

доц. др **Богдан Лубардић**
Православни богословски факултет
Катедра за философију
Београд

Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма*

„Упркос рици младих лавова у Унији, и врштању зечева у кући вивисекционисте, упркос Кебл колеџу, и трамвајским шинама, и спортским плакатима, Оксфорд још увек остаје најкрасотнија ствар у Енглеској, и нигде другде живот и уметност нису тако истанчано стопљени, тако савршено сједињени“ (Оскар Вајлд, *Хенри IV у Оксфорду*, 1885)

„А мир, свуд је мир, кад распем што је било и приклоним главу на оно што ме чека; на цео један крај са ког се вино слило и смех [...]. И, тако, без мора, прелићу живот наш, зорама Фрушких гора...“ (Милош Црњански, *Сиражилово*, Fiezole 1921)

I.

1. Оксфордска „траума“ Поповића: Шта се то десило? Од кад покушавамо да појмимо личност и дело Јустина Ћелијског казивање о његовом докторату из Оксфорда нисмо доводили у питање. Испрва то за нас није било *ишишање*. Следећи општем месту, и главној верзији наратива о томе, држали смо да је неупитно да је отац Јустин у Оксфорду израдио званично одобрену докторску дисертацију која је затим одбијена услед *идеолошког* неслагања докторске *комисије* (или неких чланова / члана комисије) са ставовима изнетим у том раду. Потом смо покушавали да сазнамо фактичке и теоријске разлоге из којих је до тога дошло. Такође смо питали ко су други протагонисти тог догађања. Прво смо се распитивали унутар обзора српских сведочанстава о томе. Током покушаја да стекнемо потпун увид у образложење разлога из којих је дошло до одбијања дисертације, међутим, наилазили смо на извесну вакуозност у наративу о томе. То нас је подстакло да установимо чињеничну истину о том збивању у мери у којој је то могуће: било у прилог дотадашњем ставу (*locus communis*) било у прилог извесној корекцији, за коју смо били у начелу отворени. Уз помоћ информација из обзора англиканских сведочанстава испоставило се да наратив треба унеколико кориговати и појаснити. Погледајмо зашто, у ком смислу и до које мере.

* Овај рад је настао у оквиру пројекта бр. 179078 „Српска теологија у двадесетом веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије. Сви *наши* курзиви у цитатима означени су астериском [*].

2. Документована сведочанства: прибирања и пресабирања. Постоји најмање седам незаобилазно важних сведочанстава с наведеним у вези. Редом то су: сведочанства Атанасија Јевтића; сведочанства Јустина Поповића; сведочанства некадашњих и садашњих званичника Оксфордског универзитета; архивска сведочанства професора Православног богословског факултета; сведочанства из Архива Краљевине Југославије и Универзитета у Београду; сведочанства Асоцијације Англиканске Цркве и Источних Цркава из периода 1914–1920; и сведочанства званичника Англиканске Цркве данас. Погледајмо их редом.

2.1. Атанасије Јевтић: чувар памјати. Прво размотримо два важна исказа јеромонаха, односно епископа Атанасија Јевтића о томе. Први исказ је публикован у делу: Отац Јустин Поповић, *Пућ Бојојознања*, Ћелије – Ваљево (недатовано). Реч је о *Појовору* епископа Атанасија написаном као прилог уз студије Јустина Поповића о Макарију Египатском (1926) и Исаку Сирину (1927)¹. Ту добијамо увид у сажет осврт на збивања у вези са оксфордским „докторатом“ Јустина Поповића. Треба погледати други пасус на стр. 252 (= АП). Други исказ је публикован у делу: Отац Јустин Поповић, *На Бојочовечанском џуџу*, Београд 1980². Реч је о *Живојојису* оца Јустина који је епископ Атанасије написао као увод у наведено дело³ (= АЖ). Ту стичемо увид у опширан, пластичан, врло информативан и уосећајан извештај о основним и споредним догађајима живота великог православног теолога. У односу на пасус из Поговора *Пућу Бојојознања* (АП 252) деонице Животописа односне на оксфордски „докторат“ значајно су дуже и подробније су поткрепљене. Оне теку на четири стране (АЖ 37–40). У одломку АП нема ничег чега нема у АЖ. Из тог разлога ћемо се држати потоњег сведочанства. Ево анализе информација које су тамо ускладиштене. Изабраћемо и таксативно пројектовати главне ставове из АЖ 37–40. Речи битне за анализу подвукли смо мањим словима (bold):

- (§1) „Отац Јустин [...] у јуну 1916. прелази у Енглеску, где га јеромонах Николај⁴ прихвати и смести у један од Оксфордских колеџа (живели су у **St Stephen's House** – у кући уступљеној српским студентима, којих је тада било више)“ (АЖ 37)
- (§2) „Овде (у Оксфорду БЛ) је он као ванколеџски студент прошао редовне студије теологије (осам семестара, од новембра 1916. до маја 1919.)...“ (АЖ 37)
- (§3) „... дајући редовно све испите...“ (АЖ 37)

¹ Јеромонах (сада Епископ ЗХП) + Атанасије, „Поговор“ у Преподобни отац Јустин, *Пућ Бојојознања*, Ћелије – Ваљево [н. д.], 230 = Преподобни отац Јустин, *Пућ Бојојознања*, Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, том 8, Београд 1999, 252 = скр. АП.

² То је збирка огледа, беседа, чланака и писама. Те радове су приредили ученици оца Јустина (јеромонаси Атанасије Јевтић и Амфилохије Радовић) како би српску културалну јавност упознали са духовним, теолошким и књижевним делом тог, да кажемо, пророка Логоса: деценијама конфинираног у манастиру Ћелије који уз оближњи Лелић представља својеврсно двостубно духовно средиште Србије. Појава те књиге коинцидира почетку препорода светоотачки интонираног православља у модерној Србији који је на свој начин заправо означила. Та српска теолошка и религијско-философска „ренесанса“ и даље даје плодове духовно-културног и црквено-друштвеног преображења – упркос негативним историјским околностима које су обележиле српски друштвено-политички и економски живот током протеклих деценија, нарочито у време 90тих.

³ Јеромонах Атанасије, „Животопис оца Јустина“, у Отац Јустин Поповић, *На Бојочовечанском џуџу*, Београд 1980, 5–96 = скр. АЖ.

⁴ Мисли се на епископа Николаја Велимировића који је тада био у српској мисији у Енглеској.

- (§4) „На крају свих ових студија он ипак **није добио диплому**, јер му није био прихваћен докторски рад који је у међувремену **израдио** из Достојевскога (‘Философија и религија Ф. М. Достојевскога’). А ево зашто“ (АЖ 37)
- (§5) „У том погледу он је у Достојевском нашао потврду свога личног доживљаја човека, како га доживљава источно Православље а како опет западно хришћанство. Зато је у последњем поглављу поменуте дисертације о Достојевском изнео оштру критику на западни хуманизам и антропоцентризам, особито онај у Римокатолицизму“ (АЖ 39)
- (§6) „Енглески **професори тражили су међутим да мења те своје ставове**, но Јустин не би био Јустин када би на то пристао, зато је напустио Оксфорд без дипломе“ (АЖ 39)
- (§7) „Почетком лета 1919. године враћа се Отац Јустин и ова оксфордска група⁵ богослова у своју отаџбину, сада већ слободну Југославију“ (АЖ 40).

2.2. Јустин Поповић: после Оксфорда Атина затим Сремски Карловци. У други скуп незаобилазно важних сведочанстава спадају писмено сведочанство Јустина Поповића, као и посредна сведочанства с тим у вези. И ту издвајамо два посебно значајна текста. Оба смо пронашли у професорском Архиву Православног богословског факултета Београдског универзитета (= ПБФ)⁶. У професорској фасцикли Бр. 49 односној на др Јустина Поповића (= Ј) међу 90 сачуваних⁷ листова (= Ј. л1-л90) најважнија су два документа. У њима отац Јустин лично сведочи о своме оксфордском школовању, укључујући „докторат“. Први документ је молба Деканату Православног богословског факултета у Београду коју потписује суплент Богословије Светог Саве јеромонах Јустин, и то 10.01.1925. године (= МЈ). У њој он моли да му Деканат одобри полагање дипломског испита, да му се притом заручунају претходне студије у Енглеској, како би могао да положи професорски испит који му је био неопходан услов за наставак научно-педагошке каријере⁸. Други документ је датован 26.11.1935. године (= ОДР). То је званични одговор Декана Православног богословског факултета (Бр.3029/1935) на захтев Ректората Београдског универзитета (Бр.13553/1935) у вези са појашњењем формално-правних аспеката

⁵ О њима више напред у тексту.

⁶ Захваљујемо се монаху Игнатију Марковићу који нам је ка том извору скренуо пажњу радом: исти, „Преподобни отац Јустин Поповића као професор Светосавске богословије“, у *Српска теологија ганас*, том. 2, Београд 2010, 678–688.

⁷ Узгред, нарочито не можемо да верујемо да је неко читајући те документе по њима – per abusum – подвлачио црвеном, плавом и обичном графитном оловком. А извесни истраживач је дописивао знакове питања тамо где се са нечим није слагао, или ускличнике где се са нечим слагао. Исти или неки други је на марговима плавом оловком дописивао „NB“. Збиља „nota bene“... Стекли смо утисак да су неки документи који би и даље морали бити депоновани у Ј – накнадно однети из Фасцикле бр.49 = Ј.

⁸ Иначе у поменутој Молби Деканату ПБФ од 10.01.1925. (МЈ) отац Јустин (в. Ј. л2) пишући зеленим мастилом наводи шта прилаже у поднеску: „Уз молбу прилажем потребна документа...“ па под редним бројем два записује: „2) Сведочанство са Оксфордског Универзитета“ — али, тог сведочанства као таквог у поднеску *нема*. Оно је присутно тек посредно преко записа из Молбе Декана Ј. Мирковића Ректорату БУ, како смо већ констатовали. Једна могућност је да је то сâм отац Јустин понео за собом, рецимо 1952. године, преко посредника. Наиме, у Ј. л90 професорске фасцикле бр. 49 последњи документ гласи: „Овлашћење Овим овлашћујем Душана Б. Јовичића, службеника Научне књиге да може из архиве Теолошког факултета уместо мене примити моја документа о службовању. 28. септ. 1952. г. Београд Архимандрит Др Јустин Поповић проф. Универзитета“. Шта је то подразумевало и шта је стварно однето – не знамо.

школовања и одговарајућих квалификација Јустина Поповића, а поводом избора оца Јустина за доцента на Катедри за Упоредно богословље ПБФ (претходно потврђеног указом министра просвете И. Шуменковића 12.11.1934 [Бр.40425]). Ево анализе информација из та два документа. Изабраћемо и таксативно пројектовати главне ставове из МЈ односно из ОДР (настављајући нумерацију започету у одељку 2.1. ради лакшег компаративног разматрања које следи).

У Молби (МЈ = Ј. л2) писаној својеручно црним мастилом Јустин Поповић поред осталог тврди:

(§8) „На Богословском факултету Оксфордског Универзитета **прошао сам сав курс студија** као и моје колеге г. Иринеј Ђорђевић, Јован Стојановић и Павле Јевтић, [...]“

(§9) „... само **нисам добио степен В. Litt.**, пошто ми је **одбијена дисертација** ‘Философија и религија Ф. М. Достојевскога’, [...]“

(§10) „... коју сам штампао у ‘Хришћанском Животу’ и издао као засебну књигу“⁹.

(§11) „Дисертација је била одбијена **због критике на католицизам**, која је изречена у глави: Тајна Европе и Русије“.

(§12) „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“.

У одговору Ректорату БУ (ОДР = Ј. л50) Декан ПБФ **Лазар Мирковић** *inter alia* наводи и потврђује следеће: „На тражење Ректората Бр.13553/1935 част ми је доставити следећи одговор: Школовање г. Поповића Др. Јустина, доцента Универзитета на Православном богословском факултету према документима уз службенички лист текло је овако: [...]“

(§13) „2/ШКОЛОВАЊЕ У ЕНГЛЕСКОЈ, на оксфордском универзитету. У сведочанству **Др. Р. Поупа**, управника студената на оксфордском универзитету, читамо: ‘Издајем сведочанство да се Јустин Поповић уписао као **ванколецки студент** 2. новембра 1916. године и студирао осам семестара: од св. михајловског семестра 1916, затим семестри 1917 до Ускршњег семестра 1918 године. Уз то провео је још три семестра на Универзитету’¹⁰. /Из сведочанства ванколецких студената, 19-ог маја 1919, Оксфорд, оверен препис Министарства просвете“.

Пре него што наставимо одмах ћемо објаснити још две ствари. Др **Ричард Поуп** (Richard William Pope 1849–1923) је био Управник (Censor) Делегације ванколецких студената¹¹ од 1887. до 1919. године. Како видимо, њему је мандат истекао исте године у којој отац Јустин напушта Оксфорд за Србију. Такође ваља појаснити да је та Делегација (Delegacy of Non-Collegiate Students) основана 1868. г. како би се

⁹ То је публиковао током 1923. односно 1924. године.

¹⁰ Универзитет у Оксфорду и данас дели наставу академске године на *три* семестра: 1. Светомихајловски семестар (именован по празнику Архангела Михајла [Michaelmas term]) који траје од септембра до краја децембра, 2. Хилари семестар (именован по Иларији Поатјешкој [St Hilary of Poitiers] који траје од јануара до марта и 3. Светотројични семестар (именован по празнику Светотројичне недеље [Trinity term] који траје од средине априла до краја јуна, у периоду од осам недеља по празнику васкрсења).

¹¹ Како сведоче Michael George Brock, Mark Charles Curthoys, у делу *The History of the University of Oxford: Volume VII: The Nineteenth Century*, Part 2, Oxford University Press 1997, 206 = скр. НОХ.

у Оксфорду омогућио боравак и другим студентима, осим оних који су били редовни а притом материјално изврсно ситуирани¹². — Наставимо. То нису једина два места (наиме ЈМ и ОДР) где се директно и индиректно говори о оксфордском периоду. У другим документима – листовима професорске фасцикле налазе се различите варијацијске референце на Оксфорд Јустинове младости. Да наведемо пример. У „Изводу из Службеног листа протосинђела Др Јустина Поповића, проф. Богословије (Рубрика XII. Општа школска и нарочита стручна спрема [сведоцба, односно уверење којим се то утврђује])“, заведеном у Битољској богословији Бр.3142/11-XII-1933.г., отац Јустин потврђује: „Студирао сам на Богословском факултету у Оксфорду од нов. 1916 до маја 1919 (Сведочанство од 19/V/1919) [...]“ (Ј. л24).

2.3. Oxford revisited: од Делегације изванколецских студената до Бодлијанске библиотеке: од Ричарда Поупа до Ричарда Овендена и Сајмона Бејлија. Дуго смо чекали повољну прилику која ће омогућити да разјаснимо имена, околности и евентуално повратимо неке документе из Енглеске који би утврдили коначну истину око докторске дисертације монаха Јустина Поповића. Та прилика указала се крајем августа односно почетком септембра прошле године (31.08–07.09.2010). Тада смо у својству представника Српске патријаршије учествовали у раду званичне Међународне Комисије за англиканско-православни теолошки дијалог (ИСАОТД). Скуп је одржан у Крајст черчу (Christ Church, 1524): у Оксфордском колеџу који интегрише истоимени саборни храм. Пре тог пута, приликом боравка Актива за научни подмладак ПБФ у Грачаници (ради прилагања хуманитарне помоћи), вративши се у манастир са литургије у Бабином мосту, 24.04.2010. г. разговарали смо са епископом **Атанасијем Јевтићем**. У то време он је том епархијом администрирао. Владика је подржао нашу намеру да у Оксфорду пронађемо све што може помоћи расветљавању околности око студија оца Јустина почетком прошлог века у Оксфорду: граду који и данас штити света мати Фридесвида (St Frideswide око 650–735) – месту о којем писац дела *De profundis*, Оскар Вајлд (O. Wilde 1854–1900), четвртину века пре доласка Јустина у њега, казује да је „... мати слаткоће и светла“¹³. Приликом вечере у Великом холу (Great Hall)¹⁴ Крајст черча¹⁵ упитали смо митрополита диоклијског Цариградске патријаршије **Калистоса**

¹² Ти *групи* студенти разликовали су од редовних највише по две ствари. Прво, они су били старији од студената који су у колецима редовно студирали. Како управо поменути Поуп рефереше Регистратору: „... од 190 студената обитавајућих у том статусу током светотројичног семестра 1909. године 68 имају више од 25 година старости, а 13 њих су ожењени“. Друго, за разлику од на Оксфорду преовладавајућих студената истраживача, ванколецски студенти при поменутој Делегацији били су састављени „... од директора школа који су студирали како би приобрили оксфордску диплому, или од људи који су стицали дипломе ради рукоположења касније у животу“. У ту категорију уклопљени су 22годишњи Јустин Поповић, као и остали оксфордски Срби, в. НОХ 206.

