкретном црквеном управом која је постојала у Карловачкој митрополији, и у сагласности са конкретним приликама у којима су се српски народ и црква нашли у јужној Мађарској, нове прилике, настале крајем Првог светског рата, као што су настанак Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, и обнављање Српске патријаршије 1920. године, ослобађају српску еклисиологију конкретних историјских нужности.¹¹⁸⁷

Поглавље о Јустину је најдуже и вероватно најзначајније поглавље у Бремеровом делу, пошто аутор сматра Јустина најважнијом појавом у Српској цркви. У својој анализи Јустинове теологије и еклисиологије, Бремер се првенствено фокусира на трећи том његове *Дојмайишке*, која за предмет има учење о Цркви. У самом уводу у Јустинов поглед на Цркву, Бремер наглашава:

¹¹⁸⁶ Thomas Bremer, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Wirzburg: Augustinus Verlag, 1991. Превод на српски у: Tomas Bremer, *Vera, kultura i politika*, Niš: Gradina, JUNIR 1997.

¹¹⁸⁷ Bremer, *Vera, kultura i politika*, 9.

„Поповић нигде нема намеру да да систематски преглед цркве као конкретно постојеће људске заједнице, која живи у одређеним историјским и социјалним условима и располаже одређеним структурама, него анализира цркву са становишта своје христоцентричне теологије.“¹¹⁸⁸

Ова Бремерова опаска стоји у сагласности са његовом општом тенденцијом да Цркву схвата првенствено као конкретну људску заједницу која у пуном капацитету дела сходно историјским приликама. Отуд критика српске еклесиологије двадесетог века није изречена са неке идеалне замишљене позиције,¹¹⁸⁹ већ са конкретне позиције устројства Српске цркве у Карловачкој митрополији. Карловачка митрополија, за разлику од каснијег црквеног облика, Београдске патријаршије, показивала је сву виталност црквеног бића, баш зато што су лаици, а не само хијерархија, били активно укључени у одређење црквеног бића према конкретним историјским околностима.¹¹⁹⁰ Нови моменти у Београдској патријаршији, који се огледају у државној контроли над црквом,¹¹⁹¹ као и изопштења нижег свештенства и лаика из активног руковођења Српском црквом,¹¹⁹² оправдавају се као повратак на догматске, канонске и историјске основе православља.¹¹⁹³

У овом светлу Бремер и тумачи Јустиново дело, сматрајући да у покушају да заснује јасну везу између Исуса Христа и бића Цркве и нагласи однос верника према Спаситељу, Јустин превиђа Цркву као људску заједницу, која је подређена историјском развоју, и тотално занемарује однос верника међу собом.¹¹⁹⁴

¹¹⁸⁸ Bremer, *Vera, kultura i politika*, 143.

¹¹⁸⁹ Бремер посебно наглашава да принцип вредновања поједине еклесиологије не сме бити никако на основу других црквених учења, имајући овде у виду латинско учење о Цркви, већ се пре свега треба водити „властитим теолошким и духовним наслеђем“, односно вредновање мора бити обављено на основу теолошке и духовне ситуације унутар које се та еклесиологија развијала. (Bremer, *Vera, kultura i politika*, 214).

¹¹⁹⁰ Bremer, *Vera, kultura i politika*, 235–6

¹¹⁹¹ Bremer, *Vera, kultura i politika*, 98, 236

¹¹⁹² Bremer, *Vera, kultura i politika*, 98.

¹¹⁹³ Bremer, *Vera, kultura i politika*, 237.

¹¹⁹⁴ Bremer, *Vera, kultura i politika*, 215.

Зато, закључује Бремер, и поред заслуге што је традиционалну теологију Српске цркве засновао на Светом писму и патристичкој традицији, његова теологија и еклисиологија представљају корак назад у односу на праксом потврђену еклисиологију Карловачке метрополије, у којој су лаици, учествујући у црквеној управи, играли веома значајну улогу, коју им Јустин оспорава.¹¹⁹⁵

На Бремерову примедбу да Јустин занемарује учешћа лаика у црквеној управи тешко је одговорити, јер ако се учешће лаика у руковођењу Цркве узме као неки спољашњи независни критеријум, било као високо вреднован у другим хришћанским традицијама, било као тековина секуларног демократског друштва, онда заправо упадамо у замку, на коју сам Бремер указује - да једну црквену традицију меримо на основу неког другог теолошког и духовног наслеђа.¹¹⁹⁶ Уколико пак прибегнемо да Јустинов еклисиолошки израз вреднујемо на основу поређења са стањем у Карловачкој митрополији у погледу права лаика у руковођењу црквом, онда долазимо у апсурдну ситуацију да политичка и национална делатност постају критеријум богословске визије. Сам Бремер указује да је српска црква у Аустроугарској била не само „црквена“ већ и „национална“ институција, и црквена аутономија коју је уживала често се користила као средство за политичку делатност Срба.¹¹⁹⁷ Према томе, разлог што су лаици играли већу улогу у српској црквеној управи у Аустроугарској не лежи у теолошкој инвентивности или догматском либерализму тамошње Српске цркве, већ у изналажењу начина за остваривања већих права српског народа у монархији. На подељености између више јерархије са једне и нижег свештенства и народа са друге стране, активно је радила аустроугарска Влада, тиме што је потврђивала избор митрополита, који су опет, ради очувања континуитета Синода, долазили у сукоб са заступницима народа на саборима.¹¹⁹⁸ Гејл Стоукс (Gale Stokes) чак одлази корак даље, окривљујући саму високу црквену јерархију Српске цркве у

¹¹⁹⁵ Bremer, *Vera, kultura i politika*, 215–16.

¹¹⁹⁶ Bremer, *Vera, kultura i politika*, 214.

¹¹⁹⁷ Bremer, *Vera, kultura i politika*, 57.

¹¹⁹⁸ Bremer, *Vera, kultura i politika*, 57–8.

Аустроугарској да је спречавала озбиљнију консолидацију српског националног корпуса у намери да очува стечене државне привилегије.¹¹⁹⁹ Уколико се ствари овако поставе, тешко да се иза сукоба појединачних, групних и националних интереса Срба у Аустроугарској може назрети нека озбиљнија теолошка платформа која не рефлектује ову условљеност историјским приликама. Поред тога, мешање „црквеног“ и „националног“ које је настало сплетом историјских околности представља сталну опасност разумевања суштине Православне цркве.

Без намере да се удубљујемо у проблематику права лаика у Цркви, навешћемо неколико битних чињеница које се тичу Јустиновог погледа на улогу коју су више и ниже свештенство, као и лаици, играли у одређеним историјским околностима. Навешћемо само три теме којима се Јустин бави, а које се тичу његовог односа према „Живој цркви“ у Совјетском Савезу, затим његове коментаре на организацију и одлуке Свеправославног конгреса у Цариграду 1923. године и најзад, његово сагледавање улоге високе јерархије, свештенства и народа у српској цркви током 1920-их година.

Јустин се у неколико наврата у *Хришћанском живоју* бави тзв. „Живом црквом“ у Совјетском Савезу, која настаје као црквени реформистички покрет потпомогнут бољшевичком власти, и између осталог за циљ има активно учешће нижег свештенства и лаика у руковођењу Црквом.¹²⁰⁰ Низом текстова објављеним под својим именом, или псеудонимом Горкоје, као и низом текстова других аутора¹²⁰¹ и превода званичних докумената,¹²⁰² Јустин показује да овим реформистичким покретом заправо манипулише атеистичка совјетска власт. Он такође разобличава намере „Живе Цркве“ која тежи „узимању власти из руку црног

¹¹⁹⁹ Gale Stokes, 'Church and Class in Early Balkan Nationalism', *East European Quarterly* 13/3 (1979), 259–70: 264–5.

¹²⁰⁰ Philip Walters, 'The Living Church 1922–1946', *Religion in Communist Lands*, 6/4 (1978), 235–243: 236.

¹²⁰¹ У Хроници из *Хришћанској живоју* (бр. 6. из 1923, стр. 309) под насловом „Невоље Руске цркве“, наводи се не само програм вође „Живе Цркве“, Антонина, да се из Цркве потисне свештенички елемент, већ и оснивање „Слободне радничке цркве“, која тражи укидање свештенства и Светих тајни.

¹²⁰² Јустин Поповић, „Страшна тајна Живе цркве“, *Хришћански живој* 12 (1924).

монаштва¹²⁰³ и њихове оптужбе уперене против званичне хијерархије руске цркве и патријарха Тихона, према коме он гаји изузетно поштовање,¹²⁰⁴ да одбијањем продаје црквених драгоцености онемогућавају помоћ гладном становништву.

Следећи пример је Јустинов веома критички однос не само према одлукама, већ и начину сазивања и рада Првог свеправославног конгреса. Поред тога што у *Хришћанском живоју* објављује текст каноничара Сергија Троицког, који са канонског становишта сматра конгрес ништавним, Јустин такође сматра конгрес некомпетентним да се пуноважно бави питањима која може решавати само Васељенски сабор.¹²⁰⁵ Један од разлога некомпетентности овог конгреса је и учешће нижег свештенства и лаика са пуним правом гласа, на шта посебно указује Троицки, упоређујући га са „панангликанским конгресима у енглеској цркви и политичким конгресима и конференцијама“.¹²⁰⁶

Трећи пример се за разлику од претходних тиче саме Српске цркве и у великој мери доводи у питање Бремерову тезу о незнатној улози коју лаици играју у њој. Јустин се у неколико наврата у *Хришћанском живоју* бави статусом који ужива како више и ниже свештенство, тако и народ. Коментаришући извештај са Васкршње седнице Главног одбора Свештеничког удружења, Јустин хвали оцену тадашњег председника Удружења, протојереја Милоша Анђелковића, да је свештенство огрезло у материјализму, и да је, уместо молитве, такса постала најглавнија у пастирском раду. Закључујући да је свештенству потребна доза смирености, Јустин предлаже да се наредна скупштина одржи

¹²⁰³ Јустин Поповић, „Хроника: Бољшевичка штампа о реформаторским покретима у Русији и њиховом сабору“, *Хришћански живој* 5 (1923), 269.

¹²⁰⁴ Јустин Поповић, „Хроника: Спољашњи преглед“, *Хришћански живој* 7 (1923), 380–384. Иако је аутор хронике анониман, постоје, рекло би се, индиције, на основу стила, да иза овог извештаја стоји сам Јустин. У сваком случају, и ако Јустин није аутор овог текста, он као новопостављени уредник часописа од овог броја за јул-август 1923. године, преузима одговорност за објављени коментар.

¹²⁰⁵ Јустин Поповић, „Са уредничког стола“, *Хришћански живој* 10 (1923), 474, и *Хришћански живој* 11 (1923), 526.

¹²⁰⁶ Сергеј Троицки, „Свеправославни конгрес о другом браку свештеника“, *Хришћански живој* 7 (1923), 355–364: 355–357. Троицки наводи примере архимандрита Јулија Скриваба, и професора Антонијадиса и Миланковића који су у своје име потписали одлуке Конгреса.

у манастиру Хиландару, као знак поновног успостављања везе са Светим Савом и молитвеним животом.¹²⁰⁷ На другом месту, Јустин критикује прогон лаика, чланова богомољачког покрета, који има црте јуродивости, који спроводе неки свештеници, а уз помоћ полиције. Јустин закључује да на лаичко инсистирање на посту и молитви, могу да одговоре само они свештеници који своју паству подвижнички и светитељски воде.¹²⁰⁸ Такође, коментаришући јавне оптужбе једног „световњака који воли цркву“ епископату, да бира нове епископе на основу личних схватања, потреба и интереса, а не на основу схватања, потребе и интереса Цркве, Јустин закључује да би паства требало јавно у храму приликом рукоположења у епископа сваког недостојног да узвикне: недостојан, ἀνάξιος.¹²⁰⁹

На крају, у свом познатом чланку „Унутрашња мисија наше Цркве“, Јустин тврди да су многе помесне Цркве на свом историјском путу сужаване до национализма, до циљева и метода националних, укључујући и српску, и апелује да је крајње време да црквени представници престану да буду слуге национализма, и постану првосвештеници и свештеници Једне, Свете, Саборне и Апостолске Цркве.¹²¹⁰ Према Јустину, циљ Цркве је „наднационални, васељенски, свечовечански: сјединити све људе у Христу, све, без обзира на националност, расу и класу“.¹²¹¹ У закључку, Јустин тврди да Српска црква може да оствари ову мисију захваљујућу новом лаичком, богомољачком покрету који је пре свега подвижнички покрет. Према Јустину, ништа друго до подвижништва, личног и саборног, не може да обнови Цркву, и овај пример који лаици богомољци дају треба да служи свештенству, вишем и нижем, као и монаштву, да свим срцем пригрле подвижништво.¹²¹²

¹²⁰⁷ Јустин Поповић, „Хроника: Ускршња исповест Главног Одбора Свештеничког удружења“, *Хришћански живои* 4 (1923), 208–209.

¹²⁰⁸ Јустин Поповић, „Хроника: Полиција – апологет Цркве“, *Хришћански живои* 7 (1923), 375–376.

¹²⁰⁹ Јустин Поповић, „Са уредничког стола“, *Хришћански живои* 1 (1926), 37–48: 40

¹²¹⁰ Јустин Поповић, „Унутрашња мисија наше Цркве (реализација Православља)“, *Хришћански живои* 9 (1923), 285–290: 287.

¹²¹¹ Поповић, „Унутрашња мисија наше Цркве“, 286.

¹²¹² Поповић, „Унутрашња мисија наше Цркве“, 290.

Ова три примера добро описују Јустинове погледе на проблематику које се Бремер дотиче. Прво, без обзира на хуманост крајњих циљева, и на тоталитарни или демократски метод остваривања тих циљева, према Јустину, сваки реформизам у Цркви који је производ промењених друштвених прилика је неприхватљив, пошто се води неким спољашњим, нецрквеним критеријумима. Исто тако је неприхватљиво мењање предањске саборске структуре Цркве, без обзира на то што се највиши црквени ауторитети (попут васељенског патријарха) залажу за то, и што те промене доносе одређена права постојећој црквеној заједници. Према Јустину, баш јерархија одржава везу са Христом и апостолима и то на основу апостолског прејемства или наследности, и сваки покушај епископа или сабора да дела ван овог саборног јединства са својим претходницима, све до апостола и самог Христа, прекида везу са њима.

За Јустина, међутим, није историјски контекст настанка одређених црквених служби тај који одређује реалност Цркве, и место сваког члана у њој, што нам донекле сугерише и Бремер, већ начин сарадње Бога и човека, као и њихова специфична улога у тој сарадњи. На крају, инсистирањем на томе да духовни ауторитет не произилази из самих црквених служби, већ из личног подвижничтва кроз које се ове црквене службе остварују, Јустин мења перспективу гледања на ствари. Тако за Јустина, подвижнички настројени лаици из богомољачког покрета постају мерило црквености и за националистички опредељену вишу јерархију, и за у материјализму огрезло ниже свештенство у Српској цркви. Ако се овако посматрају ствари, онда је тешко аргументовати тврдњу да за Јустина лаици у Београдској патријаршији имају мања права у вођењу Црквом него што су то имали у Карловачкој митрополији. Док су у Карловачкој митрополији ниже свештенство и лаици били борци за националне интересе, а епископат је био на страни очувања какве-такве црквене структуре, или, како Гејл тврди, сопствених привилегија, у Београдској патријаршији лаици, према Јустину, постају предводници у црквеном животу и очувању смисла самог постојања црквене структуре.

Јустин се наравно у својој *Дојмайници* не бави конкретним историјским околностима и доказивањем директним примерима

и искуствима ваљаности предањске еклисиологије, али у сваком случају он догматски уобличава оно за шта се залаже у свом друштвеном деловању. Тако у *Доїмайици* наилазимо на два једнако значајна носиоца живота Цркве: један су Свете тајне, а други су Свете врлине: Бог изражава себе људима кроз Свете тајне, док човек изражава себе Богу кроз Свете врлине.¹²¹³ Јерархија која свршава Свете тајне омогућава да се божанске спасавајуће силе пројаве кроз њих, али сваки члан јерархије, као и сваки члан пастве, мора на основу сопствених врлинских подвига обезбедити себи место у телу Цркве. Зато Јустин и тврди да сваки делић Цркве ради „по мери“ својих сила, а силу сваког члана Цркве сачињавају еванђеоске врлине,¹²¹⁴ док Господ свакоме одређује место у Цркви које му одговара по његовим духовним особинама и хришћанским својствима.¹²¹⁵

За Јустина, као монаха и подвижника, аскетски контекст Цркве је далеко важнији од било каквог политичког активизма, што он и износи у самом предговору првог тома *Доїмайике*. Он јасно даје до знања да било каква људска делатност, било национална или политичка, не може да има дубљег одраза на стварање догматских, самим тим и еклисиолошких истина, јер се оне готове примају од Бога. Једино људско стваралаштво, према Јустину, огледа се у томе да људи ове „вечне догматске истине усвоје вером, и благодатним подвизима еванђелским претворе у свој живот“, по угледу на светитеље.¹²¹⁶ Зато Јустин сматра свој задатак, као писца *Доїмайике*, истовремено еклектичким и подвижничким. Док му сопствено подвижништво омогућава да путем светог подвига препозна оно по чему су светитељи носиоци вечних истина Божјих, дотле му еклектизам помаже да понекад од светитеља различито исказане истине Божије, сједини у конзистентан теолошки израз. Бремерова опаска да се Јустин готово нигде не позива на секундарну литературу, већ првенствено цитира Свето писмо и Свете оце,¹²¹⁷ говори у прилог

¹²¹³ Поповић, *Доїмайика* III, 579

¹²¹⁴ Поповић, *Доїмайика* III, 215.

¹²¹⁵ Поповић, *Доїмайика* III, 216.

¹²¹⁶ Поповић, *Доїмайика* I, 13.

¹²¹⁷ Bremer, *Vera, kultura i politika*, 145.

томе да само светитељи, као носиоци вечних истина, могу да буду путовође ка спасењу. То опет не значи да он не обликује питања на основу проблема свог времена, јер вечне догматске истине, према Јустину, једино се и јављају у „свој својој историјској непосредности и стварности, као објављене, откривене, виђене, чуће, остварене у простору и времену међу људима“.¹²¹⁸ Уколико немају ту везу са временом, и конкретним историјским околностима, ове вечне истине остају апстрактни појмови, силогистички закључци, и логичке хипотезе.

Ово је кратак осврт на Бремерово разумевање Јустиновог дела, како у целини, тако и у појединачностима. Овај осврт нема за циљ да вредност Бремерове тезе и богословског доприноса произашлог из ње доведе у питање, већ пре да укаже да је Јустинова еклисиологија аскетски, а не епископоцентрично или пак епископомонистички, заснована. За Јустина заступљеност нижег свештенства и лаика у одлучивању о црквеним питањима и руковођењу Црквом не представља залог ни њиховог спасења, ни спасења целокупне Цркве, већ је мера спасења сваког појединца у Цркви, од епископа до лаика, као и Цркве у целини, одређена њиховим уделом, како у Светим тајнама, тако и у Светим врлинама.

Бремерова теза, међутим, добија на значају тридесет година касније, када донети једне епископоцентричне православне еклисиологије, доминантне у време када је Бремер писао своју дисертацију, показују све негативне стране. Данас, када се доводи у питање функционалност свих јерархијских црквених структура које надилазе хришћанске општине, почев од митрополијског, диоцезалног, преко патријаршијског односно пентархијског, па све до монархијског, милетског и националног еклисијалног модела, и када се оне виде као помоћно средство за функционисање Цркве, без икаквог суштинског карактера за саму Цркву,¹²¹⁹ лаици и ниже свештенство добијају далеко већу улогу него што су у ближој и даљој историји имали. Међутим,

¹²¹⁸ Поповић, *Дојмайлика* I, 12.

¹²¹⁹ Cyril Hovorun, *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*, Eugene, OR: Cascade, 2017, 3–5.

по тој истој логици, као што рана Црква није имала јерархијску поделу, нити пак структуре које су превазилазиле конкретне хришћанске општине, укључујући и феномене јерархије, канонске територије, аутокефалије и првенства, тако нису постојали ни лаици, односно лаос, као нешто супротстављено клиру.¹²²⁰ У сваком случају, можда баш Јустинова еклисиологија изложена у 3. тому његове *Дојмайике*, у којој се црквена хијерархија разматра само на неколико страна, потврђује један модел по којем се структура Цркве заснива не на различитим службама у вршењу Светих тајни, већ на светотајинском и световрлинском учешћу у Христу који је за Јустина и Светајна и Свеврлина.

Треба свакако поменути и један скорији Бремеров рад о Јустину Поповићу, који открива и нове приступе Јустиновом делу у католичкој теологији.¹²²¹ Поново вреднујући Јустинов опус унутар теологије СПЦ, Бремер истиче да је његов највећи допринос у томе што је Српску цркву вратио на њене мистичне основе схваћене као опитно искуство вере.¹²²² У тој Јустиновој одлици, да наглашава елементе који су пали у заборав, Бремер види и Јустинов значај за општехришћанску мисао. Управо зато што доживљава Цркву као мистичну заједницу, према Бремеру, Јустинов фокус и није на питањима првенства или примата која су доминантна у екуменском дијалогу између православних и римокатолика. То што мистична, тј. мистиријска или светотајинска природа Цркве остаје тајна, истовремено представља и подстрек сваком хришћанину да је поново примишља.¹²²³

¹²²⁰ Novorun, *Scaffolds of the Church*, 186; Paul Ladouceur, 'Review of *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology* by Cyril Novorun', *Journal of Orthodox Christian Studies* 1/1 (2018), 121–122; 121; Владимир Цветковић, „Деконструкција епископоцентризма митрополита Јована Зизиуласа или пролегомена за једну будућу православну еклисиологију. Cyril Novorun, *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*, Eugen, OR: Cascade Books, 2017“, *Црквене сјугује* 18 (2021), 127–139.

¹²²¹ Томас Бремер, „Јустин Поповић, читан очима католика“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Свештој Јусџина Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 53–63.

¹²²² Бремер, „Јустин Поповић, читан очима католика“, 59.

¹²²³ Бремер, „Јустин Поповић, читан очима католика“, 61.

4.2. Клаус Бухенау: светосавље као универзално антизападњаство

Следећи аутор кога свакако треба поменути је Клаус Бухенау (Klaus Buchenau), професор историје југоисточне и источне Европе на Универзитету у Регензбургу. Бухенау је аутор неколико обимних монографија у којима се директно или индиректно дотиче Јустиновог наслеђа, и то *Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945–1991: ein serbisch-kroatischer Vergleich*¹²²⁴ (*Православље и католицизам у Југославији 1945–1991: једно српско-хрватско поређење*) које представља његову докторску дисертацију објављену 2004, затим *Kämpfende Kirchen*¹²²⁵ (*Зарађене цркве*) из 2006. године у којој се појављује важна студија о светосављу и православљу („Svetosavlje und Pravoslavlje. Nationales und Universales in der serbischen Orthodoxie“), и на крају, аутор је хабилитацијског рада *Auf russischen Spuren. Orthodoxe Antiwestler in Serbien 1850–1945*¹²²⁶ (*На руским траговима. Православно антизападњаство у Србији 1850–1945*) објављеног 2011. године. Поред тога, Бухенау је и аутор низа чланака како на немачком тако и на енглеском језику у којима помиње Јустина и његово дело.¹²²⁷

Бухенауов однос према Јустину је веома критичан. Тако у студији о светосављу сматра Јустина антизападњаком и антиекуменистом који на трагу Достојевског промовише „православног“

¹²²⁴ Klaus Buchenau, *Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945–1991. Ein serbisch-kroatischer Vergleich*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2004.

¹²²⁵ Klaus Buchenau, *Kämpfende Kirchen: Jugoslawiens religiöse Hypothek*, Frankfurt: Peter Lang, 2006.

¹²²⁶ Klaus Buchenau, *Auf russischen Spuren, Orthodoxe Antiwestler in Serbien 1850–1945*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011.

¹²²⁷ Klaus Buchenau, 'From Hot War to Cold Integration? Serbian Orthodox Voices on Globalization and European Integration', у: Jerry Pankhurst, Victor Roudometof, Alexander Agadjanian (eds.), *Eastern Orthodoxy in a Global Age*, Walnut Creek, CA: Alta Mira Press, 2005, 58–83; Id. 'Orthodox values and modern necessities', у: Ola Listhaug, Sabrina P. Ramet, Dragana Dulić (eds.), *Civic and uncivic values, Serbia in the post-Milošević Era*, Budapest, New York: CEU Press 2011, 111–142; Id., 'Anti-Europeanism in the Balkans, Anti-Americanism in Latin America. A Comparison', *Religion, State & Society* 40/3–4 (2012), 379–394; Id. 'Religionen auf dem Balkan', у: Uwe Hinrichs, Thede Kahl und Petra Himstedt-Vaid (Hg.), *Der Balkan. Ein Handbuch*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014, 191–214.

Богочовека, насупрот палом „европском човекобогу“.¹²²⁸ Према Бухенауу утицај руског православног антизападњаштва на Јустина је неоспоран, и он настаје како на основу Јустиновог кратког боравка у Петрограду током 1916. године, тако и преко митрополита Антонија Храповицког кога Бухенау сматра Јустиновим духовним оцем и исповедником током његовог боравка у Сремским Карловцима.¹²²⁹ Јустин је према Бухенауу повезан са тзв. „ренесансом православља“ која започиње са теолошким конгресом у Атини 1938. године. Бухенау такође изједначава Јустинову идеју светосавља са његовим антизападњаштвом и политичку реализацију те његове идеје налази како у народном покрету „Збор“ Димитрија Љотића, са којим је наводно Јустин био близак, као и у четничком покрету Драже Михаиловића који је од 1944. године издавао часопис који је носио име *Свeйџосавље*.¹²³⁰

У својој књизи *Auf russischen Spuren* Бухенау даље развија тумачење Јустинових идеја. И у њој, али много детаљније, описује Јустинов боравак у Петрограду, затим у Оксфорду, као и његово познанство са митрополитом Антонијем Храповицким, разматрајући њихов однос на основу Јустиновог текста „Тајна личности Митрополита Антонија и његов значај за православно словенство“.¹²³¹ Бухенау сматра да је Храповицки био за Јустина живи пример руског месијанизма који он код Достоевског налази само у облику фикције. Своје разматрање Јустиновог текста „Тајна личности Митрополита Антонија“, који је изложен као предавање на комеморативној академији посвећеној успомени на Храповицког, а објављен је тек 1939. године,¹²³² Бухенау износи одмах после дела који се бави Јустиновим

¹²²⁸ Klaus Buchenau, 'Svetosavlje und Pravoslavlje, Nacionales und Universales in der serbischen Orthodoxie', у: Martin Schulze Wessel (Hg.), *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2006, 203–232. Цитирано према прештампаном издању у: Buchenau, *Kämpfende Kirchen*, 36.

¹²²⁹ Buchenau, *Kämpfende Kirchen*, 36–37.

¹²³⁰ Buchenau, *Kämpfende Kirchen*, 37–40.

¹²³¹ Buchenau, *Auf russischen Spuren*, 128–137.

¹²³² Јустин Поповић, „Тајна личности Митрополита Антонија и његов значај за православно словенство“, *Бојословље* 14/1 (1939), 40–53. Прештампано у: Преподобни Отац Јустин, *Сeyве и жeyве*, 357–372:

кратким петроградским искуством, а пре одласка у Оксфорд 1916. године.¹²³³ Интересантно је да Бухенау овде тврди да Храповицки за Јустина представља узор религијског националисте, који гаји склоност ка цивилизаторским идејама, мада сâм Јустин тврди да су сви религијски национализми, као и само славенофилство, пуки шовинизам, ако не носе и не објављују свету православлје, јасно упућујући на савете Храповицког шовинистима и националистима да не читају девети члан *Символа вере* у којем се помиње вера у Једну, Свету и Саборну Цркву, јер вера у нацију искључује веру у Цркву.¹²³⁴ Бухенау завршава ово поглавље посвећено младом Јустину интересантном конструкцијом. Смештајући Јустина симболично између Петрограда, односно Русије и Атине, Бухенау закључује да иако је докторирао у Атини, Јустин је ипак своје „живе светитеље“ и харизматске узоре пронашао у Русији, тј. у Храповицком, а не рецимо у свом грчком колеги, касније професору теологије на Атинском универзитету, Јоанису Кармирису.¹²³⁵ Ова констатација Бухенауа просто изненађује, јер је више него логично да тридесетогодишњем монаху, професору богословије и докторанту теологије већи духовни и богословски ауторитет представља тридесет година старији првојерарх Руске заграничне цркве, претходно кандидат за патријарха руског, митрополит кијевски, ректор Московске духовне академије и водећи руски богослов, него десет година млађи грчки студент основних студија теологије. Бухенау даље тврди да је Јустин био далеко радикалнији од већине својих грчких колега 1920-их година, пошто у Атину доноси антизападњаштво, које ће пригрлити нова генерација грчких богослова, стасала после Другог светског рата. У намери да боље утемељи своју тезу да се руско антизападњаштво преко руских духовних академија и директног утицаја руске емиграције шири прво на Србију, па онда и даље на Грчку, Бухенау пренаглашава неколико ствари,¹²³⁶ од

¹²³³ Buchenau, *Auf russischen Spuren*, 129–132.

¹²³⁴ Поповић, „Тајна личности Митрополита Антонија“, 366.

¹²³⁵ Buchenau, *Auf russischen Spuren*, 137.

¹²³⁶ Радмила Радић указује на то да Бухенау пренаглашава утицај руских антизападњачких идеја и из њих насталих идеологија на претежно неписмено, аграрно југословенско

којих ћемо поменути само утицај Храповицког на Јустина, и Јустинов утицај на савремену грчку теологију. Прво, треба рећи да Храповицки није Јустину ни духовни отац, ни исповедник, нити пак духовни и интелектуални узор (осим можда у поштовању светоотачке традиције,¹²³⁷ али и у том смислу далеко већу улогу играју Флоренски и Флоровски), јер од богословља „моралног монизма“ Храповицког Јустин не усваја готово ништа, на шта указује Лубардић.¹²³⁸ Друго, придавање великог значаја Јустину за „ренесансу православља“, која наводно започиње са теолошким конгресом у Атини 1936. године, те указивање на утицај који је он имао на послератне генерације грчких богослова да свој однос према Западу критички конституишу, такође је претеривање. Јустин није био у делегацији Православног богословског факултета Универзитета у Београду на Православном богословском конгресу у Атини, те није ни могао да му допринесе. Ако се међутим сматра да се православна теологија родила у париским салонима током 1930-их у сусрету православне емиграције са Западом у оном облику који данас називамо „неопатристичком синтезом“,¹²³⁹ и као такву је најављује Георгије Флоровски у својим излагањима на конгресу у Атини,¹²⁴⁰ онда се може рећи да се код Јустина она родила још средином 1920-их, а свој врхунац доживела издавањем другог тома његове *Доïмайи́ке* 1935. године.

Бухенауова тврдња о утицају Јустина на послератну генерацију грчких богослова и њихово усвајање Јустинове критике Запада и Европе, може се рећи, бар у случају двојице најзначајних критичара Запада, Христа Јанараса и Џона Романидиса, такође нема основа. Јанарасова побуна против Запада је, кроз његову

друштво. Видети: Radmila Radić, 'Review of *Auf russischen Spuren: Orthodoxe Antiwestler in Serbien, 1850–1945* by Klaus Buchenau', *Slavic Review* 71/1 (2012), 163–164: 164.

¹²³⁷ Јевтић, „Житије преподобног оца нашег Јустина Новог Ђелијског“, 64.

¹²³⁸ Лубардић, *Јусџин Ђелијски и Русија*, 14.

¹²³⁹ Matthew Baker, „Neopatristic Synthesis and Ecumenism: Towards the 'Reintegration' of Christian Tradition“, у: Andrii Krawchuk and Thomas Bremer (eds.), *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-Reflection, Dialogue*, New York: Palgrave Macmillan, 2014, 235–260: 235.

¹²⁴⁰ Georges Florovsky, 'Patristics and Modern Theology', у: Hamilcar S. Alivisatos (ed.), *Procès-verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes: 29 novembre–6 décembre 1936*, Athens, 1939, 238–242.

борбу са западњачком религиозношћу у себи, кренула још у време његовог чланства у, по западним принципима утврђеном, пијетистичком покрету *Зои*, из којег он излази децембра 1964. године,¹²⁴¹ док је зборник *Човек и Бојочовек* Јустинових, између осталог и „антизападњачких“, радова, изашао у преводу Атанасија Јевтића на грчки тек 1968. године.¹²⁴² Према томе, Јанарас је устао против западњака у себи, схвативши да је целокупна његова мисао била другоразредна роба из европског интелектуалног супермаркета,¹²⁴³ много раније него што је Јустин био доступан грчим студентима на њиховом матерњем језику. Са Џоном Романидисом је сличан случај. Он је већ током своје наставничке службе на Православном факултету Часног крста у Бруклајну код Бостона у Америци направио обресе своје критике франачке мисли,¹²⁴⁴ за коју и да је хтео није могао да нађе основа код Јустина.

Што се тиче идеје светосавља и њене политичке реализације, Бухенау понавља и разрађује претходно изнете ставове из рада „Svetosavlje und Pravoslavje“. Поред тога што Јустина проглашава следбеником Димитрија Љотића и Драже Михаиловића, Бухенау тврди да је он током рата искористио антилибералне образовне реформе колаборационистичке Владе Милана Недића да се обрачуна са својим противницима на Богословском факултету, пропагирајући „богочовечанску“ природу Светог Саве као идеал.¹²⁴⁵ Бухенау даље указује на разлику између владике Николаја Велимировића, који у Други светски рат улази као националиста са антизападном позадином сакрализујући сопствену нацију, и Јустина који, сматра он, потпуно изједначава Богочовештво са светосављем и оба појма супротставља западном човекобогу.¹²⁴⁶

¹²⁴¹ Evaggelia Grigoropoulou, *The Early Development of the Thought of Christos Yannaras*, (Ph.D. thesis), Durham: University of Durham, 2008, 51–52.

¹²⁴² Видети више о настанку ове књиге у: Јустин Поповић, „Писмо 105 [Атанасију Јевтићу од 18. 12. 1967]“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма I*, 221–222: 222.

¹²⁴³ Χρήστος Γιανναράς, *Τα καθ' εαυτόν*, Ίκαρος, 1996.

¹²⁴⁴ John S. Romanides, *Franks, Romans, Feudalism, and Doctrine: An Interplay Between Theology and Society*, Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1981.

¹²⁴⁵ Buchenau, *Auf russischen Spuren*, 443.

¹²⁴⁶ Buchenau, *Auf russischen Spuren*, 455–456.

Тако Јустиново светосавље према Бухенау постаје национално име за универзално антизападњаштво.

Пошто је веома тешко разумети како Бухенау долази до последњег закључка на основу свог читање Јустинове књиге *Светѡсавље као философија живоѡиѡа*, поћи ћемо од нечега што би требало да представља чињенице и на шта смо указали у поглављу ове књиге посвећеном светосављу. Вратићемо се на оптужбу да Јустин на Богословском факултету заступа идеју светосавља као оружја против својих противника. То је тачно, али треба рећи да он у својим противницима на Универзитету у Београду види комунисте, чија пропаганда јача током 1930-их. У листу студената Православног богословског факултета *Светѡсавље*, у чијем су издавачком одбору неки каснији следбеници Димитрија Љотића, попут Ђоке Слијепчевића и Димитрија Најдановића, Јустин објављује текст „Растко и савремена српска омладина“, у којем тврди да је једини и прави револуционар у српском народу Растко – Свети Сава, који је устао против смрти и греха, а не комунистички револуционари.¹²⁴⁷ Међутим, критика комунизма га не сврстава на страну Љотића и „Збора“, нити га приближава политици Недићеве Владе националног спаса, јер већ 1940, односно 1941. године, у тексту „Светосавско свештенство и политичке партије“, Јустин оштро напада ниже свештенство СПЦ због тога што подржава и учлањује се у Љотићев покрет „Збор“, тврдећи да је то супротно основним принципима светосавља.¹²⁴⁸ Што се тиче подршке Четничком покрету Драже Михаиловића, Бухенау се позива на Јустиново писање меморандума о уређењу односа између држава и цркве у послератној Југославији за Светосавски конгрес који је одржан од 26. до 28. јануара 1944. године у селу Ба. Тај конгрес је окупио велики број представника политичких партија из целе Југославије, а сам Михаиловић је као министар војни Југословенске краљевске Владе Божидара

¹²⁴⁷ Поповић, „Растко и савремена српска омладина“, *Светѡсавље* 12 (1935). Прештампа­но и цитирано на основу: Преподобни Отац Јустин, *Сейѡе и жетѡе*, 261–263: 262.

¹²⁴⁸ Јустин Поповић, „Светосавско свештенство и политичке партије“, *Жички блаѡо­вешник*, 12 (1940), 2 (1941). Прештампа­но и цитирано на основу: Преподобни Отац Јустин, *Сейѡе и жетѡе*, 547–551: 550.

Пурића био и представник те Владе на Конгресу,¹²⁴⁹ те не треба да чуди чињеница што је Јустин, као дугогодишњи лојални службеник Југословенске краљевске владе, пристао да напише такав документ. Међутим, овим документом представници Конгреса нису били задовољни, не зато што је садржао оштру критику Запада, како Бухенау сматра, већ пре због нечег другог. У *Житију Јустиново*,¹²⁵⁰ Атанасије Јевтић пише да је овај документ из 1944. године послужио касније Јустину за писање „Меморандума о истини о Српској православној цркви у комунистичкој Југославији“ из 1960. године, у којем тврди: када су „власти страх добрим делима и када гоне Господа Исуса Христа и његову Цркву, онда се таквим властима не треба покоравати, нити их слушати“.¹²⁵¹ Овакав Јустинов поглед озбиљно угрожава сваку власт, без обзира на њено идеолошко усмерење, јер условљава лојалност. У лето исте 1944. године, у својој ивандањској беседи у манастиру Каленић, Јустин је озбиљно критиковао „програм са Равне Горе“ због одузимања Православној цркви водеће улоге у Југославији, чиме се само потврђује да он није следбеник Драже Михаиловића и четничког покрета.¹²⁵² Према томе, Бухенау греши када ставља знак једнакости између Богочовештва и светосавља у Јустиновој мисли, као што греши када тврди да Јустин инспирише Љотићев покрет „Збор“ и Михаиловићев четнички покрет на политичку реализацију ове његове идеје. Ако у својим предавањима током рата Јустин оштро критикује Запад и супротставља му светосавље, што Бухенау истиче, то може бити и из простог разлога што је тај исти Запад (прво као Аустроугарска и Немачка, а онда и као Немачка и силе осовине) чак два пута за његовог живота војно напао и растурио његову земљу, вршећи монструозне злочине над недужним становништвом.

Без обзира на неке Бухенауове закључке, са којима је понекад тешко сложити се, његов рад на изворима и архивској

¹²⁴⁹ Саша Илић, „Велики национални конгрес у селу Ба 26–28. јануар 1944. године“, *Архив: Часопис архива Србије и Црне Горе* 1–2 (2003), 160–171: 165.

¹²⁵⁰ Јевтић, „Житије преподобног оца нашег Јустина Новог Ћелијског“, 91–92.

¹²⁵¹ Јустин Поповић, *Истини о Српској православној цркви у комунистичкој Југославији*, Ваљево: Манастир Ћелије, 1990, 5.

¹²⁵² Јевтић, „Житије преподобног оца нашег Јустина Новог Ћелијског“, 92–93.

грађи заслужује сваку похвалу. Бухенауов третман Јустиновог периода проведеног у Карловачкој богословији те његовог сукоба са тадашњим ректорима, Миланом Парентом и Николом Ђорђевићем, веома реалистично осликава тенденције у Српској цркви тог времена.¹²⁵³ У сваком случају, Бухенауова критика Јустиновог становишта је учинила да свака неутемељена глорификација Јустиновог дела или идеолошка инструментализација постану беспредментне.

4.3. Јулија Ана Лис: Свети оци против Запада

Следећи аутор, на чије дело *Antiwestliche Diskurse in der serbischen und griechischen Orthodoxy: Zur Konstruktion des „Westens“ in den Schriften bei Nikolaj Velimirović, Justin Popović, Christos Yannaras und John S. Romanides* (Антиизападњачки дискурс у српском и грчком правослаљу: Ка конструицији „Запада“ у списима Николаја Велимировића, Јустина Поповића, Христоса Јанараса и Џона С. Романидеса) ћемо се осврнути накратко, је Јулија Ана Лис (Julia Anna Lis). Надовезујући се на раније покушаје научника да било у руској,¹²⁵⁴ или у грчкој¹²⁵⁵ православној мисли пронађу антизападњачке елементе, Јулија Ана Лис православно антизападњаштво детектује код два српска и два грчка богослова: Николаја Велимировића, Јустина Поповића, Христа Јанараса и Џона Романидеса. Наведено дело представља незнатно измењену докторску дисертацију Јулије Ане Лис, рађену под менторством Томаса Бремера и одбрањену 2013. године на Католичком теолошком факултету Универзитета у Минстеру, а објављену 2019. године у франкфуртској издавачкој кући Петер Ланг (Peter Lang).¹²⁵⁶

¹²⁵³ Buchenau, *Auf russischen Spuren*, 314–323.

¹²⁵⁴ Brandon Gallaher, „Waiting for the Barbarians: Identity and Polemicism in the Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky“, *Modern Theology*, 27/4 (2013), 659–691.

¹²⁵⁵ Vasilios N. Makrides, „The Barbarian West?: A Form of Orthodox Christian Anti-Western Critique“, у: Andrii Krawchuk and Thomas Bremer (eds.), *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-Reflection, Dialogue*, New York: Palgrave Macmillan, 2014, 141–158.

¹²⁵⁶ Julia Anna Lis, *Antiwestliche Diskurse in der serbischen und griechischen Orthodoxy: Zur Konstruktion des „Westens“ in den Schriften bei Nikolaj Velimirović, Justin Popović, Christos Yannaras und John S. Romanides*, Frankfurt: Peter Lang, 2019.

Пре него анализирамо ову монографију, посветићемо пажњу чланку у којем је Лис претходно сумирала резултате својих истраживања Велимировића, Поповића и Јанараса, и који је објављен на енглеском језику.¹²⁵⁷

У овом раду Лис даје упрошћену и искривљену слику главних стожера Јустинове мисли, почев од светосавља и Богочовека, не желећи уопште да уђе у разлоге, мотиве и контекст Јустинове критике папства и Европе. Често се међуратне негативне оцене и критике Европе које Јустин узима од западних аутора, приписују њему да би се истакала наводна Јустинова нетрпељивост према западној култури.¹²⁵⁸ Лис закључује у своме раду да мисао Јустина, као и његовог ментора Николаја Велимировића, стоје у супротности са европским вредностима, као што су људска права, плурализам и одвојеност цркве од државе.¹²⁵⁹ Приступ Јустиновом делу и Европи који Лис заузима у свом раду садржи два недостатка – један у научној, а други у идентитетској равни. Прво, Лис идеолошки мотивисану интерпретацију Јустиновог дела изграђену на критичком односу према Западу насталу током ратова у бившој Југославији 1990-их и условљену западним политичким и војним деловањем у региону усваја као једину научну истину, уместо до је подвргне научној сумњи. Друго, Лис не допушта да се преиспитују идентитетске основе Европе, просто проглашавајући, у стилу Франсиса Фукујаме, да достигнуте европске вредности декларативног поштовања људских права, плурализма и одвојености цркве од државе представљају „крај историје“.¹²⁶⁰ Савремени примери односа Пољске, Мађарске, и донедавно Аустрије према овим европским вредностима доводе до потребе њиховог поновног промишљања, чиме се поткопава теза коју Лис заступа, да европска периферија доводи у питање вредности европског „језгра“.¹²⁶¹ Затварајући простор за критичку

¹²⁵⁷ Julia Anna Lis, 'Anti-Western Theology in Greece and Serbia Today', у: Andrii Krawchuk and Thomas Bremer (eds.), *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-Reflection, Dialogue*, New York: Palgrave Macmillan, 2014, 159–168.

¹²⁵⁸ Lis, 'Anti-Western Theology in Greece and Serbia Today', 164, n. 59.

¹²⁵⁹ Lis, 'Anti-Western Theology in Greece and Serbia Today', 165.

¹²⁶⁰ Frances Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press, 1992, xi.

¹²⁶¹ Кристофер Кларк у својој популарној књизи *Месечари* прави очигледну паралелу између некадашње Аустроугарске монархије и данашње Европске уније као европског

расправу о одређеним европским политичким и идеолошким вредностима, Лис заправо доводи у питање целокупно европско критичко наслеђе које представља већу европску вредност него појединачни и временски ограничени идеолошки оквири са којима се Европа идентификује.

У својој књизи Лис се у великој мери ослања на интерпретације међуратног југословенског периода које нуде Клаус Бухенау и Марија Фалина,¹²⁶² и које заступају тезу о сакрализацији нације и религиозном антизападњаштву Николаја Велимировића и Јустина Поповића и њиховим везама са фашистичким покретом „Збор“ Димитрија Љотића.¹²⁶³ У том духу Лис и прилази Јустиновом делу, налазећи проблематичном његову тезу да убиство Бога води самоубиству, како на личном тако и на колективном плану, коју – узгред речено – он позајмљује од Достојевског. Пример патњи јеврејског народа, који Јустин, према Лис, сматра случајем колективног самоубиства, она оцењује циничним примером Јустиновог антијеврејства односно антисемитизма.¹²⁶⁴

Пошто немамо простора за детаљнију анализу домета овог дела, усредсредићемо се само на његов закључак. Према Лис, Јустин, као и остали аутори чији су погледи тема њеног разматрања, прави јасну дихотомију између Запада и православља, при чему се Запад не може више лоцирати на географском западу Европе, већ је унутрашњи други православљу.¹²⁶⁵ Према Лис, за Јустина супротност која постоји између Запада и православља управо је она која постоји између хуманистичког и христоцентричног друштва, и уколико појединац или друштво не теже Богочовеку, они промашују смисао и сврху свог постојања.

„језгра“, као и паралелу између опасности коју некадашња руска подршка српској суверености (1914), као и савремена руска и кинеска подршка сиријској суверености (2011–2012) имају по свет. Видети: Christopher Clark, *The Sleepwalkers: How Europe Went to War in 1914*, London: Allen Lane, 2012, 555–559. Овај упут је дат у контексту савремене парадигме према којој је заштита људских права појединаца и група изнад државног суверенитета, те оправдава војну интервенцију.

¹²⁶² Maria Falina, *Pyrrhic Victory: East Orthodox Christianity, Politics and Serbian Nationalism in the Interwar Period* [dissertation], Budapest: Central European University, 2011.

¹²⁶³ Lis, *Antiwestliche Diskurse*, 32–33.

¹²⁶⁴ Lis, *Antiwestliche Diskurse*, 89–90.

¹²⁶⁵ Lis, *Antiwestliche Diskurse*, 357.