¹³ Oscar Wilde, „Henry the Fourth at Oxford“, *Dramatic Review*, 23 May 1885.

¹⁴ Поред осталог, у том Великом холу краљ Чарлс I (Charles the First 1600–1649) у 17. веку држао је седнице парламента током кромвеловских грађанских ратова (1642–1646).

¹⁵ У Крајст черчу студирао је енглески филозоф Џон Лок (John Locke 1632–1704), писац *Огледа о људском разуму* (1689), а математику је предавао писац *Алисе у земљи чуда*, свештеник Луис Керол (Lewis Carroll 1832–1898), да наведемо тек две од многих славних личности везаних за тај оксфордски колеџ. А у саборном храму Оксфорда, по којем се истоимни колеџ назива Крајст черч (Christ Church), сахрањен је писац *Начела људског сазнања* (1710), односно *Три дијалога између Хиласа и Филонуса* (1713): ирски филозоф епископ Џорџ Баркли (George Berkeley 1685–1753), и то у наосу храма.

Вера (Kallistos Ware) може ли нам он помоћи да дођемо до официјелних документа о боравку оца Јустина у Оксфорду. Он је тог 6. септембра нама казао: „Распитао бих се прво у Дому Светог Стефана (St Stephen’s House) а потом у Бодлијанској библиотеци ([Bodleian library, 1602¹⁶])“, коју смо тада и посетили, али у својству члана ИСАОТД. За време боравка у Оксфорду замолили смо часног свештеника **Џонатана Гудола** (Jonathan Goodall), капелана и главног екуменског службеника Архиепископа кентербериског, да нам у томе помогне у оперативном смислу. Он је то и учинио, па нам је у више махова слао резултате свог истраживања. Три су документа који смо захваљујући томе добили. Први представља извештај о боравку оца Јустина у Оксфорду. Тај извештај је Гудолу проследио **Ричард Овенден** (Richard Ovenden), чувар специјалних збирки Бодлијанске библиотеке и помоћни директор те Библиотеке. Други документ јесте извештај **Сајмона Бејлија** (Simon Vaily), чувара архива Оксфордског универзитета при Бодлијанској библиотеци, који је он 02.08.2011. упутио Гудолу као одговор на низ наших конкретних упита које је Гудол 29.07.2011. проследио Бејлију. Трећи документ је лично сведочанство свештеника др **Џона Бинса** (John Binns) упућено 13.05.2011. Гудолу (који је и то сведочанство нама проследио), и то као одзив на наш подстрек. Џон Бинс је садашњи настојатељ храма Велике Свете Марије (Great St Mary’s). Тај храм је заправо главни универзитетски храм Кембрица, са посебном капеланском службом за наставнике тог Универзитета (блиско повезан са капеланском службом Дома Светог Архангела Михајла [Michaelhouse Chaplaincy]). Свештеник Бинс је почасни настојатељ и храма Ели у Кембрицу (Ely Cathedral). Наставимо: тим поводом Џонатана Гудола на оца Џона Бинса упутио је лично Архиепископ кентербериски **Роуен Вилијамс** ([Rowan Williams] којег смо такође срели у Оксфорду, током нашег боравка у септембру 2010¹⁷). Што се сведочења Бинса тиче, ваља истаћи да је он научник који добро познаје духовну, аскетолошку и еклисиолошку историју православља, а посебно руску православну теологију и религијску философију, као и историјат православља у В. Британији¹⁸.

2.3.1. Један енглески одраз српског предања о „докторату“ оца Јустина. Предочимо поменуто сведочанство високочасног оца **Џона Бинса**. У писму Џонатану Гудолу он износи аутентично сећање на сусрет са архимандритом Јустином Поповићем до којег је дошло пре 37 година. То сведочанство, држимо, јесте индикативно као израз вероватно општег става англиканских високодостојника о српском духовнику, оцу Јустину. Ево шта казује Бинс 13.05.2011. То је одговор на упит Гудола о оксфордском периоду оца Јустина:

¹⁶ То је једна од најминималнијих библиотека на свету. Основао ју је енглески научник Сер Томас Бодли (Sir Thomas Bodley 1545–1613).

¹⁷ Роуен Вилијамс је имао прилике да се бави српско-англиканским односима током и после I Светског рата. О томе сведочи његов предговор књизи која тематизује пријатељство епископа Бела и епископа Николаја Велимировића, в. Muriel Heppell, *George Bell and Nikolai Velimirović. A Story of a Friendship* (предговор: Rowan Williams, Bishop of Wales), Lazarica Press, Birmingham 2001.

¹⁸ Поред осталог, високочасни отац др Џон Бинс је истакнут покровитељ дијалога православних и англиканаца. То се рецимо види у чињеници да је он патрон Библијског теолошког института Светог Андреја (St. Andrew’s Biblical Theological Institute) уз друге личности: на пример уз митрополита Калистоса Вера. Посебан циљ тог института јесте промоција међуконфесионалног дијалога, нарочито у Русији.

„Имао сам привилегију да проведем упамтљив викенд са оцем Јустином када сам боравио на Православном факултету у Београду далеке 1974. године. У то време он је био готово дословно у кућном притвору, конфиниран у своме манастиру услед отворено смелих ставова о комунистичком режиму, а мене је као водич дуж забачене ускоходице до манастира Ћелије спровео један колега студент (fellow student) како бисмо избегли чувара на главној улици. Попут многих традиционалних православаца (traditional Orthodox) он је комбиновао дубоку сумњу – и непријатељственост (hostility) – према западном хришћанству са огромном личном топлином и гостољубивошћу према хришћанима Запада. Он је своје истраживање започео у Санкт Петербургу али је прешао у Оксфорд услед руске револуције. Његова тема била је религија Достојевског, а у своје бришуће критике (sweeping criticisms) укључио је протестантизам и римско католициштво. Њега су саветовали да то умери (to tone this down), што је он одбио да учини, напустивши Оксфорд без дипломе (without receiving a degree). Међутим, теза (the thesis) је касније објављена као *Философија и религија Ф. М. Достојевског*, 1924. године. Добро је да смо се подсетили те велике фигуре српског хришћанства – штавише: хришћанства уопште“¹⁹.

Проследивши наша допунска питања²⁰ Бинсу, Гудол је од њега добио још један одговор у којем отац Џон каже да не зна ништа више од онога што су му *gru-iti* о томе казивали („Dear Jonathan, The Oxford episode was certainly part of his story, which I recall hearing from *others** who knew him. But I don't know more than that“). Утолико се враћамо на почетак. Али, ми се ипак не вртимо у кругу. Тако је врлином истрајавања у аналитичко-херменеутичким кружењима истраживања. Треба знати да је Џон Бинс 2002. г. написао књигу *Увод у православне хришћанске Цркве*, у којој разматра и Српску православну цркву (СПЦ)²¹. У предговору тој књизи он се захваљује и личностима из СПЦ које су му помогле приликом његовог студијског боравка 70тих, као и приликом скорашњих а обновљених истраживања која су довела до првог издања поменуте књиге. У том предговору остављен је кључић који, изгледа, отвара одговор макар на један од неизбежних упита Бинсу: „А ко је тај ‘колега студент’ (fellow student) који је био ‘водич дуж забачене ускоходице до манастира Ћелије’“? Наиме, у предговору Бинс се захваљује и „... оцу **Радомиру Булатовићу**, моме колеги студенту (fellow student) од пре много година уназад...“²².

¹⁹ Електронско писмо Бинса Гудолу (13.05.2011).

²⁰ Гудол је те упите Бинсу овако формулисао: 1. „Да ли сте то о Оксфорду и одбацивању тезе о Достојевском добили из прве руке? Ако да, молим вас више детљања?“; 2. „Ко је био ментор?“; 3. „Да ли сте икад видели било какве документе – примарне или секундарне – који би посведочили о карактеру тог дебакла?“; 4. „Имате ли било какав коментар на доленаведени цитат?“ [то се односи на наш налаз у вези са молбом оца Јустина Деканату ПБФ датованом 10.01.1925 (где отац Јустин описује околности и догађаје у Оксфорду, в. Ј. л2)]; 5. „Било какве информације о његовом боравку у Оксфорду добродошле су“...

²¹ Изузимајући екстремно негативне ставове према Србима и Српској православној цркви (каких је било током ратова у эксСФРЈугославији, односно током НАТО интервенције у СР Југославији [назване „Милосрдни Анђео“ sic]), можемо утврдити да Бинс представља резервисано-критичан али умеренији став англиканских и уопште енглеских интелектуалаца о српском националном питању, идентитету и понашању – а с обзиром на дешавања крајем 90тих година прошлог века. Па ипак, не можемо се отети утиску да Бинс повремено прелази праг редуктивног „балканистичког“ дискурса западњака о Србима. Видети: John Binns, *An Introduction to the Christian Orthodox Churches*, Cambridge University Press, Cambridge (12002) 2003, x = скр. ОС.

²² Бинс се захваљује и следећим личностима СПЦ: ђепископу Стефану (Боци) Жичком, монасима манастира каона, ђеопилу Станимировићу и Милутину Кнежевићу, оцу Владимиру Вукашиновићу, јеромонаху Јерониму Мочевићу и Александру Поповићу (ОС х).

Да отац Радомир јесте тај водич наш је хипотетчки али плаузибилан закључак, до даљњег. И наравно, у својој књизи отац Џон Бинс помиње оца Јустина, као и оксфордску епизоду младог српског монаха. О оксфордском случају он не даје ништа ново (па је писмо Гудолу исцрпније по том питању). Што се личности оца Јустина тиче, он у књизи понавља свој став о неповерљивости српског теолога према западном хришћанству (ОС 93). Али отац Џон даје и следећи суд о оцу Јустну. Он ту на нов начин исказује свој респект:

„Јустин Поповић је почео као наставник. Али његов главни допринос био је у својству духовног оца (spiritual father), писца житија светих и сведока против власти“ (ОС 94).

*

Погледајмо извештај Ричарда Овендена, затим извештај Сајмона Бејлија. Главне ставове тих извештаја распоредићемо таксативно. У писму Гудолу, **Овенден** између осталог тврди: „... све до чега сам могао доћи у вези са о. Поповићем јесте следеће...

(§14) „... Јустин Поповић [Justin **Popovitch** (sic)] уписан је као **ванколецски студент** [non-collegiate student], и то 2. новембра 1916. Ми поседујемо образац који је тада попунио у којем тврди да је он бти син Спиридона Поповића, сељака из Врања [Vragne], Србија, и да је рођен 25. марта 1894. у Врању. Образовање је претходно стекао на богословској семинарији Светог Саве, Београд“. Овенден затим наставља:

(§15) „**Поповић није положио било какве универзитетске испите** [Popovitch did not pass any University examinations] и ми **немамо ништа што би могло објаснити шта је овде у академском смислу радио** [we have nothing that explains what he was doing here academically]“.

(§16) „Повратни извештаји које је Делегацији стамбених домова упутила Делегација изванколецских студената бележи да је он обитавао у Дому Светог Стефана од светомихајловског семестра 1916. до светомихајловског семестра 1918²³. [The returns made to the Delegacy of Lodging Houses by the Delegacy of Non-Collegiate Students record that he resided at St Stephen's House from Michaelmas term 1916 to Michaelmas term 1918]“. „Схватам да је то прилично штуро“, наставља Овенден, „али се ипак надам да је корисно“²⁴.

Потом смо Џонатану Гудолу упутили нове упите. Притом је Гудол наше упите унеколико преформулисао, објаснивши **Сајмону Бејлију** да су „... неки од њих практички а други напросто желе да на светло дана изнесу оксфордску праксу током периода Првог Светског рата“. Наша питања гласила су овако:

(1) Да ли је Поповић положио било које испите? Претходно нам је речено да није (од стране Овендена БЛ). Међутим, да ли уопште треба очекивати да било какви испити буду повезани са тезом на нивоу BLitt из тог периода, и да ли је он њих положио?

²³ То је највероватније блиско повезано са извештајем управника Ричарда Поупа датованог 19.05.1919. г.

²⁴ Електронско писмо Овендена Гудолу (09.05.2011).

(2) Да ли бих био у праву да сматрам: да су BLitt и BPhil током периода 1913–1919 [in the teens of the last century] били више студије / факултети [higher faculties] којима се може приступити само после студија из основних слободних уметности на преддипломском нивоу [only enter after the basic liberal arts undergraduate study]?: да су тек после тог периода оне укинуте [discontinued] и преименоване у мастер дипломе [Masters degrees], будући да је у модерном периоду недостатак специфичне разлике између доктора и мастера дошао под критику из других земаља?: и да оне нису једнакоравне оксфордским докторатима (ни тада ни сада)? Када је диплома DPhil уведена у Оксфорду као чисто научно-истраживачка диплома, различита од дипломе DD?²⁵ То ће рећи, Поповић је примљен на први степен последипломских студија који је њега могао одвести даље – ка дипломи мастера/доктора, и то без полагања испита, под условом да је процењено да је његов рад на BLitt нивоу адекватан?

(3) Да ли Бодлијанска библиотека поседује енглеску верзију тезе оца Јустина коју је Одбор Теолошког факултета у Оксфорду одбацио, пошто је примио негативан извештај од испитивача из Комисије²⁶ за преглед докторског рада (after the negative report given by WH Frere and Nevill Forbes?) Ако да, да ли је могуће да дођемо до копије те тезе?

(4) Ко су били чланови тог Одбора из 1919. године? Сазнали²⁷ смо да је у том периоду оксфордски региус професор богословља [regius professor of divinity] др **Артур Хедлам** (Dr Arthur Headlam) постављен за главног општег надгледатеља српских студената, наиме за особу одговорну за управљање њиховим студијама и академским радом. Такође изгледа да су сви они одседали у Дому Светог Стефана [St Stephen's House] (који се у то време још увек налазио у кући насрам паба Кингс Армс (Kings Arms), а где се данас налази нова зграда управо Бодлијанске библиотеке) пре него што је тај Дом премештен на друго место, и то убрзо по одласку српских студената у Норам гарденс (Norham Gardens) у Лондону. Да ли су запослени чланови Дома Светог Стефана (St Stephen's staff) били чланови Теолошког факултета?

(5) Током својих оксфордских дана отац Јустин је студирао са још три пријатеља које посебно помиње. То су Иринеј Ђорђевић [Iriney Georgevitch = Irinej Djordjevic], Павле Јевтић [Paul Yevtich = Pavle Jevtic] и Јован Стојановић [John Stojanovitch = Jovan Stojanovic]. Први од поменутих студената, Иринеј Ђорђевић, стекао је докторску титулу у Атини 1921. године. Друга двојица су исту титулу стекли у Енглеској: Paul Yevtic, *The Conception of Karma and Reincarnation in Hindu Religion and Philosophy*, University of London, 1926 (= Pavle Jevtic, *Karma and Reincarnation in Hindu Religion and Philosophy*, Lucacz, London 1927), односно: John Stojanovitch, *The Religious Philosophy of Vladimir Soloviev*. За Стојановића знамо да је своју титулу заслужио у Оксфорду – ништа друго се о томе не зна, за сада.

²⁵ BLitt = Baccalaureus Litterarum (Bachelor of Letters); BPhil = Baccalaureus Philosophiae (Bachelor of Philosophy); DPhil = Doctor Philosophiae (Doctor of Philosophy); DD = Divinitatis Doctor (Doctor of Divinity).

²⁶ О начину на који смо дошли до тог податка – наиме до имена тих личности, као и о извору, видети напред у ономе што непосредно следи.

²⁷ О начину на који смо открили тај податак, као и извору, видети напред у тексту.

Да ли та теза постоји негде у Оксфорду? Постоје ли икакви подаци о тој тези (за коју знамо да је имала 222 странице)?

И још нешто. У међувремену је господин Бејли открио званични *извештај* Комисије која је оцењивала докторску дисертацију Поповића, као и имена чланова те двочлане Комисије. То су професори **Фрер** и **Форбс** (Frere and Forbes report). Ето тих имена, најзад, после 92 године. Стога смо поставили следеће питање, од носно молбу:

(6) Пошто извештај чланова докторске Комисије Фрера и Форбса [Frere and Forbes report] јесте део огромног тома који услед обима није употребљив ради прављења фотокопија, да ли је могуће да неко фотографише одговарајућу страницу, то јест одговарајући локус: можемо ли добити скенирану верзије те фотографије?

*

У одговору на наша питања упућена преко Гудола, пратећи наше редне бројеве упита, **Сајмон Бејли** тврди:

§17 (1/1) „Немамо запис да је Поповић положио било какве испите. Тада **није постојао захтев да се BLitt студенти испитују** [no requirement for examination] – **осим у случају одбране њихове дисертације** [apart from that of their dissertation]“.

§18 (2/2) „Дипломе [degrees] **BLitt** и **BSc**,²⁸ **обе као истраживачке** дипломе, уведене су 1895. године а диплома **DPhil** 1917. године; диплома **BPhil** није уведена све до 1940тих. Дипломе **DLitt** and **DSc**²⁹ уведене су током 1900: потоње су се и још увек се додељују на основу публикованих радова. **Дипломе BLitt, BSc и BPhil касније су преименоване у MLitt*, MSc и MPhil** око 1980 услед забуне изван Оксфорда у вези са тиме шта тачно значе (премда, необично, диплома **BPhil** из философије још увек задржава ту ознаку). Није правилно казати да је **BLitt** била виши факултет [a higher faculty]: **BLitt је била виша диплома на Факултету Уметности**³⁰ [a higher degree in the Faculty of Arts]. Обе дипломе, и **BLitt** и **BSc**, су предвиђене за оне који су већ стекли предфакултетску диплому [undergraduate degree] (не нужно у Оксфорду), премда су **разматране и неконвенционалне квалификације**, и то на основу степена заслуга [considered on their merits]. Израз „виши факултети“ [higher faculties] овде означава факултете, средњовековног порекла, и то: теолошки, правни и медицински, у којима су се, у сваком понаособ, додељивале дипломе бакалауреат и докторат [Bachelor

²⁸ BSc = Baccalaureus Scientiae (Bachelor of Science).

²⁹ DSc = Scientiae Doctor (Doctor of Science).

³⁰ Овде се реч „уметности“ користи у ширем – средњовековном – смислу liberalia studia: студија достојних слободног човека. Утолико она не означава данашње подручје уметности у ужем смислу (нпр. сликарство, музика и др) премда га укључује. Тачније, она означава везу са седам слободних уметности средњовековља (septem artes liberales). Средњовековни универзитети на латинском Западу држали су се следеће поделе: (а) Trivium: 1. граматика, 2. дијалектика (логика), 3. реторика = науке језика (artes sermocinales) и (б) Quadrivium: 4. аритметика, 5. геометрија, 6. музика и 7. астрономија (задуго називана астрологијом) = математичко-физичке науке (artes reales, artes physicae). Циљ тих студија, надograђује *Католичка енциклопедија* (*The Catholic Encyclopedia*): „... није да припреме студента да заради за живот него да постане кадар да се бави науком у најчистијем смислу речи, наиме: комбинацијом философије и теологије која је позната под именом схоластика. [...] Седам слободних уметности су тако чланови система студија који обухвата језичке гране као ниже, математичке гране као средње и науку у правом смислу речи као највиши и завршни ступањ“.

и Doctor]. Те дипломе – изузев можда дипломе DM³¹ – нису нити су биле „истраживачке“ дипломе у смислу у којем то јесте диплома DPhil. Није постојала обавеза [provision] за аутоматски напредак са ступња диплома BLitt и BSc на ступањ диплома DLitt и DSc. Према томе, **Поповић је примљен на први ступањ последипломских студија, али, то није имплицирало напредак ка дипломи DLitt**³². Реч „факултет“, као и неки други технички термини у Оксфорду, може да изазову забуну. Али начин на који се она овде употребљава означава део структуре диплома Оксфордског универзитета“.

§19 (3/3) „Не. У то време није постојао захтев да се у Бодлијанској библиотеци депонују успешно одбрањене BLitt тезе а неуспешно брањене никад нису депоноване.

§20 (4/4) „Послаћу вам фотокопију списка³³ чланова Одбора из издања Календара Оксфордског универзитета за 1919. годину. Превише је имена да би се то написало“.

§21 (5/5) „**Јован Стојановић (John Stoyanovitch)** (а то име налазимо разнолико спеловано) уписан је као изван-колеџски студент 2. новембра 1916.³⁴ и примљен је у својству BLitt студента 4. јануара 1917; његов ментор [supervisor] био је Господин **КЧЦ Веб**³⁵ са Магдален колеџа³⁶ [Mr CCJ Webb]. Диплома Blitt је њему додељена 15. фебруара 1919. Према обавештењу објављеном у *Оксфордској универзитетској гизети* [Oxford University Gazette] 26. марта 1919, стр. 358, његови испитивачи [examiners] били су **Лејтон Пулан**³⁷ [Leighton Pullan], фелоу са Колеџа Светог Јована у Оксфорду [Fellow of St John's College] и **Волтер Фрер**³⁸ [Walter H. Frere] са Колеџа Свете Тројице у Кембриџу [Trinity College], а наслов

³¹ DM = Doctor Medicinae (Doctor of Medicine).

³² DLitt = Doctor Litterarum или Litterarum doctor (Doctor of Letters).

³³ Имена професора са тог списка дајемо у оном што следи; тј. в. у Прилогу 1.

³⁴ Дакле: Поповић и Стојановић уписани су *истио* дана у Дом Светог Стефана у Оксфорду.

³⁵ Мисли се на **Клемент Чарлс Џулјана Веба** (Clement Charles Julian Webb 1865–1954). Веб је био у своје време познати теолог, философ и историчар. А позиција коју је у философском смислу бранио, уз утицај Кука Вилсона (James Cook Wilson), назива се персоналистички идеализам као врста реализма у којем се стварност духа показује као не мање солидна и ефективна од других врста стварности, нпр. материје. Најпознатија дела Веба јесу његова публикована Гифордска предавања (Gifford Lectures): исти, *God and Personality* (1919) и исти, *Divine Personality and Human Life* (1920). У тим делима он брани идеју и искуство персоналности божанског како би је истакао апсолутном идеализму где се стварност личности гуши или депласира дискурсом надличног апсолута. Осим у Магдален колеџу, Веб је постављен и за професора религије у Оријел колеџу, такође у Оксфорду. У Магдален колеџу радио је у звању „фелоуа“ (fellow). У Оксфорду звање фелоу = сарадник приписује се *иушорима* који предају мањим групама студената, и плаћени су за то (у другим колеџима односно Универзитетима звање фелоу има другачије значење и другачији скуп права и обавеза томе се приписује).

³⁶ Магдален колеџ је један од познатијих оксфордских колеџа. Основао га је Вилијам Вајнфлет (William Waynflete) 1458. Међу истакнутим успесима тог колеџа јесу имена деветорице добитника нобелове награде.

³⁷ Часни отац др **Лејтон Пулан** (Leighton Pullan 1865–1940) је био предавач и тотор на Сејнт Џон Баптист колеџу (Fellow and Tutor of St. John Baptist's College) у Оксфорду. Написао је следећа дела, да издвојимо неколико: исти, *The History of Early Christianity*, Service and Paton, 1898; исти, *Early Christian Doctrine*, Rivingtons, London 1898; исти, *The Books of the New Testament*, Rivingtons, London 1912; исти, *A Guide to the Holy Liturgy of St. John Chrysostom*, SPCK, London 1921; исти, *Religion Since The Reformation*, Clarendon Press, Oxford 1924.

³⁸ О њему ће бити више речи у оном што непосредно следи.

његове дисертације гласио је ‘Религијска философија Владимира Соловјева’ [Vladimir Solovieff’s Religious Philosophy]. Кратак извештај испитивача, сачуван у архивама Одбора Теолошког факултета (FA 4/19/2/2, p14) констатује следеће:

‘Дисертација показује веома исцрпно истраживање, уз јасно и дубоко поимање веома тешког и непознатог предмета [unfamiliar subject]. Током јавног испитивања Г. Стојановић [Mr Stojanović] је испољио велику будност ума [great alertness of mind], и скоро по свакој ставци задовољио тест строга унакрсног испитивања’³⁹.

Није изгледно да се копија те дисертације чува било где у Оксфорду будући да нема захтева да се она депонује. Проверио сам да ли постоји копија у Бодлијанској библиотеци⁴⁰.

„§22 (6/6) Гледаћу да позајим одговарајући фотоапарат и начиним форографију; то ће вероватно узети неколико дана. То ће бити много бржи поступак и једноставнији притом, него да пролазим кроз одељење Фото сервиса Библиотеке [Library’s Imaging Services]. Да ли желите да такође направим снимак извештаја о Стојановићу??“

*

На основу увида у фотографисану страницу извештаја Комисије за оцену дисертације Јустина Поповића дајемо следећи превод⁴¹ тог – недатованог⁴² – извештаја (који се чува у архивама Одбора Теолошког факултета у Оксфорду = FA 4/19/2/2, p22 [дифолтна рубрика извештаја дата је без курзива, штампаним словима, а рукопис испитивача, исписан црним мастилом, дајемо курзивом):

§23 „ИЗВЕШТАЈ ИСПИТИВАЧА *Јустина Поповића*, изванколејског *студенца* кандидата за диплому BACHELOR of Letters Одбору Факултета *Теологије*

Ми, испитивачи које је поставио Одбор факултета *Теологије*, пажљиво смо размотрили дисертацију Г. Јустина Поповића, о *Релији Досјојевској*

и јавно смо га испитили у вези са темом његове дисертације, и у стварима релевантним за ствари његове специјалне *студије*.

³⁹ У наставку иду следеће реченице: ‘Ми стога молимо да известимо Одбор да рад који је извршио Г. *Јован Стојановић*, и каквим је утеловљен у дисертацији, и каквим је тестиран током јавног Испитивања, јесте на високом нивоу стандарда *Л. Пулан, ВХФер*’. Оригинал текста тог извештаја дајемо у Прилогу 3.

⁴⁰ У заоставштини Душана Стојановића налази се енглеска верзија његове оксфордске дисертације, и то на 222 стр. као и српска верзија истог рада = *Религиозна философија Владимира Салавјева. Уз опрез до дефинитивне потврде, тако закључујемо према: Радомир Ђорђевић, „Философска делатност др Душана Стојановића (1895–1949)“*, у исти, *Човек, вредности и историја: изабрани списи из истраживачке и српске философије*, Институт за философију Филозофског факултета БУ, Београд 2006, 331. Професор Ђорђевић нам је казао да је лично стекао увид у тај спис, и то преко Ивана Стојановића, сина покојног Душана Стојановића, иначе лекара.

⁴¹ Оригинал текста тог извештаја дајемо у Прилогу 2.

⁴² Сачињен највероватније крајем 1918. односно почетком 1919. године. Ако се зна да је у Поповић Дому Светог Стефана обитавао до светомихајловског семестра 1918. г. (октобар-децембар) и ако се зна да су извештаји комисија, његове и Стојановића, објављени у *Оксфордској универзитетској гезети* за 1919. г., у марту.

И нашли смо да та њеза представља веома дејално и елоквентно излагање религијских уверења Достоејевској, са којима се, како изгледа, кандидат и појасно идентификује [wholly identifies himself] [.] Она је израђена са великом брижљивошћу и са мношћу мукошћиној рада, али њој скоро сасвим недостигаје [almost totally lacking] било каква озбиљна критика [criticism], и не успева да понуди било какво уважавање [fails to offer any appreciation of] вишћалне везе између гледанић Достоејевској и његових пророшћива са недавним догађајима из историје Русије и Православља.

Ми стога молимо да известимо Одбор да рад који је извршио

Г. Јустин Поповић, и каквим је утеловљен у дисертацији, и каквим је тестиран током јавног Испитивања, није на довољно високом нивоу стандарда како би заслужио сведочанство с обзиром на своје садашње стање

Испитивачи

ВХФрер

Невил Форбс

II.

Упоредним анализама извештаја Атанасија Јевтића, Јустина Поповића, Ричарда Поупа, односно Ричарда Овендена и Сајмона Бејлија могуће је донети више закључака односних на дисертацију оца Јустина. Шта можемо закључити посматрајући 92годишњи лук горенаведених докумената: лук растегнут од извештаја из 1919. године до ових из 2011. године? Који је најрасудљивији начин да се одговори на питање: *Постоји ли оксфордски докторат Јустина Поповића?* На основу свега што нам је у наведеној мери доступно, одговор дајемо како следи.

А. У *формално-правном* смислу може се говорити о оксфордској *постдипломској* дипломи, односно о пријављеној дисертацији Јустина Поповића: међутим, „докторски“ статус те врсте дипломе је у одређеној мери амбивалентан по себи па се о докторату може говорити – али у *условном* смислу.

Б. У *реално-ситуационом* смислу неопходно је *шумачић* контекст тог догађаја како би се правилно оцениле импликације одбијања дисертације Јустина Поповића од стране Комисије.

Образложење за А. У *формално-правном* смислу може се говорити о оксфордској *постдипломској* диплом = дисертацији Јустина Поповића. Разлози у прилог таквог закључка јесу следећи.

А.1. „Да“ – **безусловно**. Тачно је да је Поповић као ванколеџски студент примљен на *постдипломске* студије за диплому BLitt (§14; §18). Тачно је да полагање испита није био нужан нити прописан услов приступања одбрани дисертације (§17). Тачно је да је његов рад квалификован као „дисертација“ (§23) и да је брањен јавно пред два члана Комисије Одбора Теолошког факултета: пред Фрером и Форбсом (§23). Ако је Душан Стојановић имао ментора (supervisor) – и то Господина КЧЦ Веба – за претпоставити је да је то био случај и са Поповићем⁴³. Стога није тачан исказ Јевтића да је Поповић редовно полагао све *испитије* (§3) јер ових није као таквих било⁴⁴. Али јесте тачан исказ Поповића да је прошао сав *курс* сту-

⁴³ За сада не можемо са сигурношћу да утврдимо име те личности.

⁴⁴ Разуме се: Јевтићу ти подаци нису били доступни у време када је писао.

дија (§8) које нису исто што и испити. Дакле, постоји последипломска дисертација Јустина Поповића из Оксфорда у формално-правном смислу. О њој се као о таквој може легално и легитимно говорити.

А.2. „Да“ – условно. Међутим, мора се додати једно „у условном смислу“. Шта тиме желимо да назначимо?

Прво, Поповић у Оксфорду није прошао основни курс академских студија В. А. = *Baccalaureus artium* (јер му је, како изгледа да произлази, степен свршеног богослова узет као еквивалентан В. А. што у објективном смислу није и не може бити еквивалентно са базичном универзитетском дипломом *факултетица*).