За разлику од Бухенауа, Лис даје далеко прецизнију слику Јустиновог светосавља. Она сматра да преко светоставља Јустин покушава да концепт Богочовека пренесе на српски народ, видећи испуњење сврхе српског, али и осталих народа, у трансформацији у заједницу која без остатка тежи обогочовечењу, тј. у саму Цркву. Лис с правом примећује да су Јустину сва друштвена, политичка и економска питања другоразредна у односу на ту богочовечанску стварност.¹²⁶⁶ Међутим, поред овог позитивног помака у тумачењу Јустинове мисли, Лис прави грешку ослањајући се на тезу Пантелиса Калаизидиса по којој је покрет „повратка Светим оцима“ заправо један теолошки конструкт који се првенствено дефинише кроз отклон према Западу.¹²⁶⁷ Тако Лис поистовећује патристичко, или неопатристичко усмерење Јустина, Романидиса и Јанараса са њиховим антизападњаштвом. Калаизидисова произвољна теза о „повратку оцима“ и „неопатристичкој синтези“ као суштински антизападњачкој платформи,¹²⁶⁸ оспорена је како у погледу Флоровског,¹²⁶⁹ тако и у погледу Јанараса.¹²⁷⁰ Утемељујући своју тезу у текстовима Георгија Флоровског, иначе великог Јустиновог пријатеља и Романидисовог ментора, Метју Бејкер (Matthew Baker) јасно показује, да је неопатристичка синтеза Флоровског представљала, поред унутрашње обнове православне теологије, и екуменски програм, и да нема никаквих основа говорити о њој као антизападњачкој полемици са сврхом утврђивања православног идентитета на критици.¹²⁷¹ Сотирис Митралексис (Sotiris Mitralaxis) оспорава Калаизидисово тумачење Јанарасовог антизападњаштва, показујући да Калаизидис сасвим превиђа да је Јанарасова критика Запада заправо самокритика, те огољује Калаизидисову намеру да себе представи као либералног и отвореног теолога,

¹²⁶⁶ Lis, *Antiwestliche Diskurse*, 360–361.

¹²⁶⁷ Lis, *Antiwestliche Diskurse*, 365.

¹²⁶⁸ Pantelis Kalaitzidis, ‘From the “Return to the Fathers” to the need for a modern Orthodox Theology’, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 54/1 (2010), 5–36: 37

¹²⁶⁹ Baker, ‘Neopatristic Synthesis and Ecumenism’, 235–260.

¹²⁷⁰ Sotiris Mitralaxis ‘On Recent Developments in Scholarly Engagement with (the Possibility of an) Orthodox Political Theology’, *Political Theology* 19/3 (2018), 247–260: 254–255.

¹²⁷¹ Baker, ‘Neopatristic Synthesis and Ecumenism’, 243–246.

насупротив ултраконзервативном и реакционарном Јанарасу.¹²⁷² Нажалост, прихватањем тезе да је антизападњаштво неодвојиво од покрета „повратка оцима“ и неопатристичке синтезе, Лис улази у токове једног академског тренда раширеног махом међу православним научницима који желе да православну духовност и културу представе као сагласну савременим западним либералним вредностима, а све оно што у православљу није у складу са овим вредностима прогласе политичким фундаментализмом.¹²⁷³ Према Митралексису, тај феномен је између осталог настао и због недоступности оригиналних изворних текстова у преводу на енглески и остале светске језике, чиме се направио монопол у презентацији оваквих ставова на Западу, који су по принципу понуде и потражње постали академски тренд. То је свакако случај и са Јустином, јер од *Сабраних дела* Јустина Поповића у 24 од планираних 30 томова и његових *Живица Свећих* у 12 томова, што се приближава броју од око 30000 штампаних страница текста, на енглески језик је преведено не више од 200 страна, а на немачки језик ни толико. То даје огромну могућност манипулације, чинећи да се рецепција оних, који нису у могућности да Јустиново дело читају у оригиналу, заснива само на списима селективно преведеним на светске језике.

У сваком случају, књига Јулије Ане Лис, иако је део једног богословског тренда чије су претпоставке проблематичне а научни домети скромни, обилује веома значајним увидима и вештом интерпретацијом богословског материјала. Права је штета што вредни увиди у тумачење Јустиновог дела нису стављени у ширу богословску слику, већ су искоришћени у склопу критике национализма и наводног антизападњаштва. Тако је, на пример, Јустинову усвојену тезу да Богоубиство води самоубиству, Лис могла много боље да протумачи на основу модерне етичке дефиниције човека као бића чија креативност може да га доведе до самоуништења, или у контексту савремене еколошке кризе, као што се то чини у маестралној папској посланици *Laudato*

¹²⁷² Mitralaxis, 'On Recent Developments', 253–254.

¹²⁷³ Mitralaxis, 'On Recent Developments', 232.

si,¹²⁷⁴ уместо што је ставља у контекст антисемитизма, који је потпуно стран Јустину.

Троје немачких аутора представљају скоро тридесетогодишњи континуитет у изучавању Јустиновог дела, али не и континуитет у приступу Јустиновом делу. Тако Томас Бремер приступа Јустиновом делу са екуменског становишта, желећи да истражи историјски развој Српске православне цркве и развој њене еклисиологије у XIX и XX веку. Иако би његова основна теза, да је еклисиологија Српске цркве у Аустроугарској монархији била „демократичнија“ него у новонасталој Краљевини Југославији, могла да се тумачи у савременом кључу и као носталгија за Аустроугарском као претечом Европске уније,¹²⁷⁵ далеко сам склонији тумачењу да Бремера пре интересује питање отуђења црквене власти од епископске елите, него било каква идеализација и рестаурација аустроугарске мултиетничности. За разлику од Бремера, Бухенау полази од питања узрока политичких и војних сукоба у Југославији, налазећи их у религијским разликама између западног и источног хришћанства и њиховим идеолошким пројекцијама. Једну од тих идеолошких пројекција православља Бухенау налази у антизападњаштву и то га одводи Јустину, који је за Бухенауа, поред Николаја Велимировића, један од најзначајнијих носилаца те идеологије. Као историчара, Бухенауа не интересују много теолошка дела ових аутора, и њихове теолошке визије Бухенау уклапа у свеобухватни програм њихове антизападне оријентације. На крају, Лис прати Бухенауа у погледу антизападног одређења ових српских мислилаца, али као теолог има више осетљивости, попут свог ментора Бремера, за њихове богословске ставове, у чему је и велики значај њене књиге и у чему се њен приступ разликује од приступа Бухенауа. У сваком случају, сва три рада су критички оријентисана, јер заступају идејну парадигму насупрот којој стоји Јустин, али сва три рада доносе одличан увид, како у историјски контекст његовог времена, тако и у његове богословске рефлексије.

¹²⁷⁴ Pope Frances, *Praise Be to You – Laudato Si: On Care for Our Common Home*, San Francisco: Ignatius Press, 2015.

¹²⁷⁵ Clark, *The Sleepwalkers*, 555.

4. Закључак

Поменуто је да је Јустинова рецепција прошла кроз четири фазе у српском говорном подручју. Међутим, ове четири фазе се могу наћи и у Јустиновој рецепцији у страниј академској јавности. Прву фазу, од његовог престављења до 1990. године, карактерише брига за Јустиново писано наслеђе његових ученика, тадашњих професора Богословског факултета СПЦ у Београду, који су за само ту једну деценију објавили скоро двадесет Јустинових књига. Међутим, та фаза није завршена 1990. године, већ представља константу, јер се и даље ради како на објављивању Јустинових *Сабраних дела у 30 књига*, тако и превода његових дела на стране језике. Ова прва фаза у домаћој рецепцији Јустина коју смо сместили у период од 1979. до 1990. године може се у одређеној мери изједначити са трећом фазом, од 2000. до 2009. године, и коју карактерише како рад на издавању Јустинових *Сабраних дела*, тако и први скромни покушаји научног вредновања Јустиновог дела од шире академске јавности. Ове две фазе се разликују по томе што је прва фаза представљала пионирско прегнуће да се шири јавност упозна са Јустиновим делом, док трећа фаза представља одређену консолидацију академског приступа Јустину и његовом делу. Рекло би се да је Јустинова богословска заоставштина већ позната, и да објављивање његових необјављених списа и писама не може да промени слику о њему. Међутим, објављивање Јустинових *Зайиса о екуменизму* 2010. године је значајно утицало да се преиспита његов однос према екуменизму, заступан у делу *Православна Црква и екуменизам*, односно да се критика конфесионалног екуменизма, изнета у овом делу, уравнотежи са позитивним погледом на Богочовечански екуменизам изнет у његовим *Зайисима*.

Друга фаза коју смо сместили у 1990-е године и описали је у контексту догађаја на југословенским просторима као идеолошку инструментализацију Јустиновог дела, такође није завршена. Она је константа у рецепцији Јустиновог дела како на српском тако и на другим језицима, али развојем историјско-критичког и аналитичког приступа његовом делу простор за такву идеолошку

инструментализацију се сужава. Тако нпр. савремену немачку рецепцију Јустина, изражену у делима Бухенау и Лис, одликује овакав идеолошки приступ Јустиновим опусу, који је опет рефлексивна на идеолошку инструментализацију насталу током 1990-их на југословенским просторима. Као што је током 1990-их година Јустинова критика Запада, хуманизма, папства и екуменизма, као и његово поимање светосавља, глорификовано и коришћено у ратним сукобима у бившој Југославији и као одговор на западну војну агресију на СР Југославију, тако студије Бухенауа и Лис представљају покушај да се овакве идеолошке интерпретације научно утемеље, са циљем приказивања антизападњаштва као константе у богословљу балканског православља.

Пошто смо трећу фазу изједначили са првом, можемо прећи на четврту фазу, коју карактерише критички приступ Јустиновом делу. Треба рећи, наравно, да радови немачких научника од почетка имају критички приступ Јустину, али тај приступ не служи толико осветљавању стварног доприноса Јустиновог богословског дела, већ је пре у склопу ширих наратива који тумаче догађаје на југословенским и балканским просторима у последња два века. Ова фаза је настала као одговор са једне стране на Јустинову идеолошку инструментализацију током 1990-их, а са друге стране на покушај да се његовим увођењем у диптих светих 2010. године и његово дело прогласи, сходно његовом светићеском ауторитету, непогрешивим односно незаблудивим. Највећи допринос увођењу Јустина из прекритичке у критичку фазу донели су списи Богдана Лубардића, као и аутора који су у оквиру научног пројекта „Српска теологија у XX веку“ са различитих аспеката покушали да осветле Јустиново дело. Наравно, овај допринос изучавању Јустиновог дела не би био могућ без претходног рада Јустинових ученика, пре свих Атанасија Јевтића, на промоцији и популаризацији светитељевих дела широј читалачкој публици. Оно што карактерише овај приступ је сагледавање Јустина и његовог дела унутар једног националног богословља, са ограниченом спремношћу да се дијалог о његовом делу поведе на глобалном нивоу. То се огледа у чињеници да су резултати истраживања страних научника, укључујући и немачке, делимично или потпуно превиђани. Међутим, иако

је био за тзв. унутрашњу употребу, овакав приступ Јустиновом делу инспирисао је и стране истраживаче, као што је случај са Ендрјуом Лаутом и Зденком Ширком, да своје различите фокусе на Јустиново дело управо утемеље на резултатима ове критичке фазе у приступу Јустину. То нас доводи до нове фазе у Јустиновом делу, коју најбоље презентују Међународна конференција „Мисао и мисија Светог Јустина Поповића“ и њени резултати, и коју карактерише не више подвојеност између домаће и међународне рецепције, или једне панегиричке а друге изразито критичке, већ стварање заједничке рецепције која избегава идеолошке интерпретације Јустиновог дела. Нову фазу у рецепцији Јустиновог дела најављују и они истраживачи који перспективу гледања на Јустиново време не затварају у уски национални оквир, већ је проширују постављањем у глобални православни и хришћански контекст.

ЕПИЛОГ

Јустиновој мисли у овој књизи приступљено је са различитих страна и из различитих углова у намери да се она додатно осветли у оквиру контекста времена у којем је писао. У претходним поглављима Јустиново дело разматрано је у историјском контексту утицаја којима је био изложен и интересовања којима се водио. Свето писмо Новог завета засигурно је Јустинова највећа и вечна инспирација, зато је прво поглавље после уводног, биографског, посвећено његовом разумевању Светог писма, које је читао од најранијих ученичких дана, а коментаре на њега писао и неколико дана пред смрт. Јустиново базично уверење је да из Светог писма израста целокупна хришћанска традиција и за њега нема вештачких подела на Свето писмо и Свето предање, јер Свето писмо прожима сваки акт Светих Божијих људи на земљи и у њима се изнова потврђује.

Следеће поглавље тиче се улоге коју је владика Николај Велимировић имао у Јустиновом животу. Николај улази у Јустинов живот веома рано, још као наставник Богословије Светог Саве у Београду коју Јустин похађа, и као што се могло видети у поглављу посвећеном односу између њих двојице, Јустинова размишљања су на Николајевом трагу. То следбеништво за Јустина није пуко епигонство, већ изазов да мисао великог учитеља у вери доведе до крајњих консеквенци. Тако су најзначајније Јустинове мисли и дела подстакнути Николајевим промишљањима. У том смислу треба поменути Јустинову критику како национализма у Цркви, тако и европског хуманизма, затим Јустиново заснивање нове еклесиологије, промишљање појма светосавља, као и светости и светитељства које до танчина приказује на примерима *Животија Свештих*.

Јустинов краћи боравак у Петрограду, а онда и боравци у Оксфорду и Атини, изводе га из националних богословских оквира и уводе његову мисао у шири контекст васељенског

православља и хришћанске мисли уопште. Он усваја основне идеје руске религијске ренесансе, која је одговор на рапидну секуларизацију руског и европских друштава, и истовремено коректив православног „школског“ богословља, насталог као амалгам римокатоличко-протестантске теологије прилагођене православном етосу. Међутим, иако прихвата идеје руске религијске ренесансе, он их преображава промишљајући их на основу светоотачког искуства. Руске идеје личности, Богочовека, интегралног познања, свејединства, односно саборности оригинално конципиране у делима Достојевског, Соловјова, Флоренског и Хомјакова, бивају изнова промишљене на основу апостола Павла и Јована Богослова, а онда и Доротеја из Газе, Макарија Египатског, Исака Сиријског, Јована Златоустог, Максима Исповедника и Јована Дамаскина.

Поглавље посвећено екуменизму показује како нова тема током 1960-их улази у Јустинов делокруг промишљања, условљена богословским интересовањем Јустинових ученика и црквеном политиком православних предстојатеља. У том промишању очигледна је Јустинова доследност предању и канонском устројству Православне цркве, али и оригиналност његових ширих богословских увида у оквиру којих преиспитује екуменизам и екуменско деловање. Јустиново поређење са Георгијем Флоровским, његовим дугогодишњим пријатељем, има за циљ да покаже да они стоје на сличним еклесијалним, али и ширим богословским становиштима, и да су и један и други мишљења да једина арена екуменског сусрета може бити теологија, чиме одбацују сваки политички инспирисан екуменизам.

Последње поглавље, посвећено рецепцији Јустина и његовог дела, махом је ограничено на академско интересовање за његово дело, и ако се изостави разматрање Јустиновог утицаја на његова духовна чеда, Атанасија Јевтића и Амфилохија Радовића, у највећој мери се односи на период после Јустинове смрти. Ово поглавље смера да представи бригу за Јустиново писано наслеђе, али и разне тенденције у тумачењу његовог дела, од којих су неке идеолошки инспирисане.

Једна од главних карактеристика Јустинове мисли је савршена равнотежа између традиције и иновације, или, прецизније

– иновативан начин тумачења предања. Православна теолошка традиција са којом се Јустин сусреће на почетку својих богословских студија, била је редукована на изучавање Светог писма, и махом руске „школске теологије“. Трећи извор, који се полако помаљао у то време је руска религијска ренесанса, која је сматрана више иновацијом, па чак и девијацијом, предања. Јустин прихвата сва три извора и преображава их на свој начин. Тако његово изучавање Светог писма нема за циљ проширивање сазнања из библистике, текстуалне и књижевне критике или библијске археологије, већ претендује на сазнање сопственог назначења и хришћанског животног пута. Апостол Павле за Јустина није древни хришћански аутор, већ живи саговорник и, савременим језиком речено, *life coach* на путу спасења. Он такође остаје веран и „школској“ теологији, што је очигледно у тзв. „псеудоморфној“ структури његове прве две књиге *Доїмайшике*, у којима прати методологију руских и западних догматичара. Међутим, та стара форма је испуњена новим садржајем, који налази у светоотачкој литератури. Јустин из руске религијске ренесансе преузима различите појмове, од личности и интегралног познања, преко Богочовека, до свејединства и саборности, те тиме постаје баштиник мисли Достојевског, Соловјова, Флоренског и Хомјакова. Међутим, идеје личности и интегралног сазнања добијају сасвим други садржај погружене у подвижничку мудрост египатско-сиријске пустиње. Такође, идеја Богочовека није више однос између Божанства и од вечности постојећег човештва у Светој Тројици као онтолошкој другости, већ, сходно апостолу Павлу и Халкидонском догмату, вековна тајна откривена у историјском оваполоћењу Бога Логоса као Исуса Христа. Слично томе, свејединство Соловјова и саборност Хомјакова, постају код Јустина, сходно Максиму Исповеднику, јединство свих људи и жена, светитеља и грешника, раја и васељене, неба и земље, људи и анђела и целокупне творевине и Свете Тројице. Међутим, његова синтетичка моћ се не састоји у мирењу спољашњих предањских праваца, већ постаје најзначајнији фактор унутар његовог богословског пројекта. Тако, Јустин у свом теолошком подухвату мири различите теолошке дихотомије, попут оних између библијске и патристичке теологије, христологије и

сотириологије, Христа и Цркве, светотајинског и подвижничког богословља, националне особености и хришћанске универзалности. Јустин уједињује еванђелско, апостолско и патристичко сведочанство у потпуну визију Божије вести, препознајући исти Божански Дух у Христовим Еванђељима, Делима апостолским, Житијима Светих и Црквеним оцима. Јустин разуме Личност Богочовека као крајњи принцип и христологије и сотириологије, а Цркву као продужетак Христове ипостаси кроз векове. Он разрешава напетост између црквене јерархије и аскетске и монашке праксе проглашавајући и Свете тајне и Свете врлине конститутивним за однос Бога и човека. Развијајући светосавску философију живота, Јустин усклађује српску националну историју са најсвеобухватнијим хришћанским делима Светог Саве и других српских светитеља. Развијајући Богочовечански екуменизам, Јустин међуconfесионално приближавање уздиже до космичког принципа јединства неба и земље, свекосмичког принципа јединства чулног и духовног света, и наткосмичког принципа јединства творевине са Светом Тројицом. Свети Јустин Нови Ђелијски је несумњиво био мислилац синтезе и богослов јединства, а у основи сваке његове синтезе и сваког његовог јединства стоји Богочовек Христос.

БИБЛИОГРАФИЈА

Дела Јустина Поповића

- Парента, Милош, Иринеј Ђорђевић и Јустин Поповић, „Унапредимо наше богословије“, *Хришћански живој*, 5 (1923), 237–248.
- Поповић, Јустин, „Религија и философија Ф. М. Достојевског“, *Хришћански живој*, 4 (април 1923), 162–207.
- Поповић, Јустин, „О духу времена“, *Хришћански живој* 4 (април 1923), 145–150; прештампано у: Јустин Поповић, *О духу времена*, Београд: Политика, 2005, 146–151.
- Поповић, Јустин, „Хроника: ускршња исповест Главног Одбора Свештеничког Удружења“, *Хришћански живој*, 4 (април 1923), 208–209.
- Поповић, Јустин, „Хроника: Унутрашњи преглед“, *Хришћански живој*, 5 (мај 1923), 254–255.
- Поповић, Јустин, „Хроника: Большевичка штампа о реформаторским покретима у Русији и њиховом сабору“, *Хришћански живој*, 5 (1923), 269.
- Поповић, Јустин, „Невоље Руске цркве“, *Хришћански живој*, 6 (јун 1923), 309–310.
- Поповић, Јустин, „Хроника – Политика или празне сујете“, *Хришћански живој*, 6 (јун 1923), 311–313.
- Поповић, Јустин, „Хроника – Међуправославна конференција у Цариграду“, *Хришћански живој*, 6 (јун 1923), 313–314.
- Поповић, Јустин, „Хроника: Полиција – апологет Цркве“, *Хришћански живој*, 7 (јул 1923), 375–376.
- Поповић, Јустин, „Хроника: Спољашњи преглед“, *Хришћански живој*, 7 (1923), 380–384.
- Поповић, Јустин, „Унутрашња мисија наше Цркве: раеализација Православља“, *Хришћански живој*, 9 (септембар 1923), 285–290.
- Поповић, Јустин, „Са уредничког стола“, *Хришћански живој*, 10 (октобар 1923), 474.
- Поповић, Јустин, „Са уредничког стола“, *Хришћански живој*, 10 (октобар 1923), 474.
- Поповић, Јустин, „Са уредничког стола“, *Хришћански живој*, 11 (новембар 1923), 526.
- Поповић, Јустин, „Са уредничког стола“, *Хришћански живој*, 12 (децембар 1923), 575–577.
- Поповић, Јустин, „Са уредничког стола“, *Хришћански живој*, 4 (април 1924), 82–83.
- Поповић, Јустин, „Са уредничког стола“, *Хришћански живој*, 4 (април 1924), 183–184.

- Поповић, Јустин „Страшна тајна Живе црве“, *Хришћански живој*, 12 (децембар 1924).
- Поповић, Јустин, „Богочовечански конзервативизам и неки наши црквени модернисти“, *Хришћански живој*, 2 (фебруар 1925), 82–83.
- Поповић, Јустин, „Са уредничког стола“, *Хришћански живој*, 7–8 (јули–август 1925), 202–204.
- Поповић, Јустин, „Зеница трагизма“, *Хришћански живој*, 11 (новембар 1925). Прештампано у: Отац Јустин Поповић, *Философске урвине*, Београд, 21987, 15–20.
- Поповић, Јустин, „Са уредничког стола“, *Хришћански живој*, 1 (јануар 1926), 37–48.
- Поповић, Јустин, „Са уредничког стола“, *Хришћански живој*, 4 (април 1926), 184.
- Поповић, Јустин, „Наша интелигенција и наша Црква“, *Хришћански живој*, 10–12 (октобар–децембар 1926), 385–396.
- Поповић, Јустин, „Растко и савремена српска омладина“, *Светјосавље*, 12 (1935), 58–61. Прештампано и цитирано на основу: Преподобни Отац Јустин, *Сейве и жейве: чланици и мањи сјиси* (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 20), Београд: Наследници Оца Јустина и Манастир Ђелије код Ваљева, 2007, 261–263.
- Поповић, Јустин, „О суштини православне аксиологије и критериологије“, *Бојословље*, 1 (1935), 1–22.
- Поповић, Јустин, „Тајна личности Митрополита Антонија и његов значај за православно словенство“, *Бојословље*, 14/1 (1939), 40–53. Прештампано у: Преподобни Отац Јустин, *Сейве и жейве*, 357–372.
- Поповић, Јустин „Светосавско свештенство и политичке партије“, *Жички блајовесник* 12 (1940), 20–23; 2 (1941). Прештампано у: Преподобни Отац Јустин, *Сейве и жейве*, 547–551.
- Поповић, Јустин, „О ‘непогрешивости’ европског човека“, *Американски србобран*, мај 1969.
- Поповић, Јустин, „Спомен Светог оца нашег Лава, Папе Римског“, *Жичкија Светиих за новембар*, Ваљево: Манастир Ђелије код Ваљева, 1973.
- Πότοβιτς, Αρθ. Γουστίνου, *Ορθόδοξος Εκκλησία και Οικουμενισμός*, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις „Ορθόδοξος Κυψέλη“, 1974.
- Поповић, Јустин, „Житије Светог оца нашег Нектарија, Егинског чудотворца, епископа Пентапољског“, *Жичкија Светиих за новембар*, Ваљево: Манастир Ђелије код Ваљева, 1977.
- Поповић, Јустин, „О сазиву Свеправославног сабора“ (Молбена представка Светом архиепископском синоду за Свети архиепископски сабор Српске православне Цркве поводом сазива Великог сабора Православне цркве од 7. маја 1977. године, у: Преподобни Отац Јустин, *Сейве и жейве*, 622–627.
- Поповић, Јустин, *Православна философија Исјинине: Дојмайшика Православне Цркве*, књига III, Београд: Манастир Ђелије, 1978.
- Поповић, Јустин, *Досјојевски о Евроји и Словенсјиву*, Београд: Просвета, 21981.
- Поповић, Јустин, „Гносеологија Светог Исака Сирина“, у: Преподобни отац Јустин, *Пуј Бојојознања: Појлавља из љавославне аскејшике и љносеолојије*, Београд, 1987, 105–139.