Друго, „дисертација“ на последипломском нивоу студија није аутоматски и нужно еквивалентна *докторском* ступњу. Диплома BLitt у *сирој* смислу гледано јесте ступањ испод докторске дипломе нивоа DLitt = *Doctor Litterarum*. Она није исто што и тај докторат. Само постојање степена DLitt то назначује. У ствари, потоњи степен је у Оксфорду важио за *виши докторат* из хуманистичких наука⁴⁵: на нивоу чак изнад степена DPhil = *Doctor philosophiae* (као и изнад почасних доктората *honoris causa* који су се додајивали на дипломским церемонијама званим *Encenia* = *εγκαινία*). Титула DLitt додељивала се за изразит научно-истраживачки таленат, као и за независно стечене, дуготрајно и постојано изузетне резултате у одређеној области науке⁴⁶.

Треће, упркос горе изнетим чињеницама, диплома BLitt = *Baccalaureus Litterarum* = *Baccalaureus Litterarum* се може називати докторатом. Додуше, она се тако може називати у слободнијој према легитимној интерпретацији. Појаснимо. Ствар је у следећем: За кандидате који су били на постдипломским студијама (*graduate level*⁴⁷), Оксфордски универзитет је издавао диплому BPhil (*Baccalaureus Philosophiae*). То је *постдипломска диплома* која се у Оксфорду, још прецизније, звала или BPhil. = *Bachelor of Philosophy*⁴⁸ (стицана после двогодишњих студија праћених и истраживањем) или BLitt = *Bachelor of Letters*⁴⁹ (стицана после двогодишњих студија без специјалних истраживања: али уз услов самосталног истраживања од стране кандидата, којем је ментор помагао, у оквиру не тако честих сусрета). Надаље есенцијално је знати ово: у то доба постојао је консензус оксфордских професора и студената да упркос томе што Оксфорд не издаје докторске дипломе (осим оних нивоа DLitt које Универзитет даје изузетним личностима, увелико одмаклим на путу научног самопотврђивања) дипломе BLitt = *Bachelor of Letters* и BPhil = *Bachelor of Philosophy*, ипак, вреде као докторати. Дакле: BPhil = BPhil или

⁴⁵ Видели смо преко Бејлија: Оксфорд је додељивао и томе паралелан докторат за природне науке = *Scientiae Doctor (D. Sc.)*.

⁴⁶ Тај степен се у Француској до 1984. године називао *doctorat ès lettres* или *doctorat d'État* (кад је преиначен у хабилитациону дисертацију: која и у Немачкој означава „виши“ докторат = *Habilitationsschrift*). Има мишљења (Thomas J. и Kathleen Schaeper) која тврде да је DLitt као диплома била далеко од (*far removed from*) философских доктората (PhD) који су се у *уцио време*, почетком 20. столећа, додељивали у Немачкој или у Америци (RSO 71 н. 24).

⁴⁷ Условно говорећи, то одговара данашњем нивоу постдипломских универзитетских *масџер* студија. Док назив „undergraduate level“ одговара ономе што називамо *основним* дипломским универзитетским студијама.

⁴⁸ Уведена 1914. године.

⁴⁹ Уведена у 19. веку.

BLitt вределе су као докторати. Проблем је био у томе што је то (а) важило првенствено у Енглеској, али не и у континенталној Европи (па ни у Америци), и, што је (б) постојање диплома типа DLitt или DD сугерисало да су дипломе BPhil и BLitt заправо *недокторске* постдипломске дипломе, са умањено значајним истраживачким учинком.

Према томе, изгледа да су оцу Јустину у Оксфорду признали основне теолошке студије и упутили га на постдипломске које – после две године студија (а Јустин је студирао од 1916. до 1918/1919) – доносе титулу BLitt = *Baccalaureus Litterarum*, и које су се у *Оксфорду* тог доба „сматрале за“ реално еквивалентне докторатима евроконтиненталних универзитета истог доба, и које, затим, омогућују одлазак на студије које воде или могу призвати доделу докторског степена, потврђеног реалним квалитетом рада, али већ и формом – то јест титулом: нпр. као DLitt. Према томе, могуће је говорити о докторату Поповића, односно о изради „доктората“ од стране Поповића, али, то треба чинити *условно*. Разлози су следећи: (а) његов дисертацијски рад је напосто одбијен (да ли оправдано или не: разматрамо у оном што следи) и (б) BPhil или BLitt вределе су *као* докторати, али, у формалном смислу то нису биле докторске титуле него *бакалауреатске* титуле, додуше на постдипломском нивоу студија.

Уосталом, Оксфордски универзитет ће релативно убрзо потом BLitt = Bachelor of Letters преименовати у MLitt = *Master of Letters* – у степен *мастџера*. Тачније: титула BPhil је замењена адекватнијом титулом *мастџера*. То значи да је BPhil постао MPhil а BLitt је постао MLitt. До тог преименовања инострани студенти су имали проблем при повратку у своје матичне средине. Како ћемо касније видети, из разлога раније наведених нејасноћа и оца Јустина су подозревали да дипломску титулу потура за докторску. Тим студентима титула BPhil углавном није признавала *као ипаква*. Наиме, она је себе сугерисала као пуку бакалауреатску функцију етапе до степена доктора (дакле као титулу стечену на основним студијама), и, *еквивокно*, она је себе сугерисала као готов и пун степен доктора. Стога је долазило до конфузије и различитих интерпретација тог степена. Таква амбиваленција и њој сходна пракса још неко време је толерисана. Али с тиме се престало по окончању Другог Светског рата. Рекосмо: тада је BLitt преименована у MLitt, а потоња разлучена од DLitt која, поврх тога, никад није била исто што DD. Такође, за степен доктора теологије DD = *Divinity Doctor* Универзитет ће поставити услов да дисертациони рад мора поседовати признат научно-истраживачки допринос⁵⁰.

Све то *не* значи да је позивање на „оксфордски докторат“ – од стране оца Јустина (§11) и других (§4) – нелегално или погрешно. Али све то, исто тако, означава чињеницу да у *формалном* смислу докторске титуле није било него „бакалауреатске“ (и то из области класичне хуманистике „Letters“: не из теологије „Divinity“). Коначно, никаква диплома није стечена (без обзира који су разлози за то). Индикативно је да Поповић и сâм не говори о докторату већ о *дисертаци-*

⁵⁰ У Оксфорду дипломици могу и без полагања даљих постдипломских испита добити титулу доктора наука, али, под условом да су истраживањима или објављеним резултатима то заслужили (то не важи једино за студенте медицине). Докторска титула додаје се и *honoris causa*. Сви епископи Англиканске Цркве који су до 19. века студирали у Оксфорду аутоматски су добијали титуле доктора богословља – *iure officio*.

ju: „... само нисам добио степен BLitt, пошто ми је одбијена дисертација ‘Филозофија и религија Ф. М. Достојевскога’, [...]“ Додуше, из осталих изјава с тим у вези следи да он то држи као еквивалентно докторату. На цео тај чвор разрешујуће (и то на дефинитиван начин) дејствује следећа анализа коју дају Шејперови (Thomas J. и Kathleen Schaeper). Ту аналитичку презентацију ваља спонтано аналогисати као важећу и за српске – не само америчке – ђаке у Оксфорду, укључујући младог Јустина:

„Студенти који су стремили академској каријери (academe) суочавали су тежи проблем. Оксфорд није нудио докџорати*. Међутим, Оксфорд јесте нудио две напредне истраживачке дипломе (advanced research degrees): B. Litt. (за рад у књижевности, историји, филозофији и тако даље) и B. Sc. (за било коју од природних наука). Те дипломе захтевале су широко истраживање из посебне области у периоду од две до три године и производње тезе од 30.000 до 40.000⁵¹ речи. Те истраживачке дипломе установљене су током 1890тих, делом како би привукле британске и америчке студенте који би, у супротном случају, могли да се сјате у немачке универзитете. Постојала су најмање три проблема за Американце који одлуче да студирају за те дипломе (исти је случај био са Србима, односно са оцем Јустином!, специјално у вези са првим од следећа три проблема БЛ). Прво: Свако је у Оксфорду знао да је Bachelor of Letters била напредна диплома, вероватно* једнаког ранга у ригорозности и напору које је захтевала америчка Ph. D. Али у Америци (изгледа и у Србији БЛ) ‘B. Litt.’ је значила једва нешто више од ‘B. A.’⁵². Према томе, носиоца једне од тих диплома још увек је очекивао изазов да по повратку у домовину буде суочен са захтевом да приступи програму за постдипломску диплому како би могао бити квалификован за положај на америчком универзитету⁵³. Други проблем везан за те истраживачке дипломе био је тај да је *шек неколицина за ње дипломе била сиремна** [...]. [С друге стране], типичан британски студент који је радио у правцу B. Litt. био је спреман за екстензиван, оригиналан и независан истраживачки рад. Он је пре тога већ искусио пет година специјализованог тренирања у одговарајућем пољу: две завршне године у средњој школи и три године рада на B. A. нивоу⁵⁴. [...] Трећи проблем везан за те истраживачке дипломе био је тај да су ‘независно’ истраживање и писање били независни у екстремном степену. [...] Они који су радили на B. Sc. и B. Litt. своје менторе виђали су једва *једном у семестру**. Од њих се очекивало да поседују потребну припрему и памет како би радили *ненадгледани** две или три године а да произведу важну, оригиналну тезу⁵⁵.

Образложења за Б. У *реално-ситуационом* смислу неопходно је *шумачићи* контекст тог догађаја како би се правилно оцениле импликације одбијања дисер-

⁵¹ Дакле: између 150 и 200 „шлајфни“ текста.

⁵² Дакле: једва више од базичне факултетске дипломе.

⁵³ Видећемо да је Јустин Поповић суочио *исти* проблем по повратку у Србију.

⁵⁴ Кроз тај – дипломско-факултетски – ниво Поповић није прошао, услед ратних збивања.

⁵⁵ Thomas J. Schaeper, Kathleen Schaeper, *Rhodes Scholars, Oxford, and the Creation of an American Elite*, Berghahn Books, 2010, 71–72 = скр. RSO. То волуминозно дело описује академску авантуру америчких ђака који су, захваљујући стипендијама које је 1903. године установио британски колонијалиста Сесил Родс (Cecil Rhodes), студирали на Оксфордском универзитету како би касније, по повратку у САД, заузели разноврсне међу најистакнутијим положајима у држави – постајући од „каубоја“ „господа“. Један од носилаца Родсове стипендије био је Ц. Вилијем Фулбрајт (J. William Fulbright). Његово име је такође назив једне од најеминентнијих стипендија академског света.

тације Јустина Поповића од стране Комисије, и како бисмо, колико је могуће, кориговали извесне романтизоване наративе или романтичке представе о тим далеким збивањима у вези са једним од корифеја српске теологије. То је много важније од претходног јер задира у духовни, теоријски и културполитички плân проблема који истражујемо и решавамо. Стога: прво ћемо упоредити изјаву Поповића са заједничком изјавом Фрера и Форбса.

Б.1. Супротстављене оцене једног догађаја: Поповић наспрам Фрера и Форбса: примат конфесионалног мотива? Видели смо, Поповић је одбијање дисертације прокоментарисао овако: (§12) „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“. Да ли је реч о Форбсу или Фреру није овде битно: битна је изјава Поповића о испитивачу. Пошто ће о духовно-конфесионалном идентитету Оксфорда, то јест Дома Светог Стефана бити више речи напред, овде ћемо истаћи тек толико да је реч о богословској установи која у време Јустина Поповића стоји у традицији *англокаџоличанства*, па је коментар Поповића неопходно повезати (и) са том чињеницом. Ако је та изјава Поповића тачна, онда питамо зашто испитивач/и *џо* нису *написали* односно затражили у образложењу негативног реферата који су дали? Једно могуће разрешење јесте то да су он/и то заправо и рекли, али мање директним речима, како се може видети у следећем одломку: то је „... излагање религијских уверења Достојевског, са којима се кандидат [...] *џошћуно* *идентификује*“. Пошто је Достојевски проносирано антиримокатолички настројен, такође и генерално противан западњачком хришћанству протестантизма, а аутор се са њим „сасвим идентификује“ (§23), следи да је и аутор антиримокатолик колико антипротестант који, упркос томе, очекује диплому на англокатоличанском колеџу високоцрквене традиције (High Church⁵⁶) Англиканске цркве (што је могло бити изузетно проблематично за Комисију Факултета *који* је неговао присне везе са *џракџаријанцима оксфордског џокреџа* и њиховим ученицима, односно са заступницима *англокаџоличанства* унутар успостављене Цркве Енглеске). У том случају, Поповић верно преноси срж проблема (§12).

Б.2. Могућност примата научно-критичког мотива? Ако узмемо да је Поповић верно пренео став једног од испитивача (најверованије став пренесен српском студенту приликом једне од усмених консултација), онда остаје следеће питање. Шта ако то није главни разлог за негативну одлуку Комисије? Шта ако је главни разлог оно што следи у писменом образложењу Комисије, и то у другом делу (и што може бити повезано са првим делом образложења о идентификаци-

⁵⁶ Припадници Високе Цркве јесу „... група у Цркви Енглеске која посебно наглашава њен историјски континуитет са католичанским хришћанством, и стога подржава ‘високо’ схватање о ауторитету Цркве, о тврдњама-захтевима епископата као и о природи светих тајни. Иако се постојње те школе може пратити уназад до елизабетанског доба – када су људи попут Р. Банкрофта (R. Bancroft) и Р. Хукера (R. Hooker) пружали отпор нападима пуританских реформатора – тај назив се као такав не среће пре краја 17. века. [...] Оксфордски покрет (трактаријанци БЛ) ће поново утврдити њихов положај у Цркви, али након најжешће борбе...“, в. F. L. Cross, E. A. Livingstone (уред.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, OUP, Oxford ²1974, 647 = скр. OXD; тј. в. Kenneth Hylson-Smith, *High Churchmanship in the Church of England: from the sixteenth century to the late twentieth century*, T & T Clark, Edinburgh 1993.

ји са Достојевским)? Шта ако је главни разлог оно што сами кажу, наиме ово: „... али њој скоро сасвим недостијаје било каква озбиљна кријтика...“ (§23). Другим речима, шта ако мотив за негативан суд и оцену није био (само) конфесионалног него *научног* карактера? У том случају тумачење које том догађају даје отац Јустин није (сасвим) тачно. Шта ако су англикански професори очекивали да Поповић своје достојевскијанске оцене хришћанства Запада оснажи уписивањем *мејакријтике* према *Достојевском*, за коју има места и потребе⁵⁷, као и праведнијим или макар целовитијим сагледавањем англокатоличанског богословља, односно богословских идеја оксфордског покрета? Шта ако је на првом месту био захтев за таквом врстом научности (критиком = criticism) а тек потом, евентуално, конфесионална зебња и nelaгода услед ватреног антизападњаштва те дисертације? Речју, шта ако конфесионална мотивација Комисије није постојала, или, ако је таква мотивација постојала али као другостепена? Позитиван одговор на то питање, који је посредно поткрепио научну објективност оксфордске Комисије (наспрам сугестије Јустина да су пресудили *искључиво* субјективно-конфесионални мотиви) – иако то *није* дефинитивно пресудбен одговор (наиме, то је мишљење још једне истомишљеничке групе научника, ништа више, додуше ни мање) – ипак, дошао је са неочекиваног места — из Београда, са *Православног богословског факултета* 1930тих година прошлог века. Наиме, неколико професора тог Факултета *ионовили* су оцену оксфордске Комисије. Притом, они су то учинили потпуно *независно од Фрера и Форбса*. То мора имати одређену тежину. Услед значаја тог слоја разматрања презентираћемо га у најширем дијапазону анализе, тумачења и критике. — Погледајмо. Притом држимо на уму да ћемо, потом, увести наредне слојеве контекста који може додатно појаснити разлоге за „неуспех“ одбране дисертације Јустина Поповића, односно за негативан суд о њој.