- Поповић, Јустин, *Философске урвине*, Београд: Манастир Ђелије Ваљево, 1987.
- Поповић, Јустин, „Прогрес у воденици смрти“, у: Отац Јустин Поповић, *Философске урвине*, 28–50.
- Поповић, Јустин, „Страшни суд над Богом“, у: Отац Јустин Поповић, *Философске урвине*, 101–108.
- Поповић, Јустин, „Достојевски као пророк и апостол православног реализма“, у: Отац Јустин Поповић, *Философске урвине*, 157–158.
- Поповић, Јустин, „На вододелници култура“, у: Отац Јустин Поповић, *Философске урвине*, 174–189.
- Поповић, Јустин, „О неприкосновеном величанству човека“, у: Отац Јустин Поповић, *Философске урвине*, 206–207.
- Поповић, Јустин, „Срна у изгубљеном рају“, у: Отац Јустин Поповић, *Философске урвине*, 243–249.
- Поповић, Јустин, *Тумачење Еванђеља њо Јовану*, Београд: Манастир Ђелије Ваљево, 1989.
- Popovich, Justin, *Dieu et le Dieu-Homme*, Lausanne: L'Age de Home, 1989.
- Popovich, Justin, *Commentaire sur les épîtres de saint Jean le Théologien*, Lausanne: L'Age de Home, 1990.
- Поповић, Јустин, *Исџина о Српској Православној Цркви у комунистичкој Југославији*, Београд: Манастир Ђелије Ваљево, 1990.
- Popovich, Justin, *Philosophie Orthodoxe de la Vérité*, vol. 1–5, Lausanne: L'Age de Home, 1992–1997.
- Поповић, Јустин, *Свештосавље као философија живоџа*, Ваљево: Манастир Ђелије, 1993.
- Popovich, Justin, *Orthodox Faith and Life in Christ*, Belmont, MA: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1994.
- Popovich, Justin, ‘Reflections on the Infallibility of European Man’ у: Justin Popovich, *Orthodox Faith and Life in Christ*, Belmont, 97–116.
- Поповић, Јустин, „Саборност Цркве у савременом свету. Поводом сазива Великог Сабора Православне Цркве“, *Свешти кнез Лазар*, 1 (1994), 37–48. Прештампано у: Јустин Поповић, „О сазиву Свеправославног сабора“, у: Преподобни Отац Јустин, *Сешве и жешве*, текст број 88, 622–627.
- Поповић, Јустин, „Екуменизам“, *Јефимија: часопис за књижевност, уметност и духовност*, 14 (1994), 104–166.
- Поповић, Јустин, *Православна Црква и екуменизам*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, ²1995.
- Поповић, Јустин, *Досђојевски о Евроџи и Словенсђиву*, Ваљево: Манастир Ђелије, 1995.
- Popovici, Justin, *Omul și Dumnezeuul – Om*, Sibiu: Deisis, 1997.
- Попович, Иустин, *Православная церковь и екуменизм*, Москва: Московское подворье Свято-Троицкой лавры, 1997.
- Попович, Иустин, *Досђојевский о Евроџе и славянсђиве*, Санкт-Петербург: Адмиралтейство, 1998.
- Popovich, Justin, *Les voies de la connaissance de Dieu: Macaire d’Egypte, Isaac le Syrien, Syméon le Nouveau Théologien*, Lausanne : L’Age d’Homme, 1998.
- Поповић, Јустин, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, у: Преподобни отац Јустин, *Пуђ Божијознања (Сабрана дела*

- оца Јустина у 30 књига, књига 8–9), Београд: Наследници оца Јустина и Манастир Ђелије код Ваљева, 1999, 7–150.
- Поповић, Јустин, „Гносеологија Светог Исака Сирина“, у: Преподобни отац Јустин, *Пућ Божијознања (Сабрана дела Светиој Јустина Новој у 30 књига, књига 8–9)*, Београд: Наследници оца Јустина и Манастир Ђелије код Ваљева, 1999, 153–197.
- Поповић, Јустин, „Беседа 2. на парастосу Владици Николају (1966)“, у: Преподобни отац Јустин, *Празничне беседе (Сабрана дела Светиој Јустина Новој у 30 књига, књига 1)*, Београд: Наследници Оца Јустина и Манастир Ђелије код Ваљева, 1999, 443–449.
- Поповић, Јустин, „Зашто и како читати Свето Писмо“, у: Преподобни отац Јустин, *Тумачење Светиој Еванђеља њо Мајтеју (Сабрана дела Светиој Јустина Новој у 30 књига, књига 10)*, Београд: Наследници оца Јустина и Манастир Ђелије код Ваљева, 2000, 7–12.
- Поповић, Јустин, *Светосавље као философија животиња (Сабрана дела њрејодобној Јустина Новој Ђелијској у 30 књига, књига 4)*, Београд, Ваљево: Наследници оца Јустина и Манастир Ђелије код Ваљева, 2001, 178–266.
- Поповић, Јустин, *Тумачење Светиој Еванђеља њо Јовану*, Београд: Манастир Ђелије, 2001.
- Поповић, Јустин, Предговор, у: Владика Николај Велимировић, *Молијве над језером*, Подгорица: Граматик, 2001, 5–9.
- Popovici, Iustin, *Biserica Ortodoxa si ecumenismul*, Petru Voda: Manastirea Sfinții Arhangheli, 2002.
- Popovici, Iustin, *Credinta ortodoxa si viata in Hristos*, Galați: Bunavestire, 2003.
- Поповић, Јустин, *Дојмањика Православне Цркве. Православна философија Исјине*, књига I (*Сабрана дела Светиој Јустина Новој у 30 књига, књига 17*), Београд, Ваљево: Задужбина „Свети Јован Златоусти“ Светог Аве Јустина Ђелијског и манастир Ђелије код Ваљева, 2003.
- Поповић, Јустин, *Православна философија Исјине: Дојмањика Православне Цркве*, књига II (*Сабрана дела њрејодобној Јустина Новој Ђелијској у 30 књига, књига 18*), Београд: Наследници оца Јустина и Манастир Ђелије код Ваљева, 2004.
- Попович, Иустин, *Собрание ѡворений*, 5 том, Москва: Паломник, 2004–2014.
- Поповић, Јустин, „Религија и философија Ф. М. Достојевскога“, у: Јустин Поповић, *О духу времена*, Београд: Политика, Народна књига, 2005, 11–38.
- Поповић, Јустин, „На вододелници култура“, у: Јустин Поповић, *О духу времена*, Београд: Политика, Народна књига, 2005, 49–63.
- Поповић, Јустин, *„Apologia de via mea“*, у: Јустин Поповић, *О духу времена*, Београд: Политика, Народна књига, 2005, 173–180.
- Поповић, Јустин, „Одговор на Анонимну дописницу“, у: Преподобни Јустин Ђелијски, *Сейве и жейве*, 628–646.
- Поповић, Јустин, „Одговор Св. Синоду о ’заједничкој молитви’“, у: Преподобни Јустин Ђелијски, *Сейве и жейве*, 647–653.
- Поповић, Јустин, „Еванђеље неба и земље“, у: Јустин Поповић, *Бојоносни Хрисјослов*, Манастир Хиландар, 2007, 25–29.

- Поповић, Јустин, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, у: Свети Јустин, *Бојоносни христјослов*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 2007, 51–67.
- Поповић, Јустин, „О неприкосновеном величанству човека“, у: Свети Јустин, *Бојоносни Христјослов*, 105–114.
- Поповић, Јустин, „Подвижничка, гносеолошка и еклисиолошка поглавља“, Свети Јустин, *Бојоносни Христјослов*, 171–210.
- Поповић, Јустин, „Подвижничка и богословска поглавља“, Свети Јустин, *Бојоносни Христјослов*, 210–246.
- Popovich, Justin, *God and the Godman*, Alhambra, CA: Sebastian Press, 2009.
- Popovich, Justin, *Commentary on the Epistles of St. John the Theologian*, Alhambra, CA: Sebastian Press, 2009.
- Поповић, Јустин, *Зайиси о екуменизму* (прир. Атанасије Јевтић), Требиње: Манастир Тврдош, 2010.
- Поповић, Јустин, „Писмо будућем монаху о омитивљењу ума“, у: Преподобни Јустин Нови Ћелијски, *На Бојочовечанском џуџу*, Ваљево: Манастир Ћелије, 2014, 299–301.
- Поповић, Јустин, „Молитвени дневник“, у: Преподобни Јустин Нови Ћелијски, *На Бојочовечанском џуџу*, 329–339.
- Popovich, Justin, *Notes on Ecumenism*, Alhambra, CA: Sebastian Press, 2013.
- Поповић, Јустин, „Свеска I: Запис 1916. г. – Лондон“, у: Преподобни Јустин Ћелијски, *Зайиси, дневници, мања дела (Сабрана дела Светјој Јусјина Новој у 30 књига, књига 22)*, Београд: Наследници оца Јустина и манастир Ћелије код Ваљева, 2017, 23–70.
- Поповић, Јустин, „Са свима светима. Предговор и поговор *Житјија Светјих*“, у: Преподобни Јустин Ћелијски, *Човек и Бојочовек*, Ваљево: Манастир Ћелије, 2018, 57–76.
- Поповић, Јустин, „Врховна свевредност и врховно свемерило“, у: Преподобни Јустин Ћелијски, *Човек и Бојочовек*, 2018, 79–102.
- Поповић, Јустин, „Подвижничко-гносеолошке и еклисиолошке главе“, у: Преподобни Јустин Ћелијски, *Човек и Бојочовек*, 2018, 139–254.
- Поповић, Јустин, „Богочовечанска еволуција“, у: Преподобни Јустин Ћелијски, *Човек и Бојочовек*, 309–310.
- Поповић, Преподобни Отац Јустин, *Писма I (Сабрана дела Светјој Јусјина Новој у 30 књига, књига 23/1)*, Београд: Манастир Ћелије код Ваљева, 2020.
- Поповић, Преподобни Отац Јустин, *Писма II (Сабрана дела Светјој Јусјина Новој у 30 књига, књига 23/2)*, Београд: Манастир Ћелије код Ваљева, 2020.

Остали извори

Древни аутори

- Athanasius Alexandrinus, *De Incarnatione Verbi*, y: R. Thomson (ed.), *Athanasius. Contra Gentes and De Incarnatione*, Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Basilius Caesariensis, *De Spiritu Santo*, y: B. Pruche (ed.), *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit* (Sources chrétiennes 17), Paris: Éditions du Cerf, 1968.
- Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, y: B. R. Suchla, *Corpus Dionysiacum I*, Berlin: De Gruyter, 1990.
- Dorotheus, *Instructions*, y: J. de Préville et L. Regnault (eds.), *Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles* (Sources chrétiennes 92), Paris: Éditions du Cerf, 1963.
- Gregorius Nyssenus, *De professione Christiana*, y: W. Jaeger (ed.), *Gregorii Nysseni Opera* 8, 1, Leiden: Brill, 1963.
- Gregorius Palamas, *Homilia XIV. In Annuntiat. immacul. Domi. nostrae Deiparae semper Virginis Mariae*, y: J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 151, Paris, 1865.
- Gregorius Palamas, *Homilia XVI*, y: J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 151, Paris, 1865.
- Gregorius Palamas, *Homilia XXIV. In vererabilem Domini et Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi Transfigurationem*, y: J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 151, Paris, 1865.
- Gregorius Palamas, *Homilia XXI. In Ascensionem Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi*, y: J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 151, Paris, 1865.
- Irenaeus Lugdunensis, *Contra haereses*, y: J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 7, Paris, 1857, 433–1225.
- Кнежевић, Микоња и Богољуб Шијаковић (прир.), АРХН КАΙ ΤΕΛΟΣ. *Асїєкїиј философске и тїеолошке мисли Максима Исїовједника*, Никшић: Друштво философа Црне Горе, Друштво социолога Црне Горе, 2006.
- Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* (=Thal.), y: J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 90, Paris, 1865, 244–786. Видети такође критичко издање: Carl Laga & Carlos Steel (eds.), *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*, Corpus Christianorum. Series Graeca 7, Turnhout: Brepols, 1990.
- Maximus Confessor, *Ambigua ad Joannem* (=Amb.), 7; y: J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 91, Paris, 1863, 1061–1470. Видети такође критичко издање: Nicholas Constas (ed. and trans.), *Maximus the Confessor, On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014, vol. 1, 75–141.
- Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae* (=Or. dom.), y: J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 90, Paris, 1865, 872–909. Видети такође критичко издање: Deun, Peter van (ed.), *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo*, Corpus Christianorum. Series Graeca 23, Turnhout: Brepols, 1991, 27–73.
- Maximus Confessor, *Capita Gnostica*, y: J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 90, Paris, 1863, 1083–1461.
- Maximus Confessor, *Mystagogia*, y: J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 91, Paris, 1863, 658–721; Критичко издање: Christian Boudignon (ed.), *Mystagogia*, Corpus Christianorum: Series Graeca 69, Turnhout: Brepols, 2011. Српски

- превод из пера Атанасија Јевтића у: Свети Максим Исповедник, *Живој и избор из дела*, Врњци–Требиње–Лос Анђелес: Братство Св. Симеона Мироточивог и др., 2012, 147–195.
- Origenes, *Exegetica in Psalmos*, у: J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 12, Paris, 1862, 1053–1683.
- Plotinus, *Enneades*, у: P. Henry & H.-R. Schwyzer (eds.), *Plotini opera*, vol. 2, Leiden: Brill, 1959.
- Свети Григорије Палама, *Тријаже: Беседе у одбрану свештених њиховајџља*, Београд: Дан Граф, Шибеник: Истина – издавачка установа Епархије далматинске, 2008.

Модерни аутори

- Anglican and Eastern Churches: A Historical Record, 1914–1921*, London: Published for the Anglican and Eastern Churches Association by SPCK, 1921.
- Bartoli, Giorgio, *Primitive church and the primacy of Rome*, London: Hodder and Stoughton, 1910.
- Бауер, Антон, „Писмо Министарству просвете од 10. децембра 1933. године“, Архив Југославије, Фонд 66 Министарства просвете, фасцикла 59, архивска јединица бр. 500.
- Бердяев, Н. А., „Русская идея“, у: Н. А. Бердяев, *Самойознание: Сочинения*, Москва: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2001.
- Berduyev, Nicolas, *Slavery and Freedom*, New York: Charles Scribner's Son, 1944.
- Булгаков, Сергей, *Аиџец Божий. О. Бойчеловечесџве*, ч. I. Paris: YMCA-Press, 1933.
- Bulgakov, Sergei, *Sophia. The Wisdom of God*, Hudson, N.Y.: Lindisfarne Press, 1995 (1937).
- Buturac, Josip A., „Katolička djeca i svetosavska zabava“, *Katolički list* 11 (1933), 129–130.
- Velimirović, Nikolai, *Two Churches and One Nation*, New York: Živa Crkva, 1915.
- Velimirović, Nicholas, *Religion and Nationality in Serbia*, London: Nisbet & Co. Ltd., 1915.
- Velimirović, Nicholas, *The Soul of Serbia*, London: The Faith Press, 1916.
- Velimirović, Nicholai, *The Agony of the Church*, London: Student Christian Movement, 1917.
- Велимировић, Николај, „Англосаксонски политичари и вера“, *Хришћански живој* 7–8 (јул–август 1923), 351–355; *Хришћански живој* (септембар 1923), 296–407.
- Велимировић, Николај, „Примедба на Окружницу Пресветлог Господина др Бајера, надбискупа загребачког“, *Гласник СПЦ* 2/9 (1935), 25–28. Текст је прештампан и објављен као „Светосавска година. Свети Сава и савремена Југославија“, *Варгар* 12/2 (1935), 1–2.
- Велимировић, Николај, „На растанку са Хришћанским весником“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Ејискојја Николаја у 13 књига*, књига II, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014.

- Велимировић, Николај, „Пред свештеничку скупштину“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Ејискојиа Николаја у 13 књија*, књига II, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 145–151.
- Велимировић, Николај, „Велика криза у Римокатолицизму“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела у 13 књија*, књига II, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 197–217.
- Велимировић, Николај, „Духовни препород Европе“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Ејискојиа Николаја у 13 књија*, књига III, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 735–754.
- Велимировић, Николај, „Агонија Цркве“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Ејискојиа Николаја у 13 књија*, књига III, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 91–130.
- Велимировић, Николај, „Душа Србије“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Ејискојиа Николаја у 13 књија*, књига III, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 373–378.
- Велимировић, Николај, „Догађај у Еванстону“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Ејискојиа Николаја у 13 књија*, књига III, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 411–414.
- Велимировић, Николај, „Сан о словенској религији“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Ејискојиа Николаја у 13 књија*, књига IV, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 305–328.
- Велимировић, Николај, „Беседе под гором“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Ејискојиа Николаја у 13 књија*, књига IV, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 3–178.
- Велимировић, Николај, „Српски народ као теодул“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Ејискојиа Николаја у 13 књија*, књига V, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 651–684.
- Велимировић, Николај, „Два Видовданска говора у манастиру Раваница“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Ејискојиа Николаја у 13 књија*, књига IX, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 341–347.
- Велимировић, Николај, „Национализам Светог Саве“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Ејискојиа Николаја у 13 књија*, књига IX, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 305–318.
- Велимировић, Николај, „У хармонији са бескрајним“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Ејискојиа Николаја у 13 књија*, књига IX, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 645–651.
- Велимировић, Николај, „Велики јубилеј народа српског – Прослава седамстогодишњице смрти Светог Саве“, *Календар Српске православне Патријаршије*, Београд, 1935, 74–77. Прештампано у и цитирано на основу: Епископ Николај, *Сабрана дела Ејискојиа Николаја у 13 књија*, књига IX, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 303–305.
- Велимировић, Николај, „Извештај Светом Архијерејском Сабору о стању Православне цркве у Америци“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Ејискојиа Николаја у 13 књија*, књига X, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 459–471.
- Велимировић, Николај, „Небесна литургија“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Ејискојиа Николаја у 13 књија*, књига XI, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 592–599.

- Велимировић, Николај, „Кроз тамнички прозор“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у 13 књига*, књига XIII, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 181–350.
- Gore, Charles, ‘Catholicism and Roman Catholicism’ у: ‘Three Addresses delivered in Grosvenor Chapel in Advent, 1922’. <http://anglicanhistory.org/gore/grosvenor2.html> (приступљено 8. јула 2015. године).
- Гор, Чарлс, „Римокатолицизам“, *Хришћански животи* 6 (јун 1923), 273–280.
- Guichardan, Sébastien, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV et XV siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios* (Thèse pour le doctorat en théologie présentée à la Faculté de théologie catholique de Lyon), Lyon, 1933.
- Доментијан, *Житије Светиој Саве*, Београд: Државна штампарија Србије, 1865.
- Дородницин, Алексий, *Византијскије церковне мисије XIV-го века (Григорий Палама, Николай Кавасила и Григорий Синаит)*, Казань: Православный собеседник, 1906.
- Илић, прота Алекса, *Моји доживљаји*, Београд: Штампарија „Св. Сава“ М. Сладековића, 1931.
- Јанић, Воја, „О црквеним реформама“, *Српска Црква*, бр. 7–8 и 9–10, 1919.
- Јанић, Воја, „О црквеним реформама“, *Весник*, бр. 13, 20. 4. 1928.
- Jugie, Martin, ‘Palamas, Grégoire’ and ‘Palamite (controversé)’, *Dictionnaire de théologie Catholique*, 11.2, Paris: Letouzey et Ané, 1932, 1735–1818.
- Κεφαλά, Νεκτάριος, *Μελέτη ιστορική περί των αιτίων του σχίσματος. Περί των λόγων της διαιωνίσεως αυτού και περί του δυνατού ή αδυνάτου της ενώσεως των δύο Εκκλησιών, της Ανατολικής και Δυτικής* (т. А’ 1911, т. В’ 1912).
- Khomiakov, Alexei S., *L’Église latine et le Protestantisme au point de vue de l’Église d’Orient*, Paris: Lausanne et Vevey (B. Benda libraire–éditeur), 1872.
- Khomiakov, Alexei S., ‘Third letter to William Palmer, 28 November 1846’, у: W. J. Birkbeck (ed.), *Russia and the English Church during the Last Fifty Years*, Vol. 1, *Containing a Correspondence between Mr. W. Palmer, Fellow of Magdalen College, Oxford, and M. Khomiakoff, in the years 1844–1854*, London: Rivington, Percival & co., 1895.
- Khomiakov Alexei S., *L’Église latine et le Protestantisme au point de vue de l’Église d’Orient*, Vevey: Xenia, 2006.
- Кукоты, И. А. „Прот. Георгий Флоровский. Письмо к Энн Сполдинг от 27 февраля 1940 года“, *Богословские труды*, 42 (2009), 243–244.
- Најдановић, Димитрије, *Светиосавље и Православље*, Београд: Нова Искра, 2009.
- Nicoloff, Boris and Roman Yuszczuk, ‘Interview with Georges Florovsky’, *Concern*, 3/4 (1968), 9–12.
- Pain, James & Nicolas Zernov (eds.), *A Bulgakov Anthology*, Philadelphia: Westminster Press, 1976.
- Παλαμιχαήλ, Γρηγόριος, *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμάς Ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης*, Πετρούπολις – Αλεξάνδρεια, 1911.
- Pope Frances, *Praise Be to You – Laudato Si: On Care for Our Common Home*, San Francisco: Ignatius Press, 2015.
- Псарева, Мария, „Переписка Протопресвитера Георгия Граббе с Протоиереями Георгием Флоровским и Александром Шмеманом“, *Вестник Р. Х. Д.*, 189 (2005), 210–218.

- The Vatican and the Eastern Christian Churches: Papal Encyclicals and Documents concerning the Eastern Churches*, Fairfax, Virginia: Eastern Christian Publications, 1996, 188–189.
- Schmemmann, Alexander, ‘The Orthodox Church, the World Council of Churches and Rome’, *St. Vladimir’s Seminary Quarterly* 3/3 (1959), 45–46: 45. Текст доступан на интернет адреси: <http://www.schmemmann.org/byhim/orthodox-wcc-rome.html> (приступљено 7. септембра 2015).
- Соколов, И. И., „Варлаам и варлаамиты“, *Православная богословская энциклопедия*: в 12 т. (под ред. А. П. Лопухина), Петроград: Тип. А. П. Лопухина, 1903, Т. 3, 149–157.
- Soloviev, Vladimir, *God, Man and the Church, The Spiritual Foundation of Life*, Cambridge: James Clarke and Co. Ltd., 1974.
- Соловјов, Владимир, *Предавања о Бојочовечансјву*, Београд: Логос, 1996.
- Соловьѣв, Владимир С., „Мифологический процесс в древнем язычестве“, у: В. С. Соловьѣв, *Полное собрание сочинений и писем в 20 томах*, Том 3, Москва: Наука, 2001.
- Соловьѣв, Владимир С., *La Sophia* у: В. С. Соловьѣв. *Полное собрание сочинений и писем в 20 томах*, Том. 2, Москва: Наука, 2000.
- Соловьѣв, Владимир С., „Философские начала цельного знания“, у: В. С. Соловьѣв. *Полное собрание сочинений и писем в 20 томах*, Том. 2, Москва: Наука, 2000.
- Соловьѣв, Владимир С., „Критика отвлеченных начал“, у: В. С. Соловьѣв. *Полное собрание сочинений и писем в 20 томах*, Том 3, Москва: Наука, 2001.
- Соловьѣв, Владимир С., „Чтения о Богочеловечестве“, у: В. С. Соловьѣв. *Полное собрание сочинений и писем в 20 томах*, Том 4, Москва: Наука, 2011.
- Solovuyov, Vladimir, *Lectures on Godmanhood*, San Rafael, CA: Semantron, ²2007 (1947).
- Стрельбицкий, Модест, *Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, сборник православного учения о фаворском свете и о действиях божиих*, Киев: Тип. А. Гаммершмида, 1860.
- Троицки, Сергеј, „Свеправославни конгрес о другом браку свештеника“, *Хришћански живоић*, 7–8 (јул–август 1923), 355–364.
- Ђирић, Иринеј, „Лозанска конференција“, *Богословје*, 4 (1927), 241–259.
- Указ Московској Патриархији Преосвященному Митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию, у: „К вопросу о так называемом ‘единоличном мнении’ митрополита Сергия“. М. П., *Символ*, 39 (Июль 1998), 165–166.
- Успенский, Порфирий, *Восход Христианский. История Афона* (в 3 части), Киев: Тип. В. Л. Фронцкевича, 1877.
- Флоренский, Павел А., „Общечеловеческие корни идеализма“, *Богословский вестник* 1: 2–3 (1909), 284–97, 409–423.
- Флоренский, Павел А., „Разум и диалектика“, *Богословский вестник* 3, 9 (1914), 96. Српски превод под насловом „Ум и дијалектика“ у: Павле Флоренски, *Смисао идеализма* (прев. Илија Марић), Београд: Плато, 2000, 33–46.
- Флоренский, Павел, *Слово и утверждение Иисуса*, Том 1, Москва: Правда, 1990.