Б.3. Београд: Сведочанства професора ПБФ: опоненти и пропоненти оца Јустина – Титов, Јосић / Димитријевић, Глумац: Ко је био у праву? Реакција професора Православног богословског факултета на долазак јеромонаха Јустина у Београд баца додатно и веома занимљиво светло на целу *ut supra* тематизовану ствар. Та *pro et contra* реакција је мало позната, а околности и претпоставке тог важног спора данас су готово заборављене. Пошто је ствар на неки начин енигматична, одблесци пре усложњавају проблем. Али то не значи да разрешења нема или да га не може бити. Погледајмо. Претходно ћемо казати да је Поповић по повратку у Србију (Врање па Атина⁵⁸ па Сремски Карловци) свој дисертацијски / докторски материјал из Оксфорда дорадио и довршио. Потом је то објавио у сремскокарловачком часопису *Хришћански живот*, у наставцима = *Хришћански живот* I/2 (1922) – II/4 (1923). (Као што знамо, он је тај славни часопис уређивао од 1923. до 1927. године). Затим је то објавио као самостално публиковану књигу, под насловом *Философија и религија Ф. М. Достојевског*⁵⁹ (Сремски Карловци

⁵⁷ О томе ћемо више говорити напред у ономе што следи..

⁵⁸ Тамо, у граду Платона и Василија Великог, он је завршио четврту годину теолошких студија, на Каподистријском националном универзитету, током универзитетске 1919–1920 г. (Ј. л2).

⁵⁹ Истоимена књига објављена је у *Сабрана дела* у 30 томова, том 6, Београд 1999. О тој студији (о том несуђеном „оксфордском докторату“) афирмативно је писао ученик Сергеја Булгакова, **Лав Зандер**, у руском часопису који је уређивао Николај Берђајев, в. Л. Зандер, „Ј. Поповић: ‘Философија и религија

1924)⁶⁰. Од 1919. до 1924. године он је имао времена да тај материјал доведе до жељеног а довршеног стања.

Б.3.1. Опоненти. Пређимо у 30те године прошлог столећа. Одлуком Савета Православног богословског факултета на седници од 04.05.1933. (Бр.954), односно стечајем Ректората од 12.06.1933. (Бр.3842/33), расписан је конкурс за доцента на Катедри за Упоредно богословље. Дана 03.07.1933. г. пријавио се један кандидат: „протосинђел Др Јустин Поповић, професор Богословије у Битољу“ (Ј. л4). Формирана је Комисија за преглед предатих докумената као и за установљење правне, научне и моралне адекватности кандидата. У саставу Комисије били су: **Теодор Титов** (1868–1935), некадашњи редовни професор Кијевске духовне академије (до револуције), од 1927. професор, предавач Историје Цркве на ПБФ⁶¹, и **Радивој Јосић** (1889–1960), ванредни професор, предавач Апологетике⁶². Дана 06.08.1933. на 12 страница исписаних црним мастилом обојица потписују – *нејативан* реферат. Из тог скрупулозно аналитичног реферата (Ј. л6–11), заснованом на 13 мањих и 3 већа рада које Поповић прилаже (укључујући своје преводе), дају се извести четири главна разлога на којима референти заснивају негативан суд:

§ 24 (1) Поповић није научник него публициста: „Критика његова је скроз оштра, површна, безобзирна, понекад груба и демагошка – уопште *ненаучна*“ (Ј. л7);

§ 25 (2) Поповић негира хришћанство Запада безостатно, некритички се идентификује са Достојевским, притом претендује на катедру из Упоредног богословља – наиме, као онај који својим ставовима негира позитивну предметну материју тог предмета као таквог: „Кандидат међутим у својој књизи потпуно се задовољава само цитатима из различитих дела Достојевског, који се односе на савремену хришћанску хетеродоксију⁶³ и слични су н. пр. овим: ‘У истини католицизам већ није хришћанство и прелази у идолопоклонство, а протестантизам циновским корацима прелази у атеизам’ (стр.168)“ (Ј. л9–10⁶⁴) [Овде је важно истаћи да *истие* речи, као и највећи део материјала из оксфордске дисертације 1916–1919, он готово дословно поновља не само у делу *Философија и религија Достојевској* 1922 (ФРД 187) већ и у делу *Достојевски о Евроји и словенстиву* 1940 (ДЕС 451)]; затим Титов и Јосић подвлаче: „То је [...] *иошћуна нејација целокујне хри-*

Достојевског“⁶⁴, *Путь 8/авг.* (1927), Париз. Пре Зандера то дело вреднује: **Ђорђе Тасић**, „О Достојевском Јустина и поводом њега (Филозофија и религија Достојевског, 1923. г)“, *Раскрсница* год. II: 13–14 (април-мај 1924) 73–77. Подсетимо и на следеће: у капиталној студији *Пушјеви руској бојословља*, у глави индикативног наслова: „Филозофско буђење“, **Георгије Флоровски** референтном напоменом преко Зандера указује на дело Јустина о Достојевском = *Философија и религија Достојевској* (видети: Г. В. Флоровскиј, *Пуши рускајо бојословја*, Париз 1937 [репринт ИМКА-Прес 1983], Гл. VI, одел 10, с. 553).

⁶⁰ Из тога ће се касније развити дело Јустин Поповић, *Достојевски о Евроји и Словенстиву*, Ђелије – Београд (1940), репринт 1981 (= Ј. Поповић, *Сабрана дела у 30 томова*, том 7, Београд 1999) = скр. ДЕС.

⁶¹ Стојан Гошевић, „Др Теодор Титов“, у споменици *Бојословски факултет Сръске православне цркве 1920–1980*, (прештампано на основу *Бојословље XXIV:1–2* [1980]), Београд 1980, 189–190.

⁶² Димитрије Калезић, „Др Радивој Јосић“, у споменици *Бојословски факултет Сръске православне цркве 1920–1980...*, 97–100.

⁶³ Дакле: Титов и Јосић хришћанство Запада признају, уз допунско одређење хетеродоксије (= друкчевероисповедања) док Поповић хришћанство Запада не признаје, или једва, држећи га безмало за јересодоксију.

⁶⁴ Титов-Јосић указују на дело Јустин Поповић, *Философија и религија Ф. М. Достојевској*, Ср. Карловци 1924, 200 стр.

шћанске савремене хејтеродоксије, која међушим сачињава предмет науке Уио-редној Бојословља“ (Ј. л8)⁶⁵;

(3) У документима што их је приложио Поповић има разлога и за правно-формалне и за техничке приговоре. Тако чланови Комисије 05.12.1933. (Бр.2631) сугеришу: „У допуну свога (Деканату већ раније преведенога) реферата о научним квалификацијама кандидата [...] част нам је предложити следеће: [...] да се од кандидата г. Др. Јустина Поповића затражи, да својој већ приложеној докторској дипломи приложи у Савету одређеном року и*⁶⁶: диплому теолошке школе, предвиђену универзитетским статутима, а о којој говори и поменути грчки закон⁶⁶ – а дотле, да се дискусија [...] одложи“ (Ј. л14); најзад

(4) У свом делу *Православна философија Исџине* књ. 1 (= *Доџмаџика I*) – наставља да приговара двојац Комисије ПБФ – Поповић није оригиналан и чак преузима материјал од других без наводница и реферецирања, нарочито од протојереја Стевана Веселиновића, док друге („митр. Макарије, епископ Силвестар, митр. Антоније“⁶⁷) „познаје“ али „не ради по њима“ (Ј. л33). Тако, нпр. указавши на дословну сличност између локуса Ф. Б.бр.1424, стр. 98 Рукописних предавања Веселиновића и локуса са стр. 304 Догматике Поповића, они тврде: „У кандидатовој књизи има много оваквих паралела које јарко приказују њен несамостални карактер. Уопште кандидатова догматика, будући да је написана и наштампана, како се по свему види, на врло брзу руку и без довољне научне спреме, јер је кандидат свршио више разреде средње школе и вишу богословску школу за време ратова, а за време наставничке службе у богословијама био заузет више литературном публицистиком⁶⁸, радом у Прикарпатској Русији и дужношћу васпитача, него ли научним радом, садржи у себи недопуштене у научном, нарочито догматском, а камо ли више систематском раду погрешке чисто методолошке, фактичке природе (стр. 224! [...])“ (Ј. л11) итд. итд. О реферату те Комисије први пут је дискутовано 29.11.1933. године. Услед формално-правних момената одлучено је да се ствар настави када се комплетирају прилози кандидата.

Помоћни закључак уз Б.3.1. Пре него што погледамо аргументе бранитеља Поповића, мора се утврдити следећи важан закључак (који надаље треба држати у резерви): између ставова оксфордске Комисије (Фрер и Форбс) и ставова (§24, §25)

⁶⁵ Истини за вољу, приговарачи пропуштају да констатују да Поповић – парафразирајући заправо Достојејевског – у наставку каже да на Западу „има хришћана“ (додуше одмах уз то он тврди да тамо „не постоји више ни хришћанство ни Црква“⁶⁶ [ФРД 187; ДЕС 451]). Наравно, за англокатоличког, римокатоличког или лутеранског хришћанина потоња квалификација слаба је или никаква утеха. Они то сматрају за директну *дисквалификацију*.

⁶⁶ Закон Бр. 2089 о упису, школовању и испитима српских студената у теолошкој школи Каподистријског универзитета у Атини.

⁶⁷ Мисли се на следеће личности: (1) митрополит московски Макарије Булгаков (1816–1882, в. петотомно *Православно-догматическое богословіе*: 1849–1853); (2) епископ Силвестар Малевањски (1828–1908, в. *Опытъ православнаго догматическаго богословія*: 1884); митрополит Антоније Храповицки (1863–1936, в. *Нравственный смысл основных христианских догматов*: 1906. или: исти, *Нравственная идея догмата Церкви*. 1911 и др).

⁶⁸ Исту опаску Флоровски касније упућује личности уз коју је отац Јустин од 1922. године блиско стајао – наиме, митрополиту Антонију Храповицком за кога отац Георгије каже: „Имао је он темперамент публицисте, и обично је писао само огледе и чланке“, в. Г. В. Флоровскій, *Пути рускаго богословія*, УМСА-Press, Париж [1937] ²1983, 427.

београдске Комисије (Титов и Јосић) постоји готово *својојроценино* слањање у оцени карактера дела Поповића посвећеног Достојевском. Притом, опазимо, потоња двојица нису могли знати за ставове прве двојице. Из слагања тих двојаца не следи нужно и материјална тачност њихових ставова (премда, формално гледано, тачност њихових ставова у начелу није искључена). Али оно што нужно и неоспорно следи јесте одређена *објективност* те оцене (понављамо: не и њена материјална тачност). Наиме, српски православни теолози-професори износе готово *исти* оцену коју су дали енглески англокатолички теолози-професори поводом стила и типа дела Поповића о Достојевском. За прве оно је недовољно научно, за друге оно је ненаучно. Важност увида у такав двоједан став јесте у томе да он дестабилизује мишљење о субјективно-конфесионалној пристрасности оксфордске Комисије. Тај увид може имати такав ефекат макар услед ненарученог обостраног слагања обеју Комисија. Наиме, то указује на неку врсту закономерности, ако не на одређену врсту објективности оцена обеју Комисија. Такође треба маркирати чињеницу да се, реч за реч, опис догађаја који даје Поповић разилази са образложењем оксфордске Комисије. Споља гледано, на први поглед, они не помињу да је разлог неуспешности дисертације „строгост према католицизму“ (§12) већ је разлог „идентификација са Достојевским“ и „некритичност“ приступа материјалима (§23). Напослетку, у прилог гореспецификованој „објективности“ оксфордских испитивача Поповића сведочи следећа чињеница, премда на посреднији начин. Наиме, **Волтер Фреп** био је и члан Комисије која је, мање-више у исто време, *йозиивно*, чак суперлативно оценила дисертацију пријатеља оца Јустина, Јована (Душана) Стојановића. Руку на срце, у очима англокатолошких богослова својом историософском теоријом о теократској синтези трију хришћанских конфесија⁶⁹ Соловјев представља далеко конгенијалнијег аутора од Достојевског са његовом антизападњачком егзалтацијом православља... Томе ћемо се вратити.

Б.3.2. Пропоненти. Савет Православног богословског факултета није био задовољан негативним рефератом Титова и Јосића, па је на седници од 24.01.1934. г. тај реферат одбацио. Затим је исти Савет изабрао нове референте. Нова Комисија за исти посао била је у следећем саставу: професор **Стеван М. Димитријевић** (1866–1953), наставник на предмету Историја Српске цркве⁷⁰, и ванредни професор **Душан Глумац** (1899–1980) наставник на предмету Старојеврејски језик и библијска историја и археологија⁷¹. У ствари, Савет је прво затражио друго мишљење (Димитријевић и Глумац то достављају 05.12.1933. г. = Ј. л16–23) а потом и званичан реферат (Димитријевић и Глумац и то достављају 29.01.1934 = Ј. л37–39). То је изазвало револт претходне Комисије, у саставу Титов и Јосић. У акту датованом 01.02.1934. г. они у суштини питају: Како може да не важи налаз

⁶⁹ Из низа студија томе посвећених током 1880тих издваја се следећа: Владимир Соловјев, *Россия и Вселенская Церковь*, Париз 1889.

⁷⁰ Благота Гардашевић, „Др Стеван Димитријевић“, у споменици *Бојословски факултет Српске православне цркве 1920–1980...*, 73–82.

⁷¹ Драган Милин, „Др Душан Глумац“, у споменици *Бојословски факултет Српске православне цркве 1920–1980...*, 23–26. Ткђ. в. следећи акривичан прилог: Богољуб Шијаковић, „Професори Православног богословског факултета: сагласје разних гласова...“, у исти, *Оледање у контексту: о знању и вјери, иредану и иденитијету, цркви и држави*, Службени Гласник, Београд 2011, 918–922.

Комисије коју је изабрао управо Савет ПБФ како би се Савет изјаснио о кандидату а не о реферату те Комисије који има да важи о кандидату? Као реакција на тај парадокс (где установа укида рад тела које је сама поставила, а које доноси закључак који већини чланова установе не одговора) уследио је њихов поменути допунски а протестни акт⁷². Поред указивања на арбитрарност суспендовања званично изабране Комисије, опоненти Поповића у допунском акту потврђују негативне аргументе против избора Поповића. Они додају да нови референти нису стручни да се о тој ствари изјашњавају. На тај накнадни акт прве Комисије (01.02.1934. = Ј. л32–34) чланови друге Комисије такође реагују, и то сопственим накнадним актом (03.02.1934. = Ј. л41–43).

Било како било, Димитријевић и Глумац (како у прелиминарном писменом извештају [Ј. л16–22]⁷³ = „друго мишљење“, тако у званичном реферату [Ј. л37–39]) на сва четири приговора прве Комисије дају *противварјуменије*. Они снажно сугеришу адекватност Јустина Поповића као кандидата за предмет Упоредно богословље. Укратко ћемо представити позитивне контрааргументе пропонената оца Јустина, по истом редоследу којим смо презентирали негативне аргументе опонената.

§26 (1) Поповић јесте научник, а не само публициста. Говорећи о мањим радовима – чланцима (тринаест на броју), али, преносећи то на све радове Поповића, нарочито на велика три (= о Достојевском, о Макарију Великом и на Догматику) Димитријевић и Глумац утврђују да полемичка константа (коју не споре као присутну⁷⁴) не сме да замрачи гледање у научну солидност аутора. Они тврде: „У свима тим (мањим) радовима г. Др. Јустин Поповић иступа као потпун познавалац св. Писма, духа православља и његовог учења, као ватрени апологета истина православља, и као јаки *религиозно-филозофски*“⁷⁵ мислилац. Познавање

⁷² Позивајући се на Општу универзитетску уредбу, они поред осталог кажу: „Ми сматрамо да су обе ове радње факултетског Савета (= одбацивање првог реферета и избор других референата БЛ) противне одредбама Закона о универзитетима и Опште уредбе Универзитета, и то из следећих разлога: 1. Према чл. 121 и 126 Опште унив. уредбе потребан је, између осталог, за пуноважност избора за доцента и предлог бар једног референта. У овом случају предлога о избору није било, те је Факултетски Савет био дужан да обустави сваки даљи рад по предмету овог избора и да евентуално распише нов стечај“ (Ј. л32).