- Флоровский, Георгий В., „Вечное и преходящее в учении русских славянофилов“, *Славянски глас*, София, 1, 1–4 (1921), 59–77.
- Флоровски, Георгије, „Очев дом“, *Хришћански живоић*, 3 (1926), 131–134.
- Флоровский, Георгий В., „Спор о немецком идеализме“, *Путић*, 25 (1930), 51–80.
- Флоровский, Георгий В., *Византийские Ойцы V–VIII вв.: Из чийений в Православном бојословском инсийиуије в Париже*, Париж, 1933.
- Florovsky, Georges, Papers (Архива Георгија Флоровског), C0586, Manuscripts Division, Department of Rare Books and Special Collections, Princeton University Library.
- Florovsky, Georges, ‘Patristics and Modern Theology’, y: Hamilcar S. Alivisatos (ed.), *Procès-verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes: 29 Novembre–6 Décembre 1936*, Athens, 1939, 238–242.
- Florovsky, Georges, ‘The Quest for Christian Unity and the Orthodox Church’, *Theology and Life* 4/3, (August 1961), 197–208.
- Флоровский, Георгий В., „Знамение Пререкаемое“, *Весѣник Русскоїо Сѣудгенчскоїо Хришћанскоїо Движения*, 72–73/1–II (1964), 1–7.
- Florovsky, Georges, ‘Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church’, y: Georges Florovsky, *Aspects of Church History*, The Collected Works of Georges Florovsky, vol. 4, Belmond, MA: Nordland Publishing Company, 1975, 11–30
- Florovsky, Georges, *Ways of Russian Theology*, vol. 2, The Collected Works of Georges Florovsky, vol. 6, Belmond, MA: Vaduz, Büchervertriebsanstalt, 1987.
- Florovsky, Georges, ‘The Quest for Religion in 19th Century Russian Literature. Three masters: Gogol, Dostoevsky, Tolstoy’, y: George Florovsky *Theology and Literature*, The Collected Works of G. Florovsky, vol. 11, Belmond, MA, Vaduz, Büchervertriebsanstalt, 1989, 13–32.
- Florovsky, Georges, ‘The Crisis of German Idealism, II’, y: Georges Florovsky, *Philosophy: Philosophical Problems and Movements*, *The Collected works of George Florovsky*, vol. 12, Belmond, MA: Vaduz, Büchervertriebsanstalt, 1989, 31–41.
- Florovsky, Georges, ‘Human Wisdom and the Great Wisdom of God’ [1921], y: Georges Florovsky, *Philosophy: Philosophical Problems and Movements*, 110–121.
- Florovsky, George, ‘The Weariness of the Spirit: On Florensky’s *The Pillar and the Ground of Truth*’, y: *Philosophy: Philosophical Problems and Movements*, 122–127.
- Флоровски, Георгије В., *Путијеви рускої бојословља*, Подгорица: ЦИД, 1997.
- Флоровский, Георгий В., *Путии рускоїо бојословља*, Москва: Институт русской цивилизации, 2009.
- Флоровский, Георгий В., „Письм отца Георгия Флоровского отцу Сергию Булгакову“, *Весѣник русскоїо хришћанскоїо движения*, 199 (2012), 5–23.
- Florovsky, Georges, ‘Sign of Contradiction’, y: John Chrystavgis (ed.), *Dialogue of Love. Breaking the Silence of Centuries*, New York: Fordham University Press, 2014, 61–70.
- Frank, Semyon L. (ed.), *A Soloviev Anthology*, London: SCM Press, 1950, 85.
- Harnack, Adolf von, *Aus der Friedens- und Kriegsarbeit* (= Reden und Aufsätze. Neue Folge. Band 3), Gießen: Verlag Alfred Töpelmann, 1916.

- Хомяков, Алексей, „Церковь одна (Опыт катехизического изложения учения о Церкви)“, у: Алексей Степанович Хомяков, *Полное собрание сочинений*, том 2, Москва: Университетская типография (Катков и Ко), 1886.
- Храповицки, Антоније, „Васељенска Црква и народности (1900–1923)“, *Хришћански живоић*, 12 (1923), 537–546.

Секундарна литература

- Adrian, Rassophore monk, ‘The life and works of our holy father Archimandrite Justin of Chelije’ *The Orthodox Word* 43/5 (2007), 212–225.
- Afanasiev, Nikolai, ‘The Church which Presides in Love’, у: John Meyendorff (ed.), *The Primacy of Peter*, Bedfordshire: The Faith Press, 1973 (1963), 57–110.
- Agamben, Giorgio, *Stato di eccezione*, Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- Алексић, Слађана, „Ава Јустин Поповић: Естетика духовних спознаја на основу дела Достојевског“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Свјетлој Јусџина Поповића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 125–142.
- Andrew, Christopher and Vasili Mitrokhin, *The Sword and the Shield: The Mitrokhin Archive and the Secret History of the KGB*, New York: Basic Books, 1999.
- Antonić, Aleksandar, *Vatikanski tuneli za razbijanje Jugoslavije*, Београд: Revija 92, Ekoplus, 1994.
- Ashforth, Blake E., & Fred A. Mael, ‘Organizational identity and strategy as a context for the individual’, у: J. A. C. Baum and J. E. Dutton (eds.), *Advances in strategic management*, vol. 13, Greenwich, CT: JAI Press, 1996, 19–64.
- Baker, Matthew, “Neopatristic Synthesis and Ecumenism: Towards the ‘Reintegration’ of Christian Tradition” у: Andrii Krawchuk and Thomas Bremer (eds.), *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness*, New York: Palgrave Macmillan, 2014, 235–260.
- Baker, Matthew, ‘A Forgotten Reflection by Father Georges Florovsky On the Meeting of the Pope and Patriarch’, у: John Chryssavgis (ed.), *Dialogue of Love. Breaking the Silence of Centuries*, New York: Fordham University Press, 2014, 55–60: 5.
- Baker, Matthew and Seraphim Danckaert, ‘Georges Florovsky’, у: Pantelis Kalaitzidis, Thomas FitzGerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Guy Liagre and Dietrich Werner (eds.), *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, Oxford: Regnum Books International, Volos/WCC Publications, 2014, 211–215.
- Baker, Matthew ‘A Forgotten Reflection by Father Georges Florovsky On the Meeting of the Pope and Patriarch’, у: John Chryssavgis (ed.), *Dialogue of Love. Breaking the Silence of Centuries*, Fordham University Press, 2014, 55–60.
- Baudrillard, Jean, *Simulacres et simulation*, Paris: Galilée, 1985.

- Behr, John, 'Faithfulness and Creativity', у: John Behr, Andrew Louth and Dmitri Conomos (eds.), *Abba: the Tradition of Orthodoxy in the West: Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia*, Crestwood, NY: SVS Press, 2003, 159–177.
- Behr, John, *The Mystery of Christ: Life in Death*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2006.
- Behr, John, *The Way to Nicaea: The Formation of Christian Theology 1*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2001.
- Бејкер, Метју, „*In Ligno Crucis*: Искупљење у богословљу оца Георгија Флоровског“, *Црквене сјугује*, 8 (2011), 15–44.
- Belić, Predrag, „Majka Crkve kod Justina Popovića“, *Obnovljeni život* 3–4 (1994), 281–304.
- Besse, Jean-Paul, 'L'héritage spirituel de Père Justin Popovitch', *Le Monde*, 23 mai 1979.
- Бехковић, Матија, „Ава Јустин као песник светосавске мисли“, *Глас Цркве*, 1995, 42–46.
- Биговић, Радован, *Од Свечовека до Бојочовека: хришћанска философија владике Николаја Велимировића*, Београд: Друштво Рашка школа, 1998.
- Blane, Andrew (ed.), *Georges Florovsky. Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1993.
- Бодријар, Жан, *Симулакруми и симулација*, Нови Сад: Светови, 1991.
- Брашанац, Јован, „Идеје о васпитању др Јустина Поповића“, *Свети кнез Лазар*, 2 (1998), 95–116.
- Bremer, Thomas, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg: Augustinus-Verlag, 1992.
- Bremer, Tomas, *Vera, kultura i politika*, Niš: Gradina/YUNIR, 1997.
- Bremer, Thomas, Nebojša Popov und Heinz G Stobbe (Hrsg.), *Serbiens Weg in den Krieg: Kollektive Erinnerung, nationale Formierung und ideologische Aufrüstung*, Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, 1998.
- Бремер, Томас, „Јустин Поповић, читан очима католика“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мусао и мисија Светиој Јусџина Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 53–63.
- Brown, Alan, 'On the Criticism of *Being as Communion* in Anglophone Orthodox Theology', у: Douglas H. Knight (ed.) *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church*, Aldershot: Ashgate, 2007, 35–78.
- Buchenau, Klaus, *Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945–1991. Ein serbisch-kroatischer Vergleich*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2004.
- Buchenau, Klaus 'From hot war to cold integration? Serbian Orthodox Voices on Globalization and the European Union' у: Victor Roudometof, Alexander Agadjanian, Jerry G. Pankhurst (eds.), *Eastern Orthodoxy in a Global Age: Tradition Faces the Twenty-first Century*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2005.
- Buchenau, Klaus 'Svetosavlje und Pravoslavlje, Nationales und Universales in der serbischen Orthodoxie', у: Martin Schulze Wessel (Hg.), *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2006, 203–232.

- Buchenau, Klaus, *Kämpfende Kirchen: Jugoslawiens religiöse Hypothek*, Frankfurt: Peter Lang, 2006.
- Buchenau, Klaus, *Auf russischen Spuren: orthodoxe Antiwestler in Serbien, 1850–1945*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2011.
- Buchenau, Klaus, 'Orthodox values and modern necessities', y: Ola Listhaug, Sabrina Ramet, Dragana Dulić (eds.), *Civic and uncivic values, Serbia in the post-Milošević Era*, Budapest: CEU Press, 2011, 111–142.
- Buchenau, Klaus, 'Anti-Europeanism in the Balkans, Anti Americanism in Latin America: a Comparison', *Religion, State & Society*, 40/3–4 (2012), 379–394.
- Buchenau, Klaus, 'Religionen auf dem Balkan', y: Uwe Hinrichs, Thede Kahl und Petra Himstedt-Vaid (Hrsg.), *Der Balkan. Ein Handbuch*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014, 191–214.
- Bulajić, Milan, *The Role of the Vatican in the Break-up of the Yugoslav State: The Mission of the Vatican in the Independent State of Croatia*, Beograd: Stručna knjiga, 1994.
- Bulajić, Milan, *Razbijanje jugoslovenske države 1991/1992 – zločin protiv mira: odgovornost Vatikana i Njemačke*, Beograd : Srpska književna zadruka, 1994.
- Буловић, Иринеј, „Отац Јустин као тумач Речи Божије“, *Православни мисионар*, 2 (1984), 84–91.
- Буловић, Епископ бачки Иринеј, „Сага о ’јустиновцима““, СПЦ, 25. 3. 2021. http://www.spc.rs/sr/episkop_bachki_irinej_saga_o_justinovcima
- Byford, Jovan, *Denial and Repression of Antisemitism: Postcommunist Remembrance of the Serbian Bishop Nikolaj Velimirovic*, Budapest: CEU, 2008.
- Valente, Massimiliano, 'I rapporti tra Santa Sede e Serbia nella Prima Guerra mondiale', y: Lorenzo Botrugno (a cura di), *“Inutile strage”. I cattolici e la Santa Sede nella Prima Guerra mondiale. Raccolta di Studi in occasione del Centenario dello scoppio della Prima guerra mondiale (1914–2014)*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2016, 493–513
- Valliere, Paul, 'Solov'ev and Schelling's Philosophy of Revelation', y: Wil van den Bercken, Manon de Courten and Evert van der Zweerde (eds.), *Vladimir Solov'ev: Reconciler and Polemicist*, Leuven: Peeters, 2000, 119–129.
- Valliere, Paul, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov*, Edinburgh: T&T Clark, 2000.
- Valliere, Paul, 'The Russian Religious Thought and the Future of Orthodox Theology', *St Vladimir's Theological Quarterly*, 45/3 (2001), 227–241.
- Васиљевић, Максим, „Сусрет и заједничарење у различитости: Српска теологија у дијалогу са Западом: Николај Велимировић, Јустин Поповић, Атанасије Јевтић као парадигма конкретног предлога“, y: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија данас: Зборник радова првој годишњег симпозиона одржаног на Православном бојословском факултету*, Београд: ПБФ, 2010, 645–666.
- Васиљевић, Максим, „Сусрет у равни слободе и љубави: Парадигма конкретног предлога Оца Јустина Поповића“, *Вугослов*, 50 (2010), 88–92.
- Vasiljević, Maxime, 'Trois théologiens serbes entre l'Orient et l'Occident', *Istina*, 61 (2011), 63–78.
- Vidovic, Julija, 'St. Nikolaj Velimirovic and St. Justin Popovic on Ecumenism', y: P. Kalaitzidis, T. Fitzgerald, C. Hovorun, A. Pekridou, N. Asproulis, D. Werner and G. Liagre (eds.), *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for*

- Theological Education*, Oxford: Regnum Books International; Geneva: WCC Publications, 2014, 263–272.
- Видовић, Жарко, „Икона и појам: у славу блаженог Оца Јустина Поповића Гелијског“, *Глас цркве*, 17/2 (1989), 48–50.
- Вукашиновић, Владимир, „Преводи Свете Литургије оца Јустина Поповића“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књига 5, Београд: ПБФ, 2010, 30–41.
- Gagliardi, Pasquale, ‘The creation and change of organizational cultures: A conceptual framework’, *Organization Studies*, 7 (1986), 117–134.
- Gallaher, Brandon, “‘Waiting for the Barbarians’: Identity and Polemicism in the Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky”, *Modern Theology*, 27/4 (2013), 659–691.
- Gallaher, Brandon, “The ‘Sophiological’ Origins of Vladimir Lossky’s Aporphaticism”, *Scottish Journal of Theology*, 66/3 (2013), 278–298.
- Gavrilyuk, Paul L., *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Гавриловић, Жарко, „Смиреноумље оца Јустина“, *Јефимија: часопис за књижевност, уметност и духовност*, 3/4–5 (1994), 167–176.
- Geffert, Bryn, *Eastern Orthodox and Anglicans: Diplomacy, Theology, and the Politics of Interwar Ecumenism*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2010.
- Giddens, Anthony, *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*, Cambridge: Polity Press, 1991.
- Gioia, Dennis, Majken Schultz, Kevin G. Corley, ‘Organizational Identity, Image, and Adaptive Instability’, *Academy of Management Review*, 25/1 (2000), 63–81.
- Gioia, Dennis A. & James B. Thomas, ‘Image, Identity and Issue Interpretation: Sensemaking During Strategic Change in Academia’, *Administrative Science Quarterly*, 41 (1996), 370–403.
- Гојковић, Горан, *Теохуманизам Јусџина Гелијског: христолошке и рејџиосџавке аниројолоџје*, Бијељина: Младост, 2006.
- Гошевић, Стојан, „Др Јустин Поповић“, *Богословље*, 24/1–2 (1980), 149–158.
- Грбић, Јелена, „Светосавље – омен за нумен православља“, *Саборност*, 7 (2013), 145–158.
- Граббе, Георгий Павлович, „Кончина исповедника“, *Православная Русь*, 9 (14. 5. 1979).
- Grigoropoulou, Evaggelia, *The Early Development of the Thought of Christos Yannaras*, (PhD thesis), Durham: University of Durham, 2008.
- Grill, Chrysostomus, *Serbischer Messianismus and Europa bei Bischof Velimirović*, St Ottilien: EOS Verlag, 1988.
- Demacopoulos, George E. and Aristotle Papanikolaou, ‘Orthodox Naming of the Other: A Postcolonial Approach’, у: George E. Damacopoulos and Aristotle Papanikolaou (eds.), *Orthodox Constructions of the West*, New York: Fordham University Press, 2013, 1–22.
- Денић, Сунчица и Пахомије Гачић (ур.), *Оџац Јусџин Појовић: живој и дело. Зборник са научној скуџа*, Врање: Православна епархија врањска, 2010; друго издање: Врање: Плутос, 2015.

- Денић, Сунчица, „Симболичко и лирско у делу Светог Јустина Поповића“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светиој Јусџини Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 113–123.
- Драгић, Предраг Р. Кијук (прир.), *Catena mundi: српска хроника на светским веријама*, Краљево: Ибарске новости, Београд: Матица Срба и исељеника Србије, 1992.
- Дурић, Григорије, „О покајању – по Јустину Поповићу и Јовану Зизијасу“, *Видослов*, 50 (2010), 29–57.
- Ђаковац, Александар, „Догматика Јустина Поповића и њен значај за савремену (српску) богословску мисао“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књига 4, Београд: ПБФ, 2009, 65–73.
- Ђаковац, Александар, „Догматика оца Јустина Ђелијског у историјском и савременом контексту“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светиој Јусџини Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 261–278.
- Ђоџо, Darko, ‘Serbian Neopatristic Theology (Some Aspects of History, Reception and Currents)’, *Teologia*, 4 (2012), 10–36.
- Ђорђевић, Mirko, „Putevi srpskog bogoslovlja“, у: Bremer, *Vera, kultura, politika*, Niš: Gradina/YUNIR, 1997, 255–261.
- Ђорђевић, Mirko, „Višak svetaca“, *Danas* (10. maj 2010), 6.
- Ђорђевић, Mirko, ‘Testamentary Thought of Justin Popović’, *Forum Bosnae*, 49 (2010), 175–194.
- Ђурица, Иларион, „Лик Оца Јустина“, *Видослов*, 17 (1999), 29–36.
- Ђурица, Иларион, *Прејодобни Јусџин Нови као чудотворац*, Врњачка Бања: Ambrosiana serbica, 2012.
- Ђурица, Иларион, „Делотворност учења вере под духовним старањем преподобног Јустина Новог“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светиој Јусџини Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 365–377.
- Екмечић, Милорад, *Рајни циљеви Србије 1914*, Београд: „Филип Вишњић“, 1973.
- Живковић, Ивица, „Критичка мисао архимандрита Јустина Поповића и хришћанско васпитање данас“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светиој Јусџини Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 333–350.
- Живковић, Слободан, *Досијојевски и дело Јусџини Појовића*, Београд: Задужбина Андрејевић, 2009.

- Живковић, Слободан, *Лојосносїй у делу Јусїїна Поїовића; Досїїојевски у делу Јусїїна Поїовића*, Београд: Метафизика, 2017.
- Živojinović, Dragoljub R., *Vatikan, Srbija i stvaranje jugoslovenske države 1914–1920*, Beograd: Nolit, 1980.
- Живојиновић, Драгољуб, *Ватїикан, Катїоличка црква и јуїословенска власїї: 1941–1958*, Београд: Просвета, 1994.
- Жутић, Никола, *Краљевина Јуїославија и Ватїикан: Однос јуїословенске државе и римске цркве 1918–1935*, Београд: Маштел Комерц/Архив Југославије, 1994.
- Žutić, Nikola „Narodnosna (nacionalna) politika crkava u Kraljevini Jugoslaviji“, у: Bogdan Đurović (ur.), *Religija – Crkva – Nacija*, Niš: YUNIR, Subotica: Otvoreni univerzitet, 1996, 364–369.
- Zarković, Božidar, „Svetosavska filosofija progresa – arhimandrita Justina Popovića“, у: Bogdan Đurović (ur.), *Religija i razvoj*, Niš: JUNIR, 1995, 100–102.
- Zernov, Nicholas, *Three Russian Prophets*, London: SCM Press, 1944.
- Zernov, Nicolas, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, London: Darton, Longman and Todd, 1963.
- Zimmermann, Tanja, *Der Balkan zwischen Ost und West Mediale Bilder und kulturpolitische Prägungen*, Köln: Böhlau Verlag, 2014.
- Zizioulas, John N. D., ‘Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood’, *Scottish Journal of Theology*, 28/5 (1975), 401–447.
- Zizioulas, John N. D., *Being as Communion*, Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 1993.
- Zizioulas, John N. D., *Eucharist, Bishop, Church. The Unity of the Church in the Divine Eucharist and Bishop in the First Three Centuries*, Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2001.
- Илић, Саша, „Велики национални конгрес у селу Ба 26–28. јануар 1944. године“, *Архив: Часопис архива Србије и Црне Горе*, 1–2 (2003), 160–171.
- Јевтић, Атанасије, „Животопис оца Јустина“, у: Јустин Поповић, *На Боїочовечанском љуїу*, Београд: Манастир Ћелије, 1980, 5–96.
- Јевтић, Атанасије, „Поговор“, у: Јустин Поповић, *Тумачење Св. Еванђеља љо Маїеју*, Београд: Манастир Ћелије, 1979, 529–535.
- Јевтић, Атанасије, „Поговор“, у: Јустин Поповић, *Тумачење Посланица Св. Јована Боїослова*, Београд: Манастир Ћелије, 1982, 75–76.
- Јевтић, Атанасије, „Реч уз ово издање“, у: Јустин Поповић, *Тумачење љосланице љрве и груїе Коринћанима Свейої Аїосїїола Павла*, Београд: Манастир Ћелије 1983, 481–491.
- Јевтић, Атанасије, „Од Косова до Јадовна“, *Православље*, 400, 15. XI 1983; 404, 15. I 1984. и 405, 1. II 1984.
- Јевтић, Атанасије, „Отац Јустин о Достојевском“, *Теолошки љоїледи*, 14/4 (1981), 74–76.
- Јевтић, Атанасије, „Владика Николај и отац Јустин о изграђивању Цркве“, *Боїословље* 1–2 (1986), 131–143.
- Јевтић, Атанасије, „Отварање прозора“, Интервју са новинаром Александром Тијанићем објављен у недељнику *Дуїа* априла 1986. године и прештампан у: Епископ Атанасије Јевтић, *Глас љреїоречни. Разїовори у смуїїна времена*, Београд: Студенти Богословског факултета у Београду, 1994, 37–52.