⁷³ Извештај је имао 11 страница куцаних писањем машином. У постојећој фасцикли бр. 49 недостају прве четири странице, док су осталих седам страница сачуване.

⁷⁴ „Кандидату би се могло, можда замерити за оштрији тон у ситнијим критичким написима његовим. Али он те радове није ни поднео на оцену, а, уколико су нам познати, ни они нису прелазили границу озбиљног третирања животних дневних питања у цркви и хришћанству, и верујемо, да су потицали из добре намере и љубави према истини“ (Ј. л37–38). Референти су тачно приметили да Поповић, у пријави на конкурс Ректората (Бр.5324/03.VII.1933), тих тринаест радова води под *последњом* ставком својих прилога, и то као „Списак* публикованих научних и стручних радова“. Дакле он указује на списак преко којег се на те радове може погледати. Ти радови јесу пре критичко-публицистичког него научног карактера, премда научност тих радова (у смислу одређених у њима пристних елемената) такође није могуће сасвим негирати. С друге стране, питање је зашто референти не оспоравају „оштар тон“ у крупнијим радовима, нпр. у *Филозофији и религији Досјојевској* – ако сами већ држе да таков нешто јесте ствар за замерање?

⁷⁵ Та формулација јесте прави раритет и драгоценост. То је највероватније први пут да се о оцу Јустину користе такви изрази у *сирези*. Притом, колико је нама познато, то је први пут да неко њега званично квалификује и као *религијској филозофа*. Референти Јустина Поповића квалификују, с једне стране, као „апологету истина православља“ и као „религијско-филозофског мислиоца“, с друге стра-

свеооотачке литературе, као главног *извора*⁷⁶ православног научног рада, такође је код њега веома велико. [...] Зато је несумњива вредност свих тих његових радова, па и оних црквено-полемичког карактера, одбране истина хришћанског православног учења научно-богословског облика су. А то је један од циљева упоредног богословља...“ (Ј. л37). С тим у вези је одбијање и другог приговора Титова и Јосића.

§27 (2) Иако Поповић критикује хришћанство Запада, и то непоштедно, он то ради остајући веран једном (= полемичком) од „... циљева Упоредног богословља, које је у нашем наставном плану тако названо *из толеранције* (sic БЛ) према другим конфесијама у нашој земљи, док се у руској настави и богословској литеартури, а и иначе, ова наука отворено зове Полемичко, а још и оштрије – Обличитељно богословље“ (Ј. л37). Што се тиче оптужби прве Комисије на име тога да Поповић некритички а притом парафрастички следује „идеологију“ Достојевског, друга Комисија и то одбија. Они износе нпр. следећа тврђења: „... он покушава да као богослов да један ориганални трактат о великом писцу. То није прост испис афоризама и мисли Достојевског [...] него се кроз студију г. Поповића као црвена нит стално провлачи његов сопствени поглед [...]. [...] због првобитног револуционарног духа Достојевског и извесних недостатака у његовом приватном животу, званична тамошња црква и богослови нису [...] довољно истицали и разрађивали Достојевског *као хришћанина и православаца**. Зато г. Поповић *није имао нарочитих извора ниши ирејходника**⁷⁷ међу богословима за ову своју радњу, те му је подухват у толико смелији. Истина он у њему није до краја успео...“ (Ј. л38)⁷⁸. Потом референти прелазе на његову докторску дисертацију о Макарију Египатском, поред осталог тврдећи да је та докторска радња „... из Догматике (sic БЛ) блиске Упоредног богословља...“ (Ј. л38). А раније су констатовали како: „... знање енглеског језика и познавање англиканског богословља⁷⁹, само допуњује његове квалификације за наставника Упоредног богословља“ (Ј. л37).

(3) А шта је са формално-правним приговором? Он је сасвим уклоњен увидом у више докумената који су протумачени у корист Поповића. Акт Декана Православног богословског факултета Бр.3029 датован 26.11.1935. г. (одаслат Рекорто-

не. Тиме указују на симфоничан – и могућ и потребан – саоднос тих двају планова умне службе Богу (λογικήν λατρείαν Рим 12, 1), под условом да апологетику не схватамо као подкритичко мишљење.

⁷⁶ Ово указује на то да је 1934. године, макар међу одређеним круговима Православног богословског факултета, sazрела свест о патролошким изворима хришћанске теологије као једном (они чак кажу „главном“) од референтних полазишта за теолошку науку православне провенијенције. Другим речима, такав став Димитријевића и Глумца као да је показатељ да су они не само изложени идејама покрета „неопатристичке синтезе“ (који ће почети да се утврђује од половине 30тих ХХ в) већ и да те замисли заступају. Уопште говорећи, ту као да се осећа дашак онога што ће, неретко прерастајући у буру, усковитлавати духове који су у аналогном покрету повратка изворима (reassourcement) преко nouvelle théologie почетком 60тих проговорили предлозима реформи Цркве и теологије на Другом ватиканском сабору (од Де Либака, Балгазара, Конгара, преко Шенуа, Бујеа, Шилебикса, Кинга, Ранера до Даниелуа, Жилсона и Рацингера).

⁷⁷ Јустин Поповић несумњиво представља једног од пионира у давању духовне „сатисфакције“ делу Достојевског и Фјодору Михаиловичу као личности – тиме што и дело и аутора легитимише као посебне изразе православне хришћанске духовне културе.

⁷⁸ И бранитељи успевају да заузму став критичке дистанце (, додуше дискретне) према том раду Поповића. Шта је тачно то у чему Поповић „није до краја успео“ та Комисија, међутим, не спецификује.

⁷⁹ Додуше, Комисија тај став не спецификује нити образлаже своју тврдњу.

рату БУ након што је Поповић указом званично постављен на предмет Упоредно богословље [ПБФ Бр.2871/28.XI.1934]) јасно ставља до знања с тим у вези следеће: „Савет Богословског факултета је приликом избора г. Др. Поповића за доцента према универзитетском закону и према општој универз. одредби испитивао формалне квалификације и оригиналну докторску диплому и на својој седници од 25.XII.1933. донео ово решење: ‘Приликом извршеног гласања да ли кандидат [...] има формалне квалификације Савет решава са седам /7/ против три /3/ гласа, да г. Др. Јустин Поповић има формалне квалификације, пошто и у његовој дипломи на дати му докторат од стране Атинског универзитета нема никаквог ограничења, него му се изричито признају сва права, која овај научни степен даје’. [...] У рубрици XII служб. листа о школовању г. Др. Јустина Поповића у Атини стоји овако: ‘студирао сам и на богословском факултету у Атини од октобра 1919 до маја 1921 /сведочанство од 18.XI.1920/ докторирао сам на Атинском универзитету /диплома бр. 6595; сведочанство од 27.V.1926/’. Ову рубрику оверио је Д. М. Ковачевић ректор Богословије св. Саве“ (Ј. л50). Све је то потписао тадашњи Декан, **Лазар Мирковић** (1885–1968)⁸⁰. На крају, ту је и тумачење смисла спорне алинеје II чл. 2 Закона Бр. 2089 о упису, школовању и испитима српских студената у теолошкој школи Каподистријског универзитета у Атини. Денат Богословског факултета у Атини, преко Ректората Атинског универзитета, одговара Министарству просвете и вера Краљевине Југославије које тада заступа молбу Православног богословског факултета у Београду, овако: „Потпуне су повластице и права која су дата на основу тог закона и који проистичу из те титуле; према томе, сопственик те дипломе не само да се признаје као доктор теологије наше школе, већ на основу тог научног степена може да заузима и виши положај, као на пример доцент и професор универзитета [...].[...] ограничења, која се наводе у том члану односе се поглавито на заузимање ког јавног положаја у грчкој држави, немајући никакве везе са вредношћу те дипломе, која се сматра и јесте потпуна“ (Ј. л53). То је потписао и нашем Краљевском посланству у Грчкој одаолао Декан Богословског факултета у Атини, **Амилка Аливизатос** (1887–1969) (Бр. Прот.121/50, датовано: 11.02.1936).

(4) На последњи тип приговора, наиме на тврдњу да Поповић није оригиналан и да чак преузима материјал од других без наводница и референирања, пропонентни дају супротно томе мишљење. Ово су њихови ставови тим поводом. Прво, он пише „научно-поетским“⁸¹ (sic) стилем. То је међутим не само оправдано, сма-

⁸⁰ Прибислав Симић, „Др Лазар Мирковић“, у споменици *Бојословски факултет Српске православне цркве 1920–1980...*, 109–143.

⁸¹ Обично се с правом сматра да је тек у трећем тому *Доимайшке (Доимайшка III = еклисиологија, Телије – Ваљево 1976–78)* Јустин Поповић постигао пуну догматолошко-теоријску и догматолошко-духовну самосталност. Притом се указује на поетичност тог текста младог српског догматолога (као на један од лингвистичких маркера достизања поменутих духове и теоријске самосталности израза и исказа). Штавише, ми ћемо то допунити и рећи како се врлином тога може указати на Јустиново освешћење и поетичких димензија догматологије као такве. Међутим, оно што опажање Димитријевића и Глумца чини важним јесте то што они те назнаке, наиме кличе таквих будућих расцветата, проналазе већ у *првом* тому *Доимайшке (Доимайшка I = извори и методологија теологије, природа Бога, тријадологија, космологија, икономија промисла, Сремски Карловци 1932)*. Додуше, они поетичност теолошког исказа виде као неку врсту пропедутичког снисхођења „простима“ из народа Божијег, или полуверујућима, стога као неку врсту другостепене помоћне вештине (одвојене од „чисте“ – дискурзивне? аналитичке? херменеутичко-критичке? научне? итд. – теологије). Ако је

трају Димитријевић и Глумац, већ пожељно. Јер „догматика му је намењена и ши-рој публици-интелигенцији са полувером и без вере. За такве кругове је потребан овакав стил у обради религиозних истина [...] које не могу да буду само предмет хладног излагања и критицизма⁸²“ (Ј. л38). Штавише, те особине омогућују „... неколико новина међу православним богословским догматикама“ (исто). Стога је та догматика условно оригинална а не обрнуто, како сугеришу приговарачи. [У свом коначном одговору Титову и Јосићу, Димитријевић и Глумац и ово с тим у вези додају: „... није тачно тврђење, да је то потпуно несамосталан, па чак и на недозвољен начин израђен, рад. У свима православним догматикама један је исти материјал; све оне имају исти садржај [...] због тога самосталности може бити само у *инијерирејширању** тих цитата и извора [...]“ (Ј. л42)]. Поповић методом свог излагања „... иде за главним обрасцем својим: ‘Опытом православнаго догматическаго богословија’, великог православног догматичара, еп. **Силвестра** и за последователом преосвећеног Силвестра, а учитељем својим, пок. протојерејем **Ст. Веселиновићем**, али ипак на *досѣа орииналан начин** свој. Није прост прерађивач туђих мисли и израза, него је из св. Писма, из св. Предања, из св. отаца и савремених православних догматичара које је све као изворе своје споменуо [...] употребио богату грађу, не ради парадирања са цитатима, него да би стварно образложио и поткрепио догме православне цркве и веру у њих. Зато писац кроз своју радњу доследно цитира само прве изворе [...]“ (исто).

У званичном реферату они додају и следеће: „... а за оне догматске системе који су на један или други начин објашњавали и излагали непроменљиве догматске истине ограничио се само на општи предговор о њима у предговору /стр. 13/. Тако уосталом чини велики број писаца и научника у свему научном свету. Тако се он, сем еп. Силвестра и пок. проте Веселиновића, користио радовима: Митрополита Макарија, Антонија, Архиеп. Филарета, архим. Антонија, проте Малиновског, Зикоса Роси, Андруце, Диовуниотиса. Зато се о Догматици г. Поповића врло повољно писало⁸³ [...]“ (исто). [У коначном одговору Титову и Јосићу, Димитријевић и Глумац и ово с тим у вези додају: „Ми смо доказали у опширној представци Савету, где смо навели истоветних подударана израза догматских из разних Догматика па

тако, а изгледа да јесте, онда је то сакаћење пуног достојанства поетичког бића теологије: поетичког као равноправног *начина* међу начинима теологије као такве. Најтоплије препоручујемо аргумент Клајва Луиса ([1898–1963] изнесен у то међуратно време) у прилог симбиотичког, чак интринсичног, односа поезије и теологије – а ради одбране теологије као начина исказивања искустава и могућности мишљења које измичу сувом натуралистичком научнизму модерности, који ни сам није без извесне (ма колико рудиментарне и непривлачне) „поетике“: С. S. Lewis, „Is Theology Poetry?“, у исти, *The Weight of Glory: And Other Addresses*, The Macmillan Company, New York 1949, 116–140.

⁸² Ово као да је критички упућено делу исказа Фрера и Форбса (!) којим њих двојица критикују оца Јустина за изостанак „било каквог критицизма“.

⁸³ Реч је о догматологу **Љубомиру Н. Рајићу** (1882–1956), касније мукачевском, односно рашко-призренском **епископу Владимиру**. Треба знати и ово: Рајић је и појаву другог тома *Дојмайшке* Јустина Поповића повољно оценио, назвавши је „епохално“ значајним догађајем, в. Љ. Н. Р., „Прото-синђел д-р Јустин, доцент Богословског факултета: Догматика Православне цркве. Књига II, стр. 680. Издавачка књижара Р. Д. Туковића, Београд, 1936 г.“, *Хришћанско дело* 2 (1936) 154–155. О Рајићу смо опширније писали на другом месту: Б. Лубардић, „Трње у Венцу живота – полемика протојереја др Атанасија Поповића и др Владана Максимовића око основа хришћанске философије морала“, Део II, у Б. Шијаковић (уред.), *Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати*, том 6, ПБФ БУ, Београд 2010, 79 н. 84, 84, 84 н. 94 и 95, 85.

се така подударања налазе скоро буквално и у рукописним литографисаним предавањима Др. *Титова**, и са догматиком Поповића, и са догматиком Веселиновића, па и са литографисаним предавањима овога последњег“ (Ј. л42)]. Из свега наведеног пропонетни закључују како је то, тада главно дело Поповића „добит за нашу релативно младу богословску науку и књижевност“ (Ј. л38) уз овај важан став: „Оно што се смело другојачије изразити писац изражава самостално, а потпуно му је самостална и успела *српска** православна догматска *терминологија**“ (Ј. л39).

Напоследку указујемо и на ово: пропоненти Поповића примећују како у тврдњи да је Поповић *verbatim* преузео много из догматике Веселиновића (чак и да јесте, а тврде да није тако) лежи самопобијајући моменат у вези са њиховим приговором да својим приступом Поповић себе самодисквалификује као потенцијалног наставника на за предмет Упоредно богословље. Наиме: „... господа Титов и Јосиф долазе у контрадикцију када веле, да кандидат нема ни најмањег стручног рада из Упоредног богословља, а одмах затим тврде ‘да је сав материјал, који се у кандидатовој Догматици односи мање-више на Упоредно богословље, веома много и дословно узет из рукописа средњошколских лекција пок. С. Веселиновића’. Они дакле признају, сада, да има материјала из Упоредног богословља, али тврде да није оригиналан“ (Ј. л42).