- Јевтић, Атанасије, „Поговор“, у: Јустин Поповић, *Луѓи бојојознања*, Београд: Манастир Ђелије, 1987, 229–241.
- Јевтић, Атанасије, „Бог и човек оца Јустина“, предавање одржано 1988. године у Патријаршији у Београду у оквиру серије предавања „Бог и човек у Библији и животу“. Аудио фајл предавања доступан је на: <http://www.svetigora.com/node/4061> (приступљено 10. августа 2012).
- Јевтић, Атанасије, „Богохуманизам оца Јустина“, *Хришћанска мисао*, 4–6 (1994), 8–10.
- Јевтић, Атанасије, „Реч о Беседама оца Јустина Новог“, *Видослов*, 14 (1998), 103–104.
- Јевтић, Атанасије, „Човек Богочовека Христа“, у: Атанасије Јевтић, *Живо предање у Цркви*, Требиње: Видослов и Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивог, 1998, 445–467.
- Јевтић, Атанасије, „О 110. годишњици рођења и 25. годишњици престављења оца Јустина Ђелијског“, *Видослов*, 32 (2004), 202–205.
- Јевтић Атанасије (прир.), *Човек Бојочовека Христѡа – Саборник – ђфѣроѡца – festschrift – homage*, Београд: Благовести, 2004;
- Јевтић, Атанасије (прир.), *Прејодобни Јусѡин Нови Ђелијски (Жиѡије, Акаѡиѡсиѡ, чуда)*, Београд: Манастир Ђелије, 2005.
- Јевтић Атанасије, „Православље и екуменизам“, у: Епископ Атанасије, *Заблуде расколника ѡзв. „Сѡтарокалендараца“*, Врѡци–Требиње: Манастир Тврдош, 2004, 104–120. Прештампаано у: Александар Ђаковац (прир.), *Правослађе и екуменизам*, Београд: Хришћански културни центар, 2005, 195–205.
- Јевтић, Атанасије, „Кратак животопис Светог Аве Јустина“, у: Свети Јустин Поповић, *Бојоносни Христѡслов*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 2007, 7–21.
- Јевтић Атанасије, „Бог Отаца наших“, у: Епископ ЗХП Атанасије, *Бој Оѡѡаца наших*, Задужбина манастира Хиландара, 2009, 11–29.
- Јевтић, Атанасије, „О следовању Светим Оцима“, у: Епископ ЗХП Атанасије, *Бој Оѡѡаца наших*, 30–52.
- Јевтић, Атанасије „Две студеничке беседе Светог Саве“, у: Епископ ЗХП Атанасије, *Бој Оѡѡаца наших*, 121–141.
- Јевтић, Атанасије, „Жичка беседа Светог Саве о правој вери“, у: Епископ ЗХП Атанасије, *Бој Оѡѡаца наших*, 89–120.
- Јевтић, Атанасије, „Екслиологија Светог Саве“, у: Епископ ЗХП Атанасије, *Бој Оѡѡаца наших*, 224–239.
- Јевтић, Атанасије, „Свети Сава у токовима Кирило-методијевског предања“, у: Епископ ЗХП Атанасије, *Бој Оѡѡаца наших*, 147–154.
- Јевтић, Атанасије, „Белешка уз *Зайисе* Оца Јустина“, у: Свети Ава Јустин, *Зайиси о екуменизму*, Манастир Тврдош, 2010, 31–35.
- Јевтић, Атанасије, „Мањак памети и поштења, а вишак паланачке претенциозности и пакости“, Београд, 13. 5. 2010, Сајт СПЦ. Текст доступан на: <http://www.eparhija-backa.rs/sr/saopstenja/manak-pameti-i-postena-visakpalanacke-pretencioznosti-i-pakosti> (приступљено 5. 7. 2019).
- Јевтић, Атанасије, „Реч препоречна над књигом: О утицајима и ’утицајима’ на Светог Јустина Новог Ђелијског“, *Православље*, 1074 (2011), 15.

- Јевтић, Атанасије, „Прослов *Изабраним делима* Митрополита Амфилохија“, у: Амфилохије Радовић, *Тајна Свеише Тројице по Светиом Григорију Палами*, Цетиње: Светигора, 2012, 5–20.
- Јевтић, Атанасије, „Тајна Христова по учењу Св. Максима Исповедника“, у: Свети Максим Исповедник, *Живои и избор дела*, Врњци–Требинје–Лос Анђелес: Братство Св. Симеона Мироточивога и др., 2012, 285–300.
- Јевтић, Атанасије, „Велики Савет Божији код Светог Максима“, у: Свети Максим Исповедник, *Живои и избор дела*, 320–349.
- Јевтић, Атанасије, „Жив човек живога Бога“, предавање одржано у Врању 13. 6. 2012. године. <http://www.youtube.com/watch?v=d9gcTuEhfxE> (приступљено 4. 6. 2019).
- Јевтић, Атанасије, „Житије преподобног оца нашег Јустина Новог Ћелијског“, у: Преподобни Јустин Ћелијски, *На Бојочовечанском њују*, Ваљево: Манастир Ћелије, 2014, 7–181.
- Јелић, Милош, „Богочовек као истински човек по преподобном Јустину Поповићу“, *Саборносї*, 4 (2010), 147–161.
- Јеро̀нимов, Benedikt, „Pravoslavna crkva i ekumenizam“, *Obnovljeni život*, 50/1 (1995), 93–116.
- Јеротић, Владета, „Слово о оцу Јустину“, *Свеиши кнез Лазар*, 2 (1998), 139–143.
- Јовић, Павле, „Срби о Светом Јустину Поповићу“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Свеишој Јусијина Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 393–413.
- Kalaitzidis, Pantelis, “From the ‘Return to the Fathers’ to the Need for a Modern Orthodox Theology”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, 54/1 (2010), 5–36.
- Kalaitzidis Pantelis, ‘New trends in Greek Orthodox theology: challenges in the movement towards a genuine renewal and Christian unity’, *Scottish Journal of Theology*, 67 (2014), 127–164.
- Калингтон, Филип, „Рецепција и значај светог Јустина и његових дела међу преобраћеницима на западу“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Свеишој Јусијина Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 405–414.
- Кармирис, Јован Н., Предговор књизи *Човек и Бојочовек*, у: Преподобни Јустин Нови Ћелијски, *На Бојочовечанском њују*, Ваљево: Манастир Ћелије, 2014, 272–277.
- Khomiakov, Alexei S., *L’Église latine et le Protestantisme au point de vue de l’Église d’Orient*, Sion: Editions Xénia, 2006.
- Кинђић, Зоран, „Однос Аве Јустина према Западу“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Свеишој Јусијина Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 311–331.

- Климов, А. Е., „Писъма Г. Флоровскогo С. Булгакову и С. Тъшкевичу“, *Символ*, 29, 1993, 207.
- Klimoff, Alexis, ‘Florovsky and Sophiological Controversy’, *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, 49 (2005), 67–100.
- Ковић, Милош, „Знамења победе, узроци пораза: континуитети и дисконтинуитети у српској историји“, у: Светлана Курћубић Ружић (прир.), *Ка српском сѣановишију*, Београд: Euro-Giunti, 2014, 153–170.
- Кончаревић, Ксенија Ј., „Јустин Поповић и почеци богослужбене употребе савременог српског књижевног језика“, у: Јелица Јокановић Михајлов, Ана Кречмер, Александар Милановић и др. (ур.), *Први свейски рай и ѿериодизација развоја српског књижевног језика; Два века од Вукове Писменице српског језика*. 1/ 44. Научни састанак слависта у Вукове дане, Београд, 11–14. IX 2014, Београд: Међународни славистички центар, 2015, 49–58.
- Костић, Љубиша, „Онтолошка основа и садржај у беседништву преп. Јустина Ћелијског“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Свейтог Јусѿина Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 233–259.
- Костић, Слободан, „Поучење преподобног оца Јустина Ћелијског о просвети“, *Црквене сѿудује*, 1 (2004) 187–193.
- Крстић, Небојша М., „Архимандрит Јустин Поповић: Светосавље као философија живота“, *Бесега*, 1992, 291–292.
- Ladouceur, Paul, ‘Review of *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology* by Cyril Novorun’, *Journal of Orthodox Christian Studies*, 1/1 (2018), 121–122.
- Лазић, Милорад, (ур.), *Ава Јусѿин*, Ваљево, 1993.
- Larchet, Jean-Claude, ‘Justin Popovitch, *Les voies de la connaissance de Dieu: Macaire d’Égypte, Isaac le Syrien, Syméon le Nouveau Théologien*, Lausanne, Switzerland: Age d’Homme, 1998’, *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, 79/3 (1999), 371–372.
- Lebedeff, Alexander, ‘The Traditional Calendar of the Orthodox Church, Observations About its Meaning’, *Orthodox Tradition*, XIV, 2–3, 81–85.
- Lis, Julia Anna, ‘Anti-Western Theology in Greece and Serbia Today’, у: Andrii Krawchuk and Thomas Bremer (eds.), *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-Reflection, Dialogue*, New York: Palgrave Macmillan, 2014, 159–168.
- Lis, Julia Anna, *Antiwestliche Diskurse in der serbischen und griechischen Orthodoxie: Zur Konstruktion des „Westens“ in den Schriften von Nikolaj Velimirović, Justin Popović, Christos Yannaras und John S. Romanides*, Frankfurt: Peter Lang, 2019.
- Lock, Charles, ‘Review of John D. Zizioulas’ *Being As Communion: Studies in Personhood and the Church*’, *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, 30/1 (1986), 91–94.
- Lossky, Vladimir, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London: James Clarke, 1957.

- Lossky, Vladimir, *In the Image and Likeness of God*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1974.
- Лосский, Владимир, *Сјор о Софиу. Сјайъи разных лей*, Москва: Издательство Свято-Владимирского братства, 1996.
- Louth, Andrew, 'Review essay: The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Staniloae', *Modern Theology*, 13 (1997), 253–267.
- Louth, Andrew, 'Wisdom and the Russians', y: Stephan C. Barton (ed.), *Where Shall Wisdom be Found?*, Edinburgh: T&T Clark, 1999, 169–181.
- Louth, Andrew, 'Foreword', y: John Behr, *The Way to Nicaea: The Formation of Christian Theology*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2001, ix-xii.
- Louth, Andrew, 'The Place of *Theosis* in the Orthodox Theology', y: Michael J. Christensen and Jeffery A. Wittung (eds.), *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academics, 2008, 32–44.
- Louth, Andrew, 'Sergii Bulgakov and the Task of Theology', *Irish Theological Quarterly*, 74 (2009), 243–257.
- Louth, Andrew, 'Some Recent Works by Christos Yannaras in English Translation', *Modern Theology*, 25/2 (2009), 329–340.
- Louth, Andrew, *Introducing Eastern Orthodox Theology*, London: SPCK, 2013.
- Louth, Andrew, *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present*, London: SPCK, 2015.
- Лубардић, Богдан, *Јустин Ђелијски и Русија: ѿушеви рецејција руске философије и шеолојије*, Нови Сад: Беседа, 2009.
- Лубардић, Богдан „Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића“, y: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска шеолојија у двадесетом веку: исјраживачки ѿроблеми и резулјайиши*, књига 9, Београд: Православни богословски факултет, 2011, 66–165.
- Лубардић, Богдан, „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, y: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска шеолојија у двадесетом веку: исјраживачки ѿроблеми и резулјайиши*, књига 10, Београд: Православни богословски факултет, 2011, 75–197.
- Лубардић, Богдан, „Јустин Поповић, Павле Флоренски и Кант: рецепција и сукоб – проблем односа хетерогених традиција мисли“, y: Ирина Деретић (прир.), *Исјорија српске философије I*, Београд: Evro Giunti, 2011, 227–299.
- Лубардић, Богдан, „Преписка Јустина Поповића и Георгија Флоровског – прилог разумевању рецепције главних идеја Соловјова у међуратном периоду у Србији“, y: Ирина Деретић (прир.), *Исјорија српске философије II: Прилози*, Београд: Evro Giunti, 2012, 381–453.
- Лубардић, Богдан, „Под речју ‘препоречном’: Одговор епископу Атанасију Јевтићу о утицајима и ‘утицајима’ на Светог Јустина Новог Ђелијског“, *Православље*, 1075–1076 (2012).
- Лубардић, Богдан, „Српски богослови у Великој Британији: Кадестонски теолошки колеџ 1917–1919 – Прилози и допуне“, y: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска шеолојија у двадесетом веку: исјраживачки ѿроблеми и резулјайиши*, књига 14, Београд: Православни богословски факултет, 2013, 52–127.
- Lubardić, Bogdan, "'Revolt against the Modern World': Theology and the Political in the Thought of St Justin of Ćelije", y: Kristina Stoeckl, Ingeborg Gabriel,

- Aristotle Papanikolaou (eds.), *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges*, Edinburgh: Bloomsbury T&T Clark, 2017, 207–227.
- Лубардић, Богдан, „Исихастичке претпоставке *Молићвеној дневника* Јустина Поповића: коментар на прву примедбу Поповића Канту“, у: Златко Магић (ур.), *Видјехом свјетј исјиниј: Исихазам у живоју Цркве срјских и ѿморских земаља*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Пожаревац: Одбор за културу Епархије браничевско-пожаревачке, Манастир Тумане, 2019, 191–266.
- Лубардић, Богдан, *Јусјин Гелијски и Енјлеска: ѿјшеви рецејције бријанске ѿеолојије, кљижевносји и науке*, Београд: Православни богословски факултет, 2019.
- Лубардић, Богдан и Владимир Цветковић, „Јустинолошке студије у српском и европском контексту: *Studia Iustiniana Serbica – collationes*“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисја Свјетјој Јусјина Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 7–25.
- Лубардић, Богдан, „Јустин Поповић и англикански теолози: посредовања“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисја Свјетјој Јусјина Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 29–52.
- Маковецкиј, Е. А., „Св. Григориј Палама в руских исследованиях XIX – начала XX веков“, *Verbum*, 17 (2015), 212–219.
- Makrides, Vasilios N. and Dirk Uffelmann, ‘Studying Eastern Orthodox Anti-Westernism: The Need for a Comparative Research Agenda’, у: Jonathan Sutton and Wil van den Bercken (ed.), *Orthodox Christianity and Contemporary Europe*, Leuven: Peeters, 2003, 87–120.
- Makrides, Vasilios N., ‘Orthodox Anti-Westernism Today: A Hindrance to European Integration?’, *International journal for the Study of the Christian Church*, 9/3 (2009), 209–224.
- Makrides, Vasilios N., ‘The Barbarian West’: A Form of Orthodox Christian Anti-Western Critique”, у: Andrii Krawchuk and Thomas Bremer (eds.), *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-Reflection, Dialogue*, New York: Palgrave Macmillan, 2014, 141–158.
- Марковић, Игнатије, „Преподобни отац Јустин Поповић као професор Светосавске богословије“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Срјска ѿеолојија данас: Зборник радова ѿрвој јодишњеј симјосиона одржаној на Православном богословском факултетју*, Београд: ПБФ, 2010, 678–688.
- Mazower, Mark, *The Balkans. A Short History*, New York: Random House 2002.
- Meyendorff, John, ‘In memoriam: Archimandrite Justin Popovich’, *St Vladimir’s Theological Quarterly*, 23 (1979), 118–119.
- Meyendorff, John, ‘Creation in the History of Orthodox Theology’, *St Vladimir’s Theological Quarterly*, 27 (1983): 27–37.
- Meyendorff, John, *Catholicity and the Church*, Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 1983.

- Милетић, Милан Д., *Заљубљен у Христџа. Сведочење о Свџјом Ави Јусџину*, Београд: Задужбина Аве Јустина „Св. Јован Златоуст“ и Ваљево: Манастир Ћелије, 2002.
- Miletich, Srboľjub, ‘Behind the Sourozħ Phenomenon: Spiritual Freedom or Cultural Captivity? Meletios Metaksakis, Metropolitan, Archbishop, Pope and Patriarch’, доступно на: <http://orthodoxengland.org.uk/> (приступљено 24. 8. 2015).
- Милосављевић, Петар, „Јустин Поповић и обнова логоцентризма“, *Црквене сџудује*, 4 (2007), 95–113.
- Милошевић, Ненад С., „Допринос архимандрита Јустина Поповића унапређењу литургијске свести код Срба“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Срџска џеолоџија у двадесетом веку: исџраживачки џроблеми и резулџаџи*, књига 2, Београд: ПБФ, 2008, 47–53.
- Mitralaxis, Sotiris, ‘On Recent Developments in Scholarly Engagement with (the Possibility of an) Orthodox Political Theology’, *Political Theology*, 19/3 (2018), 247–260.
- Nielsen, Christian Axboe, ‘Policing Yugoslavism: Surveillance, Denunciations, and Ideology during King Aleksandar’s Dictatorship 1929–1934’, *East European Politics and Societies*, 23–1 (2009), 34–62.
- Nielsen, Christian Axboe, *Making Yugoslavs Identity in King Aleksandar’s Yugoslavia*, Toronto: Toronto University Press, 2014.
- Nora, Pierre, ‘Between Memory and History: Les Lieux de Memoire’, *Representations*, 26, (Special Issue: Memory and Counter-Memory) (1989), 7–24.
- O’Collins, Gerald, *Christology: A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Papanikolau, Aristotle, ‘Reasonable Faith and a Trinitarian Logic’, у: Laurence P. Hemming and Susan F. Parsons (eds.), *Restoring Faith in Reason*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2002, 237–255.
- Перишић, Владан, „О богопознању код св. Макарија Египатског с посебним освртом на дисертацију Јустина Поповића“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Срџска џеолоџија у двадесетом веку: исџраживачки џроблеми и резулџати*, књига 5, Београд: ПБФ, 2010, 7–16.
- Перишић, Владан, „О епистемологији св. Исака Сиријског у интерпретацији Јустина Поповића“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Срџска џеолоџија у двадесетом веку: исџраживачки џроблеми и резулџаџи*, књига 6, Београд: Православни богословски факултет, 2010, 36–48.
- Петровић, Александар, „Парадигматични путеви ка земљи живих Аве Јустина Поповића: кроз подвиг раскривања човековог саморазумевања“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Свџјоџ Јусџина Поџовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 193–208.
- Петровић, Борђе Н., „Евхаристијска радост у Доџмаџици Јустина Поповића: ораз једног протагонисте“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Свџјоџ Јусџина Поџовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни

- богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 279–290.
- Petrović, Đorđe N., 'Death and Truth in Justin Popović's Anthropology'/Петровић Ђорђе Н., Смрт и Истина у Антропологији Јустина Поповића, *Црквене студије/ Church Studies*, 17 (2020), 85–96.
- Phillips, Andrew, 'The Orthodox Calendar and the Future of Old Calendarism', http://www.orthodoxinfo.com/ecumenism/ea_calendar.aspx (приступљено 24. 8. 2015).
- Пејач, Невенка, *Бојочовечанска просвета по ави Јустину (Појовићу)*, Београд: Храм Светог Великомученика Георгија, 2007.
- Пејач, Невенка, „Богочовечанска просвета по Ави Јустину (Појовићу)“, *Црквене студије*, 4 (2007), 115–130.
- Поров, Небојша, (прir.), *Srpska strana rata: trauma i katarza u istorijskom pamćenju*, Београд: Republika; Нови Београд: Виком график; Зренјанин: Грађанска читаonica, 1996.
- Поповић, Данко, „Богоугоднику Јустину Поповићу“, *Глас цркве*, 17/5 (1989), 46–48.
- Поповић, Радомир, „Преподобни Јустин Ћелијски као писац *Житија Светиих*“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светиој Јустину Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 223–231.
- Продић, Слободан, „Отац Јустин (Поповић) и монаштво“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светиој Јустину Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 209–219.
- Radić, Radmila, 'Religion in Multinational State: Case of Yugoslavia', у: Dejan Djokić, *Yugoslavism: Histories of a Failed Idea, 1918–1992*, London: Hurst, 2003, 196–207.
- Radić, Radmila, „The Church and the 'Serbian Question'“, у: Nebojša Popov (ed.), *The Road to the War in Serbia*, Budapest: CEU, 2006, 247–273.
- Radić, Radmila, 'Serbian Christianity', у: Ken Parry (ed.), *The Blackwell Companion to Eastern Orthodoxy*, Oxford: Blackwell, 2007.
- Радић, Радмила, „Васељенска Патријаршија, Српска Православна Црква и црквене реформе између два светска рата“, у: Момчило Исић (ур.), *Срби и Југославија: држава, друштво, идеологија*, Београд: Институт за новију историју, 2007, 63–101.
- Radić, Radmila, 'Review of *Auf russischen Spuren: Orthodoxe Antiwestler in Serbien, 1850–1945* by Klaus Buchenau', *Slavic Review*, 71/1 (2012), 163–164: 164.
- Радић, Радмила, „Календарско питање“, *Пешчаник*, текст доступан на интернет адреси: <http://pescanik.net/kalendarsko-pitanje/> (приступљено 31. 5. 2019).
- Radić, Radmila, „Srpska pravoslavna crkva tokom 90-ih“, *Poznańskie Studia Slawistyczne*, 10 (2016), 257–268.
- Радица, Богдан, *Ајонија Европе. Разговори и сусрети*, Београд: Геца Кон, 1940.

- Ράντοβιτς, Αμφιλοχίου (Γερομονάχου), *Το Μυστήριον της Αγίας Τριάδος κατά τον Γρηγόριον τον Παλαμάν*, Ανάλεκτα Βλατάδων (16), Πατριαρχικών Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, Θεσ/νίκη, 1973.
- Радовић, Амфилохије, „Реч издавача“, у: Јустин Поповић, *Философске урвине*, Београд: Манастир Ђелије, 1987, 256–257;
- Радовић, Амфилохије, „Само Бог зна ко је отпао, а ко није“, Интервју емитован на ТВ Београд, марта 1988, и објављен у: Митрополит Амфилохије Радовић, *Косово је глава Лазарева*, Цетиње: Светигора, 2011, 164–172.
- Радовић, Амфилохије, „О Авиној личности“, *Банайски весник*, 2 (1991), 1–8.
- Радовић, Амфилохије, *Основи православној васиљшања*, Врњачка Бања: Свети Симеон Мироточиви, 2000.
- Радовић, Амфилохије, *Тајна Светије Тројице њо Светиом Григорију Палами*, Цетиње: Светигора, 2012.
- Радосављевић, Артемије, „Отац Јустин у светоотачком предању“, *Теолошки њодеги* 1–2 (1984), 95–110.
- Радосављевић, Артемије, „Ава Јустин Ђелијски – Живо Еванђеље Христово“, *Свети кнез Лазар* 1–2 (2002), 9–11.
- Радосављевић, Јован, „Краће житије оца Јустина“, у: Преподобни Отац Јустин, *Писма II* (Сабрана дела Светог Јусина Новог у 30 књига, књига 23/2), Београд: Манастир Ђелије код Ваљева, 2020, 393–405
- Радуловић, Милан, „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, у: Милан Радуловић (прир.), *Кријичка мисао философа и научника*, Нови Сад: Матица српска, 1995, 385–408.
- Радуловић, Милан, *Умјешност и вера: књижевно-бојословске стиудије*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2013.
- Ракиа, Атанасије, „Свети Јустин Ђелијски (1894–1979)“, *Свети кнез Лазар*, 1 (1999), 45–53.
- Ристић Горгиев, Слађана, „Појам философије у делу оца Јустина Философа“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија данас: Зборник радова њрвој њодишњеј симпосиона одржаног на Православном бојословском факултетију*, Београд: ПБФ, 2010, 113–119.
- Ристић Горгиев, Слађана, „Философија и њено значење у делу оца Јустина Ђелиског“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светиог Јусина Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 101–111.
- Romanides, John S., *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine: An Interplay Between Theology and Society*, Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1981.
- Ромић, Илија, „(Анти)култура у богословљу Св. Јустина Ђелиског“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија данас: Зборник радова њрвој њодишњеј симпосиона одржаног на Православном бојословском факултетију*, Београд: ПБФ, 2010, 667–677.
- Rohdewald, Stefan, 'Sava, Ioan von Rila und Kliment von Ohrid: Heilige in nationalen Diensten Serbiens, Bulgariens und Makedoniens', у: S. Samerski und K. Zach (Hg.), *Die Renaissance der Nationalpatrone: Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20/21. Jahrhundert*, Köln: Böhlau Verlag, 2007, 181–217.