Рекавши све то, пропоненти оца Јустина 03.02.1934. прелазе у противнапад. То што у Догматици Поповића има сличности са другим догматикама неизбежно је по природи саме ствари. Али у њој има сличности не само са Веселиновићем већ и са опонентом Поповића – Титовим. Не само то него „... што се тиче ‘Православне догматике’ г. Титова, коју г. г. спомињу⁸⁴, а која је литографисана као студентски уџбеник, доказали смо у својој опширној представци савету, да се у њој налазе многа места, која се буквално подударују не само са штампаном Веселиновићевом догматиком, него и са његовим литографисаним лекцијама. Та догматика, нису студентске забелешке, како тврде г. г., него је она рађена по рукопису, који је дао студентима г. Титов, као исправку раније литографисаних предавања, /1924–25/, а при томе карактеристично је, да г. Титов ту потпуно игнорише најбољег српског догматичара С. Веселиновића, кога и не спомиње [...] и ако се налазе велика подударања...“ (Ј. л42–43).

Помоћни закључак уз Б.3.2. Као што видимо, бранитељи Поповића, супротно приговарачима, истичу *оригиналности* рада Поповића о Достојевском (§26), као и једну олакшавајућу околност (§27). Оригиналност, сматрају они, видљива је кроз константну присутност „сопственог погледа“ Поповића који, како назначују, не може бити превиђен нити може бити поистовећен са погледом Достојевског. Олакшавајућа околност је та што је Поповић, како сугеришу бранитељи, један од

⁸⁴ У жалби против одбацивања њиховог негативног реферата о Јустину Поповићу, Титов и Јосиф, два дана раније (01.02.1934) пишу: „Од стране једнога од нових г. г. реферата говорило се много и о некаквој Догматици професора Титова. Међутим, професор Титов нема Догматике штампане на српском језику. Постојећи рукопис под насловом ‘Православна Догматика’ претставља студентске забелешке на машини, на Универзитету није било предавања, и професор Титов није могао да изложи пун програм Догматике, то је он, сасвим природно, препоручио студентима, да узму одговоре на нека догматска питања из књига митр. Макарија [Булгакова] и прот. С. Веселиновића. Отуда су те сличности, о којима се толико опширно и са таквом експресијом говорило од стране нових реферата“ (Ј. л33).

пионира у пољу рецепције мисли Достојевског, па нема много критичке литературе из које би могао да црпе инспирацију или добије оријентирску подршку. Оба става Димитријевића и Глумца сматрамо за тачну процену ствари. — Међутим, по двуцимо, то *не* значи да ipso facto ставови оксфордске Комисије опадају. И томе ћемо се вратити, и то убрзо. Додаћемо само толико да та друга београдска Комисија не спецификује у чему је оригиналност погледа Поповића на Достојевског, као ни разлоге за њену „непотпуну“ успелост (па ћемо и то ускоро коментарисати). Како ову контекстуализацију не бисмо одвели одвећ изван оквира нашег тематског задатка, поставићемо следеће ut infra питање.

Б.3.3. А оксфордски „докторат“ – помиње ли се у расправи? Одговор је – *да*. Нажалост, и ту ствар остаје у извесној мери замућена. Али и ту она остаје узбудљива. Услед неспоразума и одређених двосмислености она се још и компликује. Тако, у протесту против избора друге Комисије (који су, рекосмо, сматрали нелегалним), Титов и Јосић (у делу III тачка 3) помињу оксфордски „докторат“ Поповића овако:

Опоненти: (§28) „Кандидатова књига о Достојевском, која је такође од стране нових г. г. референата истицана, **претставља у ствари његову тезу на *дипломском** испиту**, одбивену од стране Оксфордског универзитета, и **она је чиста негација савремене хетеродоксије као неке врсте атеизма и чак горе од атеизма**“ (Ј. л33).

Као што видимо, кад је у питању тачан статус „оксфордског материјала“ Поповића, они су услед амбиваленција око тачног ранга дипломе BLitt закључили да теза не само да је одбијена, већ да је она de facto дипломска а не докторска теза. У ствари, потребно је и њих кориговати. Наиме, (ни) они нису у праву утолико што смо показали да је то *истидипломска диплома* – реално на нивоу данашњих *мастер* студија. Иако је тада у Оксфорду – на начин *inter pos* – та диплома вреднована *као да* јесте докторат. Рекосмо: предметом сличне сумње, или подозрења, били су многи оксфордски ђаци који су стекли диплому BLitt. Ево једног примера из 1913. године. Тај пример је аналоган случају оца Јстина, уједно хронолошки веома близак његовом боравку у Оксфорду (1913 / 1916). Како преносе Шејперови:

„Један од најуспешнијих (америчких ђака БЛ) био је Френк Ајделот (F. Aydellote) који је стекао В. Litt. Он је истраживао шеснаестовековну енглеску књижевност, а његова теза преточена је у његову прву књигу: *Елизабетански разбојници и њихови* (1913). [...] он је увек инсистирао (слично Поповићу БЛ) да његову В. Litt. треба процењивати као еквивалентну са Ph. D. Он је имао среће да по повратку у САД није морао да прође кроз факултетски дипломски програм (graduate school). Наиме, пре одласка у Оксфорд он је на Харварду већ стекао диплому мастера. Испоставило се да је комбинација М. А. и В. Litt. била довољна да му обезбеди први предавачки посао, на Индијана Универзитету“ (ROS 72).

Наставимо: и на горепомнуту оцену опонената Поповића његови бранитељи имају одговор. Међутим, у одговору они избегавају да суоче цео проблем па прелазе на другу ствар, заправо. Димитријевић и Глумац (а чини се да је Димитријевић вукао тај двојац као капетан) у суштини тврде две ствари: (а) то што је Поповић приложио није теза из Оксфорда него посебна и касније написана књига, и (б)

кад би било тачно да је то теза из Оксфорда, и то теза која је тамо одбијена, то не би њој одузело већ би додало на вредности јер се у њој брани православље на начин Достојевског против хетеродоксних вероисповести. Тако:

Пропоненти: (§29) „За кандидатову студију тврде г. г. да је то његова теза са Оксфордског универзитета, и то одбијена. У кандидатовој студији нема ни спомена о томе, него је то г. г., сигурно, познато из уличних препричавања, али г. Поповић, у самој тој студији, показује велико познавање Достојевског. Да је чак заиста то тврђење истинито, не би било чудо, да је та студија одбијена, јер је то, заправо, **велика апологија православља против римокатолицизма и протестантизма, и разумљиво је да такву студију англикански⁸⁵ протестантски универзитет није могао примити.** Ако се у тој студији говори о неким конфесијама, као о некој врсти атеизма, или чак горе од атеизма, [...], то су сами изрази *Достојевској*⁸⁶, јер се они налазе у студији Масарика⁸⁷ о Достојевском“ (Ј. 42).

⁸⁵ Нијансирања ради укажимо тим поводом на следеће. Угледни историчар религијских идеја и покрета Енглеске, Овен Чедвик, држи да Оксфордски универзитет већ од треће четвртине 19. века престаје да буде ексклузивно „англикански“: „Значајно је да ни један теолошки колеџ није основан у Оксфорду све до 1876. године, а у то време Универзитет већ увелико прихвата чињеницу да он више није првенствено англикански у *шону**“. Оксфордски универзитет је подозревао оснивање теолошких колеџа од стране оксфордских епископа (нпр. самјела Вилберфорса) јер, како се сматрало, то може водити (а) угрожавању самосталности академског духа Универзитета и да то може (б) неприменто али делотворно увести егенде појединачних епископа не само у теологију већ у друге – чисто универзитетске ствари. Видети: Owen Chadwick, *The Spirit of the Oxford Movement: Tractarian Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, 226 = скр. SO.

⁸⁶ Димитријевић и Глумац ту имају право, али формално. Наиме, тешко је порећи да Поповић беспоговорно иде за Достојевским на тим местима, усвајајући његов радикалан словенофилски паџос.

⁸⁷ Изгледа да се аутори позивају на дело: Th. G. Masaryk, *Russland und Europa: Studien über die geistigen Strömungen in Russland*, 2 Bände, Eugen Diederichs, Jena 1913 = популарно познато као *Дух Русије* (за који је Масарика заинтересовао руски историчар философије **Ернест Радлов**). Њихова аргументација на овом месту јесте чудна и недостатна. То што се и код Масарика налазе ставови Достојевског, сâмо по себи, не значи да је мишљење Достојевског о тим стварима ео ipso тачно и оправдано. Уосталом, сâм **Томаш Масарик** (Tomáš G. Masaryk 1850–1937) је философију Достојевског – *обгацио*, према се Фјодору Михајловичу дивно као радикалу у моралу и великану у естетском стваралаштву. Пошто Поповић у свом делу о Достојевском не указује на Масарика, његови бранитељи – нехотично – производе сугестију да је Поповић од Масарика преузео ставове Достојевског или неке идеје Масарика о њима – што није тачно. Једна, али бледа веза јесте Поповићево указивање на **Карела Чапека**, који је о Масарику писао (Karel Čapek, *Hovory s T. G. Masarykem 1928–1935*, 3 svazky, 1969). Али Поповић Чапека не референцира с тим у вези, нити то чини у ФРД. Ствар постаје интересантнија ако знамо за критику Масарика по питању Достојевског, и то од стране његовог ученика и великог чешког философа – феноменолога и етичара **Јана Паточке** (Jan Patočka 1907–1977). Масариково тумачење Достојевског Паточка сматра „погрешно поимајућим“ јер Масарик (унутар своје философије животног смисла засноване на дилеми вера / невера) философију подвргава социологији у потрази за објективношћу науке философије, па из те перспективе не може философски успешно да поима егзистенцијалне дубине Достојевског. Додуше Паточка сматра и то да код Достојевског нема философије егзистенције у смислу свесне *концепцијализације* тог проблема, рецимо, на начин Паскала или Кјеркегора. Наравно, он признаје да *израза* питања егзистенције има у ликовима његових књижевних јунака, итд. итд.). О свему томе Димитријевић и Глумац ни не помишљају да претходно рефлектују. Јер *ако* Масарик криво поима мисао Достојевског онда, упркос bona fide намерама пропонената, то Јустину Поповићу иде на *ијерети* (под условом да се на Масарика пресудно ослањао – а није). Они се позивају на Масарика ad auctoritatem као да је то довољно, а ни изблиза није ни нужно камоли довољно (За критику дела Масарика, *Дух Русије*, у којем он [не без блискости **Де Бореу**] заступа и тезу да је руски дух мешавина примитивне мистичности, романтизма и моралног радикализма [којем марксизам може донети само страшних штетâ], такође видети у суштини неповољан суд мађарског лењинисте-марксисте Лукача: G. Lukacs, „Th. G. Masaryk: Zur russischen Geshichts und Religionsphilosophie“, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 38 (1914) 871–75. О Масарику и Достојевском, о Паточки пред Достојевским и Масариком, видети: Antonín Meštan, „Masaryk’s Path to Dostoevsky as a Philosopher“, у Josef Novák (уред.), *On Masaryk: Texts in English and German*, Rodopi, Amsterdam 1988, 221–228; исти, „Masaryk und

У ствари, да се уочити да Димитријевић и Глумац знају за оксфордски случај (из неких других, ако не из „уличних“ препричавања). Индикативно је да су обојица пропустила (намерно или не) да запазе како Титов и Јосић не говоре о докторској тези већ о тези на *дипломском испитију* (тима долазећи до прага једне осетљиве тачке).

3. Први сумарни закључак. На основу свега до сада изложеног можемо извести Први свеобухватан закључак који ћемо органски употпунити Другим и Трећим закључцима који следе у одговарајућим одељцима наше студије.

3.1. Условна потврда тезе Оксфордске (и Прве београдске) комисије о одређеном дефициту научности (самокритичности) дисертације. Образложење Оксфордске комисије (које подржава и образложење Београдске комисије бр. 1 = Титов и Јосић) тачно је *уколико* што тражи у научном раду захтеван *мејакритички ошклон* од проблематске теме којом се рад бави, а то је схватање религије код Достојевског. Ако се тај услов поштује онда ћемо добити не само схватање религије код Достојевског, ма како талентовано то излагање било, већ и *схваћање схваћања* религије код Достојевског, *уз покушај критичке* оцене. Потоње јесте изостало. Стога, у противном случају, рад може бити, како код Поповића јесте, потпуна идентификација са предметом истраживања. У том случају, и то у најбољем исходу, као код Поповића, домет је (а) талентована *репрезентација гайої* (притом не свега што је дато): а то је неословенофилско – *ipso facto* антизападњачко – схватање „религије“ и хришћанске културе од стране Достојевског и (б) *надахнуто експлицирање имплицитної*: а то је христоцентрично схватање „религије“ у новосветоотачком кључу (не без помоћи Храповицког и Флоренског у увиђању такве могућности гледања). У горем случају, чега код Поповића нема, или има у одређеној мери, добијамо *ајологетски наговор* (*протрелтиќос*) на усвајање нечијег схватања или гедишта на предметну ствар о којој иде реч. Данас (нпр. В. Лурие), али и пре времена Поповића (нпр. К. Леонтјев), метакритике Достојевског по том питању *иостіоје*. Тако рецентна критика коју даје рецимо Лурие довољно је озбиљна да покрене преиспитивање поистовећења Достојевског *са* „чистим“ православљем⁸⁸. Такође, како смо на другом месту тврдили⁸⁹: тек на крају студије о Достојевском из 1940. г. (која, заправо, представља прекомпоновану и дорађену оксфордску дисертацију каквом је представљена у ФРД 1922–24) отац Јустин дотиче начелних могућност расправа и са другачијим а критичким религијско-философским виђењима Достојевског. Али, то није нужно и расправа *са* Достојевским – и то из *соистівене* црквено-философске позиције, којом се Достојевски (свакако у одређеним сегментима) може „превладавати“. А отац Јустин Поповић ће 1940. године (ако већ не 1919. године) у начелу увелико бити способан за такво предузеће. Уосталом, Јустинов сарадник из предратног Хришћанског живота, Василије Зењковски, то је 1949. године урадио. Рецимо, када позивањем на Кипријана *Керна* (пријатеља оца Јустина, дипломца ПБФ у Београду) тврди да

Dostoevskij“, у *Dostoevskij und die Literatur*, Köln – Wien 1983, 335–347; Erazim V. Kohák, *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*, University of Chicago Press, 1989.

⁸⁸ Василий М. Лурье, „Догматика ‘Религии любви’: догматические представления позднего Достоевского“, у В. А. Котельников (ред.), *Христианство и русская литература* (Сб. 2), Наука, Санкт-Петербург 1996, 290–309.

⁸⁹ Подробије о томе писали смо у: Богдан Лубардић, *Јустин Ђелијски и Русија: њушени рецејције руске философије и теологије*, Беседа, Нови Сад 2009, 137 и даље = скр. ЈРУ.

се Достојевски тек *приближава* „исконској светоотачкој антропологији“⁹⁰. Додуше, како је показала Тамара Орнатскаја, код А. Храповицког (који је на Поповића знатно утицао) присутно је уверење да Достојевски није само морални дијагностичар, него и *шерајеуи* људских душа. А то, руку на срце, њега укључује у један од нивоа учествовања у опитним знањима светоотачке философије и антропологије⁹¹. Дакле закључујемо да је оксфордска Комисија у праву кад тражи научно-критичку *геиген-ишификацију* са предметом рада. То је напросто у методолошком смислу обавезујући услов научног рада који Поповић није у тези уделовио.