- Rohdewald, Stefan, *Götter der Nationen. Religiöse Erinnerungsfiguren in Serbien, Bulgarien und Makedonien bis 1944*, Köln: Böhlau Verlag, 2014.
- Rossum, Joost van, 'A. S. Khomiakov and Orthodox Ecclesiology', *St Vladimir's Theological Quarterly*, 35 (1991), 67–82.
- Russel, Norman, *Gregory Palamas and the Making of the Palamism in the Modern Age*, Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Sabo, Theodore, *The Proto-Hesychasts: Origins of mysticism in the Eastern church*, doctoral dissertation, Potchefstroom: North-West University, 2012.
- Sabo, Theodore, *Origins of Eastern Christian Mysticism*, New York: Peter Lang, 2019.
- Schmemann, Alexander, 'Russian theology. 1920–1972; an introductory survey', *St Vladimir's Theological Quarterly*, 16, 4 (1972), 172–194.
- Schmitt, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot, 1922.
- Sherwood, Polycarp, *An annotated date-list of the works of Maximus the Confessor*, Romae: "Orbis Catholicus" – Herder, 1952.
- Σκλήρης, Διονύσιος, "'Αγαπώ άρα γνωρίζω': Η κριτική του αγίου Ιουστίνου του Νέου (Πόποβιτς) στη Δυτική Φιλοσοφία και οι Πατερικές της προϋποθέσεις", *Αντίφωνο: Επιστήμες — Φιλοσοφία — Τέχνες — Θεολογία*, доступно на: <https://antifono.gr/αγαπω-αρα-γνωριζω>
- Skliris, Dionysios, "'I Love Therefore I Know': The Critique of Western Philosophy According to Saint Justin The New (Popović) and Its Patristic Presuppositions", у: Vladimir Cvetković and Bogdan Lubardić, *Book of Abstracts: International conference 'Thought and Mission of St Justin Popović*, Belgrade: Institute for Philosophy and Social Theory and Faculty of Orthodox Theology of the University of Belgrade, Niš: Centre for Byzantine-Slavic Studies of the University of Niš, 2019, 35–36.
- Склирис, Дионисије, „Волим, дакле спознајем’: критика западне философије по Светом Јустину Новом (Поповићу) и њене светоотачке претпоставке“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Свештог Јустина Поповића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 293–309.
- Slesinsky, Robert, 'Fr Pavel Florensky: A profile', *St Vladimir's Theological Quarterly*, 26, 1 (1982), 3–27.
- Slesinski, Robert, 'The Relationship between God and Man in Russian Religious Philosophy from Florensky to Frank', *St Vladimir's Theological Quarterly*, 36, 3 (1992), 217–235.
- Slesinski, Robert F., 'The Relevance of the Russian Religious Philosophy to the World Today', *St Vladimir's Theological Quarterly*, 40/3 (1996), 207–211.
- Slesinski, Robert, 'Review of Pavel Florensky: *The Pillar and Ground of the Truth*', *St Vladimir's Theological Quarterly*, 43, 1 (1999), 96–100.
- Срејић, Александар, „Духовно и теолошко-философско дело Јустина Поповића у дипломским и постдипломским радовима и истраживањима студената високообразовних теолошких установа у Србији“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија данас: Зборник радова првог годишњег*

- симџосиона одржаној на Православном боџословском факултету, Београд: ПБФ, 2010, 689–701.
- Стојановић, Александар, „Догма и духовност у богословљу о Јустина Поповића“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теолоџија данас: Зборник радова љрвој годишњег симџосиона одржаној на Православном боџословском факултету*, Београд: ПБФ, 2010, 97–102.
- Stokes, Gale, ‘Church and Class in Early Balkan Nationalism’, *East European Quarterly*, 13/3 (1979), 259–270.
- Стошић, Ранђел, *Педагошке концепције моралног васпићања у делу Аве Јустина и наша савременост* (докторска дисертација), Ниш: Универзитет у Нишу, 2015.
- Strongylis, P. M. K., *Saint Nectarios of Pentapolis’ life and works: a historical-critical study*, MA thesis, Durham: Durham University, 1994.
- Таталовић, Владан, „Ерминевтички принципи Архимандрита др Јустина Поповића“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теолоџија у двадесетом веку: испрживачки љроблеми и резултати*, књига 5, Београд: ПБФ, 2010, 17–29.
- Tkachuk, John, ‘Love from Knowledge: an introduction to Father Pavel Florensky’, *St Vladimir’s Theological Quarterly*, 44, 3–4 (2000), 329–342.
- Todorova, Maria, *Imagining the Balkans*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Tollefsen, Torstein, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor* (PhD dissertation), Oslo: University of Oslo, 2000.
- Torrance, Thomas F., ‘Athanasius: Foundation of Classical Theology’, у: Thomas F. Torrance, *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics*, Edinburgh: T&T Clark, 1995, 179–228.
- Трибушњи, Димитри, „Тажна присуства: увод у онтологију преподобног Јустина Ђелијског“, *Боџословје*, 70/2 (2011), 107–116.
- Трибушњи, Д. О., „Рецепција понятия ‘всеединство’ в богословской системе преподобного Иустина Челийского“, *Христџанское чћение*, 5 (2017), 74–85.
- Трибушњи, Димитри, „Свети Јустин Ђелијски као оригинални мислилац“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светиој Јустина Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 379–392.
- Troch, Pieter, ‘The Intertwining of Religion and Nationhood in Interwar Yugoslavia: The School Celebrations of St Sava’s Day’, *The Slavonic and East European Review*, 91/2 (2013), 235–261.
- Троицки, Сергеј, „Свеправославни конгрес о другом браку свештеника“, *Христџански живои*, 7 (1923), 355–364.
- Тутеков, Свилен, „Свети Јустин Ђелијски и аскетски кључ теологије личности“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светиој Јустина Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 179–192.

- Falconi, Carlo, *The Silence of Pius XII*, Boston, Toronto: Little, Brown and Co, 1970.
- Falina, Maria, "Between 'Clerical Fascism' and Political Orthodoxy: Orthodox Christianity and Nationalism in Interwar Serbia", *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8/2 (2007), 247–258.
- Falina, Maria, *Pyrrhic Victory: East Orthodox Christianity, Politics and Serbian Nationalism in the Interwar Period* [dissertation], Budapest: Central European University, 2011.
- Фатић, Александар, „Морално-терапеутски смисао дијалектике богоцентричности и човекоцентричности код Светог Јустина Поповића“ у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светио̄г Јусџина Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 163–178.
- Felmy, Karl Christian, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart: eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- Frank, Chrysostom, "The Problem of Church Unity in the Life and Thought of Vladimir Soloviev", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 36/3 (1992), 189–215.
- Fukuyama, Frances, *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press, 1992.
- Halleux André de, 'Justin Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la Vérité. Dogmatique de l'Église orthodoxe*, Tome I, 1992', *Revue théologique de Louvain*, 25/3 (1994), 392.
- Хеди, Стивен К., „Свети Јустин о промисли: извори и последице“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светио̄г Јусџина Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 351–361.
- Herbermann, Charles et al. (eds.), *The Catholic Encyclopedia*, vol. 7, New York: Robert Appleton Company, 1910.
- Hill, Elisabeth, 'Justin Popović (1894–1979). Obituary', *Sobornost Incorporating Eastern Churches Review*, 2/1 (1980), 73–78.
- Hitchins, Keith, 'Interwar southeastern Europe confronts the West: Cioran, Yanev, Popović', *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 15/3 (2010), 9–26.
- Novorun, Cyril, *Meta-Ecclesiology. Chronicles on Church Awareness*, New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- Novorun, Cyril, *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*, Eugene, OR: Cascade, 2017.
- Христу, Панајотис, „Јустин Поповић (1894–1979)“, у: Атанасије Јевтић (прир.), *Човек Бојочовека Хрусџа*, Београд: Наследници оца Јустина и Манастир Тврдош, 2004, 147.
- Cavarnos, Constantine, *Blessed Elder Philotheos Zervakos (Modern Orthodox Saints*, vol. XI), Belmont, MA: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1993.
- Clark, Christopher, *The Sleepwalkers: How Europe Went to War in 1914*, London: Allen Lane, 2012.

- Cornwell, John, *Hitler's Pope: The Secret History of Pius XII*, New York: Penguin Books, 1999.
- Cvetković, Vladimir, 'The identity of the ἀλλότριος and his definition in *Ambiguum* 7 of St Maximus the Confessor', *Studia Patristica*, 48 (2010), 105–110.
- Τσβετκοβιτς, Βλάντιμιρ, „Ο Αββᾶς Ἰουστίνος Πόποβιτς ὡς θεολόγος τῆς σύνθεσης“, *Πεπραϊκὴ Ἐκκλησία – Μηνιαίον Περιοδικὸν Ἱεράς Μητροπόλεως Πεπραϊῶς*, Μάιος, 2010, 31–33.
- Cvetković, Vladimir, 'Abba Justin Popović, un théologien de synthèse', *Istina, revue œcuménique et scientifique (L'Église orthodoxe serbe au début du XXIème siècle)*, 61 (2011), 47–62.
- Cvetković, Vladimir, 'Predeterminations and Providence in Dionysius and Maximus the Confessor,' y: Filip Ivanović (ed.), *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2011, 135–156.
- Cvetković, Vladimir, 'St Justin the New on Integral Knowledge' *Τεολογικόν*, 1/1 (2012), 149–158.
- Цветковић, Владимир, „Свети Јустин Нови о тајни личности“, *Τεολογικόν*, 2 (2013), 161–181.
- Цветковић, Владимир, „Свети Јустин Ћелијски као еванђеоски богослов“, *Црквене сџудије*, 11 (2014), 147–170.
- Цветкович, Владимир, „Ново вино в стари мехове: св. Иустин Попович за богословската терминологија“, *Χρυσῖιανσῖινο и кулῖιура*, 97 (2014), 45–54.
- Cvetković, Vladimir, 'New Wine and Old Wineskins: St Justin Popović on Theological Terminology', y: Любомир Тенекеджиџев (ур.) *Доῖмаи и ῖтерминологија в ῖправославнаῖа χρυσῖιјанска ῖтрадиција*, УИ „Св. Климент Охридски“, 2014, 235–247.
- Cvetković, Vladimir, 'The Reception of St Justin in Recent German Scholarship', *Sobornost Incorporating Eastern Churches Review*, 36/2 (2014), 36–55.
- Cvetković, Vladimir, *From 'Merciful Angel' to 'Fortress Europe': The Perception of Europe and the West in the Contemporary Serbian Orthodoxy*, Erfurt: University of Erfurt, 2015.
- Цветковић, Владимир, „Четири писма Светог Јустина Новог Ћелијског о екуменизму“, *Црквене сџудије*, 12 (2015), 243–262.
- Цветковић, Владимир, „Свети Јустин Нови (Поповић) као тумач мисли Светог Максима Исповедника“, y: Александар Петровић и Микоња Кнежевић (прир.), *Полиѝиика, иденѝиѝеѝи, ῖтрадиција*, Косовска Митровица: Филозофски факултет, 2015, 471–494.
- Cvetković, Vladimir, 'Serbian Church and Europe on the Threshold of the Third Millennium', y: Lars Klein and Martin Tamcke (eds.), *Imagining Europe: Memory, Visions and Counter-Narratives*, (Studies in Euroculture, vol. 2), Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2015, 9–23.
- Цветковић, Владимир, „Сотириологија, христологија и тајна Христова код Светог Јустина Новог Ћелијског“, *Τεολογικόν*, 5 (2016), 162–170.
- Cvetković, Vladimir, 'Maximus the Confessor's geometrical analogies applied to the relationship between Christ and creation,' y: Pavel Pavlov, Stoyan Tanev & George Dragas (eds.), *Orthodox Theology and the Sciences*, Sofia: Sofia University Press, Columbia MO: New Rome Press, 2016, 277–291.

- Cvetković, Vladimir, 'The Gospel According to St Justin the New: Justin Popović on Scripture', у: Matthew Baker and Mark Mourechain (eds.) *What is the Bible? The Patristic Doctrine of Scripture*, Minneapolis: Fortress Press, 2016, 137–166.
- Трβέκκοβιτс, Влάνтнмнр, „О άγιος Ιουστίνος ο Νέος (Πόποβιτс) για τον Οικουμνенизмó“, *Σύναξη*, 143 (2017), 65–73.
- Цветковић, Владимир и Богдан Лубардић (ур.), *Књија сажејтака са Међународне научне конференције Мисао и мисија Свејој Јустинина Појовића, 10–11. мај 2019. године*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019.
- Цветковић, Владимир, „Још један осврт на предавање 'Национализам Светог Саве' Светог Николаја Жичког“, *Црквене студије*, 16 (2019), 131–148.
- Цветковић, Владимир и Богдан Лубардић, „Јустинолошке студије у српском и европском контексту: Studia Iustiniana Serbica – collationes“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Свејој Јустинина Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 7–25.
- Цветковић, Владимир, „Свети Јустин Поповић о папству“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Свејој Јустинина Појовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 85–98.
- Цветковић, Владимир, „Мисли о Светом Сави и светосављу: примери Светог Николаја Жичког, Светог Јустина Ћелијског и Атанасија Јевтића“, у: Владислав Пузовић и Владан Таталовић (прир.), *Зборник радова Међународног научног скупа „Осам векова аутокефалије Српске православне цркве (1219–2019): историјско, богословско и културно наслеђе“*, 10–14. децембар 2018, Београд: Православни богословски факултет, 2020, књ. 2, 153–166.
- Цветковић, Владимир, „Митрополит Амфилохије Радовић о Светом Григорију Палами: Следујући Светом Јустину Ћелијском“, у: Драгиша Бојовић (ур.), *Осам векова Српске православне цркве у Црној Гори: од Зейске ејтскојије до Мијројолије црнојорско-јриморске*, Ниш: Међународни центар за православне студије, 2020, 489–508.
- Cvetković, Vladimir, 'Saint Sava et son enseignement, selon saint Nicolas de Jitcha, saint Justin le nouveau de Celije et Mgr Athanase Jevtic', *Contacts: Revue orthodox de théologie et de spiritualité*, 72 (2020), 90–109.
- Cvetković, Vladimir, 'St Justin Popović between Ecumenism and Anti-Ecumenism: Towards the New Readings of His Ecumenical Writings', *Sobornost incorporating Eastern Churches Review*, 42/1–2 (2020), 156–176.
- Cvetković, Vladimir, 'The Freedom from Passions and the Freedom for All: St Nikolai Velimirović on Democracy', *Nicholai Studies*, 1 (2021), 53–80.

- Цветковић, Владимир, „Деконструкција епископоцентризма митрополита Јована Зизиуласа или прологомена за једну будућу православну еклисиологију: Cyril Novorun, *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*, Eugen, OR: Cascade Books, 2017“, *Црквене студије*, 18 (2021), 127–139.
- Čolović, Ivan, „Justinovac na I.“, *Peščanik*, 5. 4. 2021: <https://pescanik.net/justinovac-na-i/>
- Џомић, Велибор, *Свети Владика Николај и Ава Јусџин Гелијски о Европи и злу зајадном*, Крагујевац, 1993.
- Шијаковић, Богољуб, *Светосавље и философија живоїа: скица за актуелизацију међурајне расправе о идеји светосавља: (retractatio)*, Нови Сад: Православна реч, 2019.
- Širka, Zdenko Š., „Ekumenismus Justina Popovića“, *Getsemany*, 301/2 (2018), 37–42.
- Širka, Zdenko Š., „Transformation in the Theology of Tradition: A Study of Justin Popović and His Hermeneutical Presuppositions“, *Ostkirchliche Studien*, 63 (2018), 325–344.
- Širka, Zdenko, „Rehabilitace Justina Popovića na půdě university“, *Getsimany*, 316 (2019), текст на чешком је доступан на: <https://www.getsemany.cz/node/3643> (приступљено 5. 7. 2019).
- Ширка, Зденко, „Рехабилитација Јустина Поповића на Београдском Универзитету“, *Православље*, 1255 (јул 2019), 12–13.
- Ширка, Зденко, „Јустин Поповић о Лутеру и протестантизму“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светиої Јусџина Поїовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 65–83.
- Širka, Zdenko Š., „Mission and reception of St Justin Popović“, *Nicholai Studies* 1/1 (2021), 189–202
- Шкрелић, Немања, „Свети Јустин Гелијски и Достојевски: проблем људске детерминисаности и слободе“, у: Владимир Цветковић и Богдан Лубардић (ур.), *Мисао и мисија Светиої Јусџина Поїовића*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019, 143–159.
- Шмања, Александар, „Критика западног хуманизма Оца Јустина (Поповића)“, *Vugoslov*, 49 (2010), 80–96 и 50 (2010), 184–199.
- Švooger, Vlasta, „Vjerska problematika u zagrebačkom liberalnom tisku 1848–1852“, *Croatica Christiana Periodica*, 56 (2005), 121–145.
- Walters, Philip, „The Living Church 1922–1946“, *Religion in Communist Lands*, 6/4 (1978), 235–243.
- Ware, Kallistos, „The Mystery of the Human Person“, *Sobornost Incorporating Eastern Churches Review*, 3/1 (1981), 62–69.
- Ware, Kallistos, „The Human Person as an Icon of the Trinity“, *Sobornost Incorporating Eastern Churches Review*, 8/2 (1986), 6–23.

- Ware, Kallistos 'Sobornost and Eucharistic Ecclesiology: Aleksei Khomiakov and his Successors', *International journal for the Study of the Christian Church*, 11/2-3 (2011), 216-235.
- Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen: Mohr, 1934.
- Yannaras, Christos, *Elements of Faith*, Edinburgh: T&T Clark, 1991.
- Γιανναράς, Χρήστος, *Τα καθ' εαυτόν*, Ίκαρος, 1996.
- Yannaras, Christos, *Orthodoxy and the West*, Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2006.
- Yannaras, Christos, *Person and Eros*, Brookline, MA: H. C. Press, 2008.

КАТАЛОГ МОДЕРНИХ АУТОРА

- Берђајев, Николај (Бердяев, Н. А.; Berdyayev, Nicholas), 11, 140, 143, 146, 147, 151, 178, 459.
- Бејкер, Метју (Baker, Matthew) 13, 16, 173, 174, 297, 302 – 304, 442, 464, 465.
- Бремер Томас (Bremer, Thomas) 16, 17, 38, 50, 51, 53, 54, 84–86, 104, 194, 197, 265, 266, 292, 354, 391–396, 421–424, 426, 428–431, 435, 439, 440, 444, 464, 465.
- Бухенау, Клаус (Buchenaу, Klaus) 260, 267, 275, 277, 279, 396, 432–436, 439, 465, 466.
- Булгаков, Сергеј (Булгаков, Сергей; Bulgakov, Sergey) 19, 143, 146–149, 173–175, 177, 181, 188, 190, 225, 227, 294, 400, 416, 459, 461, 463, 466, 471, 473
- Буловић, Иринеј 12, 35, 39, 298, 367, 383–385, 411, 422, 466.
- Валијер, Пол (Valliere, Paul) 143, 171, 173, 466.
- Васиљевић, Максим (Vasiljević, Maksim) 16, 44, 399, 404, 414, 466.
- Велимировић, Николај (Velimirović, Nikolai) 12, 14, 20, 24, 29, 33, 37, 79, 80–83, 88, 90–97, 99, 100, 102–105, 108–122, 127, 243, 252, 256, 267–274, 276–279, 298, 299, 332, 333, 345, 360, 365, 380, 392, 394, 399, 415, 422, 439–441, 444, 456, 459–461, 465–467, 472, 482.
- Вер, Калист (Ware, Kallistos) 43, 85, 141, 162, 465, 483, 484.
- Говорун, Кирило (Hovorun, Cyril) 12, 85, 87, 89, 91, 92, 102, 111, 300, 415, 430, 431, 464, 466, 472, 480, 483.
- Достојејевски, Фјодор (Достоевский, Фёдор М.) 12, 21–23, 25, 60, 61, 96, 97, 109, 110, 123, 124, 142–144, 149, 150, 152–157, 159, 166, 201, 202, 204, 221, 225, 231, 232, 238–241, 247, 251, 261, 263, 281, 282, 285, 340, 365, 383, 384, 390, 399, 400, 403, 412, 432, 441, 450, 451, 453–456, 463, 464, 468, 469, 477, 483.
- Ђаковац, Александар 17, 324, 339, 345, 398, 405, 406, 468, 470
- Зизиулас, Јован (Zizioulas, John N.), 19, 36, 42, 43, 140, 141, 151, 326, 355, 366, 376, 378, 379, 431, 465, 468, 469, 472, 483.
- Јанарас, Христо (Γιανναράς, Χρῆστος; Yannaras, Christos) 19, 140, 151, 376, 380, 416–418, 435, 436, 439, 440, 442, 443, 467, 472, 473, 484.
- Јевтић, Атанасије, 12, 14, 16, 20, 24, 35–37, 39, 44–47, 49, 50, 55, 56, 66, 68, 72, 82, 132, 133, 170, 187, 188, 191, 195, 208, 215, 280, 290, 292, 294, 297, 298, 311, 312, 323–330, 332, 334, 336, 338–340, 345, 347, 348, 367, 368, 374–386, 388, 389, 397, 398, 399, 401, 402, 408, 411, 422, 435, 436, 438, 450, 457, 459, 466, 469–471, 473, 480, 482.

- Калазидис, Пантелис (Kalaitzidis, Pantelis) 12, 300, 376, 377, 380, 415, 442, 464, 466, 471.
- Лаут, Ендју (Louth, Andrew) 13, 16, 41–43, 145, 180–182, 189, 416, 417, 418, 447, 465, 473.
- Лубардић Богдан (Lubardić, Bogdan) 13, 15, 16, 21–23, 27, 44, 110, 150–152, 154, 158, 161, 175, 189, 199, 201, 216, 217, 219, 220, 222, 241, 244, 249, 250, 259, 292, 293, 337, 344, 382, 383, 397–406, 408, 409, 412, 413, 419, 431, 435, 446, 464, 465, 468, 471–480, 482, 483.
- Мајендорф, Џон (Meendorff, John) 38, 141, 147, 235, 312, 336, 366, 368, 379, 382, 464, 474.
- Макридис, Василиос (Makrides, Vasilios) 14, 392, 415, 439, 474.
- Перишић, Владан 171, 398, 404–406, 475.
- Радић, Радмила (Radić, Radmila) 16, 17, 115, 243, 255, 257, 270, 387, 390, 434, 435, 476.
- Радовић, Амфилохије 15, 35, 215, 216, 220, 223, 289, 298, 305, 306, 309–312, 322, 324, 325, 327, 328, 330, 336, 338, 339, 347, 360, 361, 367–376, 383–385, 408, 411, 422, 450, 471, 477, 482.
- Радосављевић, Артемије 35, 298, 328, 338, 367, 376, 383, 384, 477.
- Слезински Роберт (Slesinski, Robert) 97, 145, 147, 159, 168, 169, 172, 478.
- Соловјов, Владимир (Соловьёв, Владимир; Solovuyov, Vladimir) 27, 31, 40, 96, 97, 99, 124, 140, 141, 143–146, 151, 158, 159, 168, 171–174, 175, 177–179, 190, 225, 227, 231–233, 292, 293, 351, 368, 399, 450, 451, 462, 463, 466, 473, 480.
- Склирис Дионисије (Skloris, Dionysios) 15, 16, 110, 111, 341, 342, 419, 420, 478.
- Трибушњи, Димитри (Трибушный, Д. О.) 152, 175, 178, 192, 227, 412, 479.
- Флоренски, Павле (Флоренский, Павел; Florensky, Pavel) 24, 27, 40, 124, 139, 141, 143, 145, 146, 151, 152, 158, 159, 160, 168–170, 172, 174, 179, 190, 221, 225, 226, 344, 368, 398–402, 435, 450, 462, 463, 473, 478, 479.
- Флоровски, Георгије (Флоровский, Георгий; Florovsky, Georges) 11, 12, 19, 24, 25, 40, 41, 139, 142–144, 147–149, 151, 159, 168, 170, 172–175, 177, 198, 215, 225, 228, 263, 264, 290–304, 312, 317, 321, 328, 335, 336, 338, 361, 365, 368, 372, 399–401, 435, 439, 442, 450, 461, 463–465, 467, 472, 473.
- Хомјаков, Алексеј (Хомяков, Алексей; Khomiakov, Alexei) 40, 85, 87, 88, 96, 99, 141, 146, 162, 163, 190, 233, 292, 346, 351, 368, 371, 400, 450, 451, 461
- Цветковић, Владимир (Cvetković, Vladimir) 13–16, 22, 27, 39, 41, 44, 140, 143, 151, 154, 161, 166, 167, 175, 178, 189, 192, 194, 197, 205, 226, 235, 244, 261, 267, 292, 333, 367, 375, 382, 383, 397, 402, 404, 405, 408, 412–415, 419, 421, 431, 474, 481–483.
- Ширка, Зденко (Širka, Zdenko) 408, 417–419, 447, 483.
- Шијаковић, Богољуб 21, 27, 123, 150, 171, 196, 241, 249, 344, 398, 399, 458, 466–468, 473–475, 477–479, 483
- Шмеман, Александар (Schmemann, Alexander) 39, 148, 299, 300, 301, 312, 336, 461, 462, 478.

КАТАЛОГ ПОЈМОВА

- Англиканци (Англиканска црква) 21, 26, 79, 237, 241–243, 247–252, 254–256, 258, 259, 287, 326, 358, 359, 400, 402–404, 426, 459, 474.
- Аскетизам (аскетски) 24, 25, 27, 28, 38, 76, 98, 126, 166, 170, 214, 216, 217, 219, 226, 229, 258, 374, 379, 401, 405, 411, 413, 416, 420, 429, 430, 452, 454, 479.
- Атеизам 109, 120, 143, 155, 156, 231, 239.
- Богомољци 48, 81, 105, 130, 137, 427, 428.
- Богочовек (богочовечански) 20, 24, 26, 28, 31, 33, 35, 36, 38, 39, 50, 52, 62, 65–68, 71–75, 77, 82, 91, 92, 96, 98–101, 104, 107, 109, 111, 112, 117, 126–131, 134, 136, 139–142, 145, 146, 154, 155, 157, 159, 161, 164–166, 170–173, 175–179, 181, 183–186, 188–202, 204–207, 210, 211, 213–215, 218, 221, 225–229, 232, 233, 239, 240, 254, 258, 261, 265, 266, 271, 280, 281, 285, 287–290, 292, 298, 306–308, 310, 312, 314–318, 320, 321, 323, 329–333, 338, 340–342, 344–358, 361, 368, 369, 371, 373, 374, 381–383, 397, 406, 410, 412, 414, 416–418, 433, 436, 438, 440–442, 445, 450–452, 454, 457, 459, 462, 465, 469, 470, 471, 476, 480.
- Богословље (теологија) 11–13, 19, 21, 27, 30, 31, 34, 38, 41–44, 55, 56, 68, 76, 79, 135, 140, 142, 148–152, 158, 166, 171, 173, 178, 179, 181, 188, 189, 191, 199, 216, 217, 223–226, 229–231, 234, 242, 249, 260, 262, 263, 264, 291, 294, 287, 298, 302, 306, 312, 344, 349, 367–370, 378, 373–376, 379–385, 394, 395, 398, 399, 401, 402, 404, 407, 409, 412, 417, 420, 421–424, 431, 433–435, 446, 450–452, 454, 463, 463, 465–469, 473–475, 477–479, 487.
- Васкрсење 54, 77, 177, 184, 207, 212, 213, 228, 229, 234, 262, 340, 375.
- Вазнесење 77, 176, 177, 183, 207, 213.
- Вера 22, 23, 28, 30, 41, 42, 46, 50, 56, 60–63, 65, 66, 77, 84, 88, 90–93, 95–96, 98–100, 102, 103, 106–109, 113, 116, 118–122, 124–126, 128, 131, 136, 143, 146, 157, 160, 169, 180, 182, 191, 197, 203, 221, 224, 230, 231, 237, 246, 249, 250, 268, 269, 273–275, 277, 278, 288, 290, 291, 296, 299, 302–304, 310, 311, 314, 317, 322, 335, 342, 343, 346, 351, 352, 357, 359, 361–363, 370, 371, 376, 378, 379, 383, 386, 389, 391, 414, 429, 431, 434, 449, 459, 468, 470.
- Византија (византијски) 110, 119, 230, 234, 255, 256, 279, 293, 369, 372, 376, 378,
- Врлина (Свете врлине, врлински) 22, 28, 37, 38, 49, 56, 59, 61–66, 68, 70, 73, 75, 77, 98, 106, 128, 129, 134, 137, 157, 170, 209, 210, 213, 214, 221, 226, 230, 231, 278, 289, 296, 306, 308, 322, 329, 330, 340, 342, 357, 370, 371, 374, 418, 429–431, 452.
- Догматика 17, 24, 29–31, 35, 38, 50–56, 111, 152, 154, 161, 176, 178,

- 181–183, 192, 194, 195, 197, 199, 201, 205, 206, 209, 212, 215, 216, 218, 222, 224–226, 229, 230, 233, 234, 237, 259, 293, 314, 315, 326, 329–331, 337, 339, 353, 365, 366, 369, 371, 372, 384, 389, 398, 405, 406, 411, 413, 414, 422, 428, 429, 431, 435, 451, 454, 456, 468, 475.
- Европа (европски) 19, 21, 23, 27, 34, 37, 39, 81–83, 86, 90–97, 99, 101, 102, 106–110, 112, 116, 119–121, 127, 130–132, 135, 136, 138, 143, 147, 149, 152, 153, 155–157, 159, 167, 202, 204, 205, 214, 226, 231, 233, 237–242, 244–246, 258–263, 267–269, 272, 273, 278, 280, 281, 285–287, 295, 314, 325, 332–334, 337–338, 340–346, 385, 390–392, 394–397, 400, 403, 404, 409, 411, 415, 417–420, 433, 435, 436, 440, 441, 444, 449, 450, 454, 455, 460, 476, 482, 483.
- Еклисиологија 19, 30, 38, 50, 82, 87, 90, 111, 141, 182, 198, 295, 303, 320, 329, 331, 351, 356, 376–382, 388, 389, 394, 402, 406, 422–424, 429–431, 444, 449, 470, 483.
- Екуменизам 15, 36, 37, 67, 122, 191, 194, 195, 199, 211, 212, 235–237, 243, 245, 251, 253, 258, 260, 283, 289, 290, 297, 302, 304, 305, 307–311, 314, 316–318, 320–324, 326–341, 343–354, 356, 357, 360–362, 386, 388–390, 397, 398, 407, 409–413, 415, 445, 450, 455, 457, 470, 481.
- Епископат (епископ) 24, 28–30, 35, 37, 44, 80, 85, 95, 104–106, 110, 129, 181, 188, 193, 225, 243, 244, 246–251, 253, 255, 290–292, 294, 299–302, 304, 305, 311–316, 320, 321, 326, 327, 332, 335, 345, 360, 361, 367, 376, 378, 379, 381, 382, 385, 402, 427, 428, 430, 431, 444, 454, 483.
- Еванђеље 32, 35, 38, 39, 43–50, 52–54, 56, 59, 62, 64–72, 76–78, 118, 121, 154, 161, 195, 210, 273, 284, 286, 314, 384, 397, 452, 455, 456, 469, 477.
- Житија Светих 24, 35, 40, 52, 66, 70, 81, 139, 247, 286, 339, 366, 374, 377, 443, 449, 452, 454, 47
- Запад 19, 31, 33, 39, 128, 130, 144, 152, 162, 178, 215, 221, 223, 230, 231, 249, 251, 263, 288, 308, 317, 346, 369, 391, 392, 394, 395, 399, 409, 412, 413, 415–421, 435, 438–443, 446, 466, 471.
- Идентитет 82, 83, 85, 87–95, 99, 101–103, 107–116, 120, 122, 129, 135, 136, 143, 156, 168, 170, 192, 197, 216, 226, 229, 268, 269, 272, 338, 344, 346, 378, 379, 381, 389, 391, 396, 440,
- Империјализам 90, 91, 93, 110, 119–122, 135, 247, 269, 271.
- Интегрално сазнање (познање) 26, 97–99, 101, 103, 141, 142, 146, 159, 167, 168, 170, 192, 225, 232, 342, 346, 368, 370, 381, 416, 450, 451.
- Ипостас 38, 111, 142, 186, 196, 197, 213, 307, 308, 310, 351, 353, 355, 356, 357, 361, 452.
- Истина 28–31, 34, 37, 38, 42, 44, 51, 53, 56–59, 62, 64–66, 68, 71, 77, 83, 85, 96–102, 106, 124, 126, 141, 148, 152, 253, 156, 159–161, 167–170, 175, 180, 181, 185, 191, 199, 205, 211, 214, 221, 226, 259, 263, 265, 276, 296, 298, 302, 307, 309, 310, 314, 317, 318, 320, 321, 323, 329, 334, 335, 342, 345, 346, 348, 361, 362, 371–373, 377, 383, 386, 388, 410–412, 429, 430, 438, 440, 454–456, 459, 462, 476.
- Јединство 28, 36, 54, 84, 87–89, 91, 94, 97, 101, 106, 128, 129, 132, 134, 136, 144–146, 159, 162–164, 168, 172–174, 176, 177, 190, 191, 193, 197–200, 202, , 206, 233,

- 264–266, 272, 278, 288, 299,
302–305, 315–318, 320, 323, 335,
344, 347–351, 353–356,
359–363, 379, 406, 407, 428,
451, 452.
- Југославија 30, 34, 117, 118, 120–122,
131–133, 182, 237, 242, 250, 255,
262, 263, 266, 267, 270–276, 278,
279, 282, 283, 286, 287, 289, 294,
313, 316, 318, 339, 359, 360, 365,
366, 375, 381, 386–388, 391, 392,
394, 408, 412, 432, 437, 438, 440,
444, 446, 455, 459, 469, 476.
- Комунизам (комунистички) 13,
32–35, 82, 109, 131, 132, 136, 147,
270, 283, 283–289, 295–297, 310,
311, 315, 319, 321, 336, 366, 381,
386, 387, 391, 412, 437, 438, 455.
- Култура 15, 31, 33, 34, 37, 42, 58, 82,
96, 114, 116, 118, 123, 124, 127, 128,
130, 133, 134, 143, 155, 156, 167,
204–206, 209, 237, 239, 241,
259–265, 273, 281, 287, 331, 340,
341, 349, 375, 380, 385, 390, 391,
394, 399, 400, 402–404, 406,
408, 420, 443, 455, 456, 477.
- Личност 14, 19, 22–23, 26–28, 31,
33, 41, 63, 69–73, 75, 76, 78,
97, 99–101, 104, 111, 115, 119–120,
126–129, 136, 140–142, 145, 146,
150–167, 169, 174, 176, 178, 180,
183–185, 186, 188, 189, 191, 192,
197, 201, 202, 207, 209, 211–214,
221, 231, 232, 240, 258, 261, 265,
266, 271, 280, 282, 288, 310, 322,
323, 331, 332, 344, 352–357, 360,
374, 376, 379, 381, 384, 433, 434,
450–452, 455, 477, 479, 481.
- Логос (логосно, логосност,
ологосити) 13, 36, 38, 51, 52, 54,
55, 70, 74, 145, 160, 161, 171–178,
181, 184–188, 192, 193, 195, 196,
198–202, 205–207, 210, 211, 213,
214, 228, 232, 233, 310, 348–350,
352, 355, 356, 360, 361, 369, 405,
407, 412, 420, 451, 462, 469.
- Љубав 17, 22, 23, 28, 34, 39, 62,
63–66, 70–76, 78, 97, 92, 93, 96,
103, 113, 121, 128, 136, 144, 145,
156, 157, 160, 161, 162, 165–167,
169, 179, 187–189, 202, 203, 207,
211, 212, 221, 222, 231, 264, 298,
302, 309, 314, 322, 323, 327, 334,
342, 346, 347, 352, 353, 371, 382,
416, 466.
- Молитва 25, 28, 35, 56, 62, 63, 68,
77, 80, 93, 97, 100, 105, 124–126,
128, 157, 192, 193, 197, 198, 208,
209, 217–222, 224, 229, 223, 234,
293, 305, 316–318, 335, 361, 362,
370, 371, 373, 374, 402, 413, 426,
427, 456.
- Национализам 14, 25, 39, 83,
90–94, 105, 110, 117–121, 127, 135,
136, 254–256, 261, 262, 264,
268–273, 275, 278–280, 288,
378, 384, 385, 387, 392–394,
396, 420, 427, 434, 460, 482.
- Нада 28, 46, 47, 128, 160, 182, 221,
256, 363, 383.
- Неопатристичка синтеза 19, 41, 44,
143, 148, 149, 151, 152, 158, 190,
292, 344, 372, 381, 400, 404,
416, 435, 442, 443.
- Обожјење 31, 73–75, 77, 142, 160,
164, 167, 179, 181, 184, 185, 187,
189, 195, 196, 198, 207, 211–213,
221, 227, 340, 350, 353, 356, 371,
404.
- Обогочовечење 73, 77, 164, 172,
185, 196, 207, 211, 213, 442
- Овашлођење 12, 31, 35, 38, 39, 42,
47, 53, 54, 72, 74–77, 98, 108, 145,
163–165, 167, 170–179, 181–189,
192–198, 207, 212, 213, 226–229,
233, 234, 350, 352, 353, 369, 373,
375, 405.
- Отројичење 69, 72–78, 165, 166, 177,
207.
- Охристовљење 73, 75, 166, 207.
- Папство (папизам) 15, 21, 22,
109–111, 132, 242, 244– 247, 260,

- 267, 276, 278, 281, 283, 284,
285–287, 310, 322, 326, 340, 341,
342, 344, 345, 358, 359, 388,
392, 403, 409, 440, 446, 482.
- Патрологија 24, 218, 224, 293, 375.
- Подвиг (подвижништво) 22, 24,
25, 38, 56, 60, 63, 65, 76, 77, 81,
93, 94, 98, 102, 103–106, 125,
129, 130, 137, 157, 169, 183, 212,
213, 222, 372, 374, 380, 420, 427,
429, 475.
- Православље 25, 35, 37, 42, 56, 68,
77, 92, 105, 117, 127, 130–132, 156,
179, 227, 235, 241, 249, 261, 266,
275, 277, 284, 285, 288, 294, 298,
301, 306, 311–314, 318–320, 324,
339, 345, 383, 384, 388, 402,
408–411, 413, 418, 423, 427,
432–435, 439, 441, 443, 444,
446, 450, 453, 461, 467, 469,
470, 473, 483.
- Предање (традиција) 11, 14, 26, 35,
40, 42, 44, 51, 52, 66, 84, 97, 106,
114, 139, 142, 149, 151, 166, 179,
186, 190, 192, 214, 222, 225,
230–233, 236, 252, 258, 262, 287,
296, 299, 308, 313, 314, 317, 318,
322, 323, 342, 351, 358, 368, 372,
374, 376, 377, 378, 380, 382, 384,
391, 397, 399, 400, 402–404,
449–451, 470, 473, 477.
- Протестантизам 22, 109, 111, 155,
239, 242, 252, 252, 260, 282,
288, 310, 340–342, 345, 346, 419,
483.
- Разум 23, 56–61, 63, 96, 98, 102,
103, 124, 126, 146, 154, 169, 170,
217, 220, 221, 232, 342, 370, 374,
375, 414, 420, 462.
- Рационализам 87, 95–97, 99, 101,
103, 123–126, 136, 141, 155, 159,
162, 167, 229, 231, 245, 342, 343,
371, 374, 381, 392, 416.
- Револуција (револуционарно) 22,
32, 84, 102, 110, 130–132, 147, 241,
283, 288, 385, 391, 437.
- Римокатолицизам (римокатоли-
чанство, Римокатоличка
црква) 26, 202, 106, 109, 111, 118,
132, 239, 240–245, 247, 248, 251,
252, 266, 267, 273, 275, 276–278,
283, 284, 287, 288, 300, 307, 325,
342, 346, 347, 358–360, 387,
388, 460, 461.
- Руска религијска ренесанса
(филозофија) 19, 26, 40, 97, 98,
124, 135, 140, 142, 143, 146,
148–150, 152, 159, 167, 175, 179,
192, 215, 223, 225–227, 229–232,
234, 368, 399, 400, 402, 412,
450, 541.
- Саборност (саборност) 31, 36–38,
73, 87, 88, 93–96, 99–101, 103,
105, 106, 136, 141, 141, 146,
162–164, 166, 167, 190–192, 194,
197–199, 202, 214, 230, 233, 257,
265, 266, 277, 278, 289, 292, 302,
310, 314, 318, 322, 329, 335, 345,
347, 348, 350, 351, 353, 354, 356,
360, 361, 371, 372, 381, 406, 418,
420, 450, 451, 455.
- Свејединство 52, 54, 55, 97, 99, 100,
141, 141, 144–146, 190–193, 197,
198, 200, 210, 211, 214, 233, 292,
350, 351, 450, 451.
- Свети оци (оци Цркве) 27, 29, 38,
41–43, 45, 51, 52, 74, 96, 139, 141,
142, 148–150, 193–194, 218, 219,
225–227, 229, 234, 259, 308, 314,
323, 347, 357, 361, 368, 372, 418,
439.
- Света Тројица 27, 28, 30, 32, 36, 37,
39, 52, 54, 68–70, 72–76, 78, 80,
160–166, 169, 173, 174, 177, 179,
182, 188, 189, 192, 195, 196, 207,
211, 213, 216, 222, 233, 248,
254–257, 267–275, 279, 406, 451,
452, 471, 477, 487.
- Светост (светитељство) 34, 38, 91,
92, 96, 116, 117, 119–121, 128, 129,
134, 137, 211, 269, 272, 277, 278,
288, 307, 322, 338, 379–381, 382,
405, 409, 449.

- Светосавље 14, 32–34, 37, 67, 68, 81, 83, 114, 115, 119–121, 123, 127–134, 136–138, 237, 259–260, 268, 271, 283–286, 288м 317, 331, 332, 337, 349, 359, 367, 375, 381, 390, 395, 396, 399, 404, 417, 432, 433, 436–438, 440, 443, 449, 454–456, 467, 472, 482, 483.
- Свето писмо 13, 22, 24, 32, 35, 38, 39, 41, 42, 44–52, 55–66, 69, 71, 76, 77, 125, 196, 218, 288, 429, 449, 451, 456.
- Славнофили (славнофилија) 31, 82, 96, 144, 146, 162, 190, 231, 262–264, 294, 381, 416, 434.
- Смрт 20, 33, 39, 49, 54, 71, 75, 77, 110, 127–129, 131, 134, 177–179, 182–185, 187, 189, 198, 207, 212, 217, 228, 229, 231, 234, 240, 244, 261, 262, 267, 274, 281, 288, 291, 293, 299, 331, 337, 352, 353, 360, 370, 375, 382, 384, 405, 408, 411, 418, 437, 449, 450, 455, 460, 476
- Сотириологија 15, 31, 178–183, 186, 188, 452, 481.
- Спасење 30, 31, 46, 54, 65, 67–69, 73, 75, 77, 95, 163–165, 169, 179–189, 194–196, 200, 212, 213, 247, 265, 266, 276, 287, 314, 323, 332, 334, 352–355, 359, 377, 379, 380, 405, 407, 430, 451.
- Српска црква (СПЦ) 12, 25, 26, 29, 33, 36, 37, 39, 82–86, 90, 94, 105, 112–115, 118, 119, 121, 129, 134–137, 237, 243, 249, 250, 252, 254, 255, 257, 268, 272, 274, 279, 288, 311, 314, 359, 375, 379, 381, 390, 410, 422–425, 427, 428, 439, 444, 461.
- Тајна (Свете тајне) 14, 15, 22, 27, 30, 31, 37–39, 47, 50, 52–56, 60, 61, 63, 64, 66–69, 73, 75–78, 98, 126, 146, 150–159, 163–167, 169, 176, 178, 179, 182–189, 192–196, 212–214, 226, 227, 229, 232, 233, 240, 241, 261, 266, 285, 286, 298, 306, 308, 322, 326, 329, 330, 352, 353, 357, 367–373, 377, 379, 412, 413, 425, 429–431, 433, 434, 451, 452, 454, 471, 477, 479, 481.
- Фашизам 109, 131, 132, 136, 283–285, 287.
- Филозофија (филозофија) 12, 14–16, 22–24, 26, 29, 31, 33, 34, 37, 38, 40, 42, 44, 51, 53, 56, 57, 60, 61, 67, 68, 76, 81, 86, 96–98, 101, 103, 106, 109, 110, 120, 123–130, 133–135, 138, 140–142, 146–157, 159, 161, 166–168, 172, 175, 179, 181, 189, 201, 221, 206, 230–232, 237–241, 259–261, 281, 285, 286, 288, 292, 329, 331, 332, 337, 342, 347, 349, 368, 370, 380, 383, 390, 397–400, 402, 404, 407, 412, 414, 419, 420, 431, 437, 452–456, 472, 473, 477, 478, 483, 487.
- Хијерархија (јерархија) 38, 85, 86, 102, 104, 106, 204, 314, 318, 322, 329, 330, 423–426, 428–431, 452.
- Христос 22, 27, 30, 31, 33–36, 38, 43, 46, 48, 49, 52–55, 57, 60, 62, 65–75, 77, 82, 85, 88, 89–94, 97–103, 106–114, 118, 124, 126, 128–132, 134, 136, 137, 139, 140, 144, 145, 154–157, 159–161, 163–167, 169, 170, 172–174, 176–186, 188–193, 195–200, 202, 203, 205–214, 219, 221, 224, 226, 228, 231–233, 239, 240, 254, 256, 258, 261–266, 273, 278, 284, 286, 288, 292, 298, 299, 306–308, 310, 313, 315, 322, 323, 328, 341–346, 348, 350–357, 359, 361, 369, 374, 375, 377–380, 382, 397, 406, 414, 418, 423, 427, 428, 431, 438, 451, 452, 470, 471, 475, 477, 480, 481.
- Христологија 15, 31, 170, 174–181, 183, 185, 186, 192, 193, 226, 229, 303, 351, 369, 405, 406, 451, 452.
- Хуманизам 34, 58, 82, 95, 97, 100, 101, 107, 108, 127, 131, 141, 199, 201, 204, 205, 214, 216, 226, 233,

246, 260, 262, 281, 285, 286,
308, 331, 332, 334, 337, 338, 340,
341, 343–347, 349, 351, 369, 370,
376, 392, 409, 418, 446, 449, 483.

Цариградска патријаршија
(патријарх) 36, 83, 84, 118–122,
130, 248, 250, 252, 253, 255, 257,
258, 272, 279, 280, 282, 288, 296,
300, 302, 309, 311, 315, 319–323,
327, 336, 345, 359, 360, 378, 411.

Црква 17, 23, 25, 26, 30, 31, 33,
36–39, 41, 43–46, 49, 51–53, 55,
57, 65–68, 73–77, 79, 81–97,

99–107, 109–122, 109–122,
127–142, 144, 145, 148–150, 161,
162, 165, 175, 182, 187, 190, 191,
194, 195, 197, 198–200, 202, 203,
210–214, 216, 219, 224–227, 232,
234–237, 242–259, 261–280, 283,
286–291, 294–338, 340–343,
345–363, 367, 368, 371–373, 375,
376, 378–381, 383–390, 395–397,
400, 402, 406, 409–414,
422–432, 434, 437–440, 442,
444, 445, 450. 452–456, 460,
461, 464, 465, 467, 469, 470, 474.

Дизајн
Соња Николић
Тијана Балтић

Дизајн корица
Никола Стевановић

Прелом
Сања Тасић

Тираж
300

Штампа
Sajnos

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

271.222(497.11)-788-722.52:929 Јустин Поповић,
свети

ЦВЕТКОВИЋ, Владимир, 1970-

Јустин Поповић : синтеза традиције и иновације
/ Владимир Цветковић. - Београд : Институт за
филозофију и друштвену теорију, 2021 (Нови Сад
: Sajnos). - 492 стр. ; 21 см. - (Библиотека Посебна
издања / Институт за филозофију и друштвену
теорију, Београд)

Тираж 300. - Напомене и библиографске
референце уз текст. - Библиографија:
стр. 453-484. - Регистар.

ISBN 978-86-80484-60-0

а) Поповић, Јустин (1894-1979)

COBISS.SR-ID 43173641