Ипак, пре него што пређемо разматрању конфесионалног мотива (за који Јустин држи да је *главни* разлог дебакла одбране тезе) треба – у мери у којој је то могуће – кориговати *обе* Комисије (и Оксфордску и Прву београдску комисију) по питању оспорене научности дисертације Поповића. Обема је наима промакла могућност да свој став *умере*. А претпоставке за то присутне су у тексту Јустина. Могућност корективног умеравња увешћемо преко једног, али индикативног примера. Титов и Јосић сматрају да **Димитрије Мерешковски** (1865–1941) успешније тумачи хришћанство Запада од Достојевског, па упућују Поповића на одговарајуће студије Мерешковског. Тим поводом они поново подвлаче да дело *Философија и религија Ф. М. Достојевског* није методолошки целовито нити у томе смислу солидно. У Ј. л9 они упућују Поповића на следеће студије: Д. Мерешковски, *Христос и Антхи-христ у руској лијератури* (Москва 1896–1905⁹²) и: исти, *Л. Толстој и Достојевски* (СПб. 1905). Они напомињу да је неопходно упознати критику „*идеологије*“⁹³ (sic БЛ) Достојевског⁹⁴ какву подузима Мерешковски. — Међутим, ти предлози опонената⁹⁴ оца Јустина унеколико су проблематични⁹⁵ услед тога што (а) приговарачи не изводе на делу аргументацију Мерешковског која би, евентуално, показала предност над аргументацијом Поповића у вези са тумачењем Достојевског, и (б) услед чињенице да Поповић Мерешковског експлицитно *уводи* управо у делу *Философија и религија Ф. М. Достојевског*⁹⁶. Нпр. на месту ФРД 216. Он притом *образлаже* зашто одбацује читање Достојевског од стране Мерешковског, Поповић каже: „... и не само да није разумео, већ је [...] покушао да Достојевског употреби као средство за свој јеретич-

⁹⁰ Василий В. Зеньковский, *История русской философии*, том. I, YMCA Press, Париж 1948, 423, 429, 435.

⁹¹ Антоний Храповицкий, *Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф. М. Достоевского*, Москва 1893; исти, *Словарь къ творениямъ Достоевскаго*, Софія 1921; Тамара И. Орнатская, „Митрополит Антоний (Храповицкий): Душа человеческая и ее возрождение по Достоевскому“, у XII Symposium International Dostojevski, 1–5 Septembre 2004, Université de Genève; иста, „Преп. Антоний Храповицкий и преп. Иустин Попович“, у *Русская словесность в мировом культурном контексте*, Международный конгресс Москва 14–19. XII 2004.

⁹² То је трилогија на којој је Мерешковски радио 12 година: Москва т. 1 = 1896, т. 2 = 1902, т. 3 = 1905.

⁹³ Ако су они, и Мерешковски, у праву онда чланови Оксфордске комисије тврђом да се Поповић са Достојевски некритички *идеификује*, ipso facto, назначују да је он *идеолог* а не самокритички теолог православља.

⁹⁴ То ће рећи Титова и Јосића, *и*, према аналогiji, Фрера и Форбса – под условом да Поповић у оксфордској тези помиње Мерешковског (а да ли је то јесте случај – не знамо, јер тај материјал, изгледа, није сачуван, што је велика штета).

⁹⁵ Под условом да Поповић у оксфордској тези помиње Мерешковског. Да ли је то јесте случај – не знамо. Јер тај материјал, изгледа, није сачуван. А то је велика штета.

⁹⁶ У ФРД 33 н. 12 и 216 н. 19 Поповић цитира дело Мерешковског *Л. Толстој и Достојевски* у Санктпетербуршком издању М. О. Волфа из 1912. г; док у ФРД 214, 214 н. 12 он цитира дело истог аутора *Пророк руской революции*, Санкт Петербург 1906.

ки циљ, т. ј. за превремено, невремено и насилно остваривање царства Духа Светога⁹⁷. Не само Београдска већ и Оксфордска Комисија пропуштају да дају признање Поповићу, макар за *шај* ниво критичности. А она на том месту јесте умесна: све ако и јесте у прилог одбране и само одбране *Достојевској*.

3.2. Потврда тезе Друге београдске комисије о оригиналности дисертације: о односу стваралачке интерпретације „и“ научне самокритичности. Друга београдска комисија умањивала је приговор Прве београдске комисије (истоветан приговору Оксфордске комисије) *га* Поповић наступа некритички у својој дисертацији. И поврх тога још, та Друга комисија запазила је нешто веома битно што друге две *нису* (или: ако јесу, нису сматрале да вредно спомена). Одмах кажимо: Димитријевић и Глумац су приметили да је Јустин Поповић корпус списа Достојевског протумачио као књижевно-философски израз светоотачких идеја и вредности у борби са оним што им се противи. То ће рећи, они су опазили да српски мислилац Достојевског тумачи кључем *неоипатриситичке синтјезе sui generis* – 1919, односно 1922–24 када се тај покрет међу православним тек пробијао (нпр. код зачетника покрета: нпр. Флоренског потом Булгакова и других), како би тек касније 30тих и 60тих био потврђен као општеприхваћена референтна парадигма теологије. Узети Достојевског као православу Русију у малом (слично Булгакову), ликове романâ читати као изразе успешне или неуспешне борбе за светост, и то као израз духовно-душевне борбе личности Достојевског, налазити херменеутичку оријентацију у црквености и духовности, као светло разумевања трагизма и антиномизма тих грчевитих и бескрајно дубоких дела, тада није био *mainstream* поступак, нити се то подрзумевало, као данас. Како смо на другом месту написали: „Главна заслуга Достојевског, сматра отац Јустин, јесте у томе што је показао релевантност светоотачке духовности за осмишљавање акутних и актуелних теолошких и философских проблема савремености (у медијуму књижевности, која није због тога престала да буде модерна: напротив)⁹⁸. Притом, отац Јустин Достојевског показује као личност која увиде Макарија Великог, као и осталих светих отаца све до старца Оптине⁹⁹, надограђује и даље *развија* применом на нови ред проблема – примера ради, на дијалектике конфесионалних идеја, деконструкције секуларистичких идеологија или на историософске пројекције циљева Православља као светско-историјског процеса. То што је учинио Достојевски на руском књижевно-философском плану, преузеће и до краја живота развијаће Јустин Поповић на српском философско-књижевном плану“ (ЈРУ 21–22); или: „Какве су импликације чињенице да отац Јустин светим оцима тумачи руске философе (укључујући њиховог *spiritus rector*-а – До-

⁹⁷ То је израз Јустинове критике „нове религиозне свести“, односно мистицистичко-спекулативне инаугурације „трећег доба“ – доба Духа, која је обузела не само Мерешковског већ и многе руске мислиоце такозваног Сребрног века, нпр. младог Берђајева и друге.

⁹⁸ Јустин Поповић, „Достојевски као пророк и апостол православног реализма“; такође: исти, *Достојевски о Европи и Словенцију* (Бгд 1940).

⁹⁹ Отац Јустин Поповић, у *Достојевски о Европи и Словенцију* (1940; 1981) покушава да утврди значајну једномисленост Достојевског и светих отаца Цркве. У поменутом делу, поред светих апостола, отац Јустин у том духу помиње многе свете оце и учитеље Цркве. Ево Јустинових светоотачких „сатумача“ дела Достојевског: Антоније Велики (209, 229), ава Доротеј (207, 218), Атанасије Велики (230), Пахомије Велики (261) и света Теодора (261), Макарије Велики (207, 229, 248), Исак Сириј (248), Јован Златоуст (230, 234, 255); ту је и велики Отац са Запада Бернар од Клервоа (216); затим Јован Лествичник (212), Јован Касијан (212) и Симеон Нови Богослов (212, 225, 248).

стојевског) и обрнуто – да руским философима тумачи свете оце? То није до сада уочено¹⁰⁰ нити проматрано у вези са мишљу великог српског духовника. Поред чињенице да он тиме руским религијским философима (укључујући ‘књижевничку’ философију Достојевског) даје на значају, имајући знатно поверење према њима, то је израз битног херменеутичког колико и философског става. Наиме, зар тим поступком отац Јустин не ставља до знања да се помоћу руске религијске философије (укључујући Достојевског), с једне стране, могу уочити *философски ѿишеницијали светиоошачке духовности* и, с друге стране, да је развој руске религијске философије (укључујући дело Достојевског) израз развоја *релевантносћи светиоошачке духовности за хришћанску философију?*“ (ЈРУ 54). Следећи став објашњава све што овде желимо казати, и то у једној речи: „Карамазови нису разбојници него философи, зато што су сви прави руски људи – философи...“¹⁰¹.

Оксфордска комисија *ѿо* није видела (камоли то да тај млади српски теолог, као ретко ко, личи на философски оствареног Аљошу Карамазова). То је индикативно. Тај превид као да указује на гравитацијско дејство других мотива, интереса и брига – осим легитимно научнистичких какви су, рекосмо, позив на метакритику или критицизам. Међутим, и Друга комисија такође је направила један превид који ћемо кориговати. Наиме, Димитријевић и Глумац су побркали ерудицију Поповића¹⁰² са способношћу да се слободно одвојимо од предмета нашег истраживања (остајући при њему изнутра!), па су, следствено, подразумевали да Јустинова стваралачка интерпретација дела Достојевског – несумњиво талентована, у много чему пионијерска – јесте *довољан* разлог да тај рад буде и научно-критички оправдан у *ѿишћуности*. Међутим, потоње не следи ни логички, ни методолошки. Дело може бити креативно написано а предмет стваралачки појмљен. Али не следи нужно да је „сâмим тим“ дело научно утемељено и у том смислу конзистентно захтеву критичког оправдања. Притом Димитријевић и Глумац *аѿолоѿеѿско-ѿолевички* начин мисли Јустина из његових списа написаних до 1934. виде као добру и суштински важну ствар. Они држе да је то неодвојиво од *игениѿишѿеѿа* православне теологије као такве. А то нас одводи следећем одељку Првог сумарног закључка.

3.3. Метакритика: за синтезу ставова Комисијâ – комплементарни, међутим, не и сагласни. Никако не желимо да дијалектички помиримо супротне ставове и гледишта поменутих Комисија респективно. Било би то напросто натежање. Ипак, чињеница је да су оксфордска Комисија и прва београдска Комисија, као и друга београдска Комисија, подједнако, *ѿревидели* важне ствари. Прва страна није уочила *орѿиналности* тог дисертационог рада (ако јесте, о томе нема трага у извештају), као ни његову духовну *губину*. Друга страна није признала да без-

¹⁰⁰ Те речи смо написали 2006 године. Међутим, пошто смо увидели да Димитријевић и Глумац „осећају“ значај поновног увођења теолошког начина црквених отаца у мисао младог Јустина, и то треба констатовати у оквиру подвлачења неопатристичког сензибилитета Поповића.

¹⁰¹ Димитрије Карамазов у Фјодор М. Достојевски, *Браћа Карамазови 1879–1880*. Захваљујемо се професору Михаилу Епштајну са Ејмори универзитета (САД) за упућивање ка тој реченици Достојевског.

¹⁰² Подсетимо: „... г. Др. Јустин Поповић иступа као потпун познавалац св. Писма, духа православања и његовог учења, [...] и као јаки религиозно-философски мислилац. Познавање светоотачке литературе, као главног извора православног научног рада, такође је код њега веома велико. [...] Зато је несумњива вредност свих тих његових радова, [...] одбране истина хришћанског православног учења научно-богословског облика су“ (Ј. л37).

остатна *идентификација* са Достојевским не само да онемогућује самокритичку будност већ, не мање, да може водити искривљењу ако не и фалсификацији напона комплексности, недовршивости, грешивости мисли управо Достојевског. [Такође, прва страна је тачно и коректно приметила да је Поповић уложио огроман труд у своју тезу у смислу детаљности и елоквентности експозиције материјала (израна приметивши оно што ће пословично красити српског теолога – течан, красан и тачан језички стил). Уосталом, томе су доказ сведочанства која Атанасије Јевтић, вероватно из прве руке слушајући оца Јустина, преноси. На пример: „... а сем тога и иначе много (у Оксфорду БЛ) читајући и проучавајући (о чему сведоче и извесне сачуване *свеске*¹⁰³ и набављане или преписиване књиге његове)“ (АЖ 37). Позивајући се на *оксфордске свеске* и белешке оца Јустина, Јевтић надаље сведочи: „... све што је читао и бележио, особито у *вези са студијом о Достојевском**, узред је и коментарисао Светим Писмом, особито Апостолом Павлом“ (АЖ 37 л.26). То је сасвим тачно, како показује и критичка литература коју је Јустин у раду о Достојевском изложио¹⁰⁴. Такође, друга страна је тачно и веома коректно уочила присуство светоотачких извора као референтне инстанце теолошког мишљења Поповића]. Како онда оценити поменута два главна превида тих Комисија?

Прва страна је, изгледа, својим захтевом тежила једном исправно-самокритичком, евентуално отворенијем богословљу о Достојевском. Међутим, цена је била испуштање увида у *оригиналност* и *духовно-психолошку* талентованост тог исказа као таквог: исказа који дело Достојевског, поновимо, види као књижевно-философски израз борбе „за и против“ *свештоотачких* вредности. Тај превид нас може и данас донекле зачудити (премда касније указујемо на то шта је могло условити превид Комисије – тај „прелазак преко“ тих важних учинака читања Достојевског од стране Поповића). Разлог нашем чуђењу даћемо преко следећег. Речимо: англикански теолог Кристин Хол (Christine Hall) позива се на Хенрија Чедвика (Henry Chadwick) како би истакла *психолошку* нит управо *англиканске* традиције, од 16. до 20. века, овако: „Томе (18вековној мистичкој побожности Виљема Лоа [William Law] комбинованој са снажним осећајем за предање као неопходну животну линију англиканске духовности БЛ), у 19. веку је последовао позив на предање код Џона Кебла [John

¹⁰³ Атанасије Јевтић припрема темељну монографију о лику и делу Јустина Поповића па остаје да видимо шта је у тим свескама садржано. Назнаке постоје већ у АЖ 37н.26: „Из споменутих свезака и бележака види се да је у Оксфорду читао много, пре свега Свете Оце, и источне и западне, и то како оне монашко-аскетске, тако и велике Оце богослове [...]. Затим је читао најбоље тадашње студије из теологије, па дела из философије, историје, књижевности и чак поезије. Већ тада је владао са шест страних језика, класичних и модерних“.

¹⁰⁴ У вези са припремним материјалима за дисертацију, није на одмет указати на оновремену литературу коју је Поповић у Енглеској набавио и употребио (в. ФРД, ДЕС). На пример: на студију о Достојевском Енглеца **Џон Мидлтон Марија** (1889–1957) = John Middleton Murry, *F. M. Dostoevsky: A Critical Study*, Martin Secker, London 1916 (Упоредити: ФРД 40, н. 29; 215 н. 17). Треба указати и на **Сојеров** (Col. Herbert A. Sawyer) енглески превод (са 11-тог [!] фр. издања [!1886]) чувене студије **Евгена Мелхиора Де Вогеа** (1848–1910) о светском значају „le roman russe“, то јест руске књижевне културе за мисао и естетичко мишљење: Eugène Melchior de Vogüé, *The Russian Novel*, tr. H. A. Sawyer, Chapman and Hall, London 1913 (ФРД 212 н. 6; 215 н. 15 и 17). Треба указати и на превод писама Достојевског из пера **Мејнове** (Ethel Colburn Mayne †1941): *Letters of F. M. Dostoevsky to His Family And Friends*, tr. E. C. Mayne, London 1907 (ФРД 95 н. 7; 138 н. 26; 147 н. 65; 147 н. 71; 189 н. 36; 194 н. 64; 196 н. 71; 213 н. 8). Наравно, постоји низ других кроз дело оца Јустина расутих трагова што воде према англо-саксонским теолозима, физичарима, песницима и књижевницима – а које је упознао током студија у Енглеској, купујући њихове књиге које потом проучава.

Keble] и трактаријанаца. Објављивање *Библиошке Отаца* и *Житија Светих*¹⁰⁵ изразило је њихово уверење да литургија и духовност треба да буду храњени *проучавањима Отаца и житија оних који су досели светлоси**. [...] Чедвик је довољно уверен у значај црквених отаца у англиканском животу да напише следеће: ‘У савременој англиканској теологији, као и у савременом римокатоличанству и православлу, позивање на Оце остаје жива сила’¹⁰⁶⁻¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Трактаријанци су покренули процес коментарисања, студирања и превођења списа светих отаца Цркве (Августина, Јована Златоуста, Атанасија Великог, Кирила Александријског, Григорија Богослова) под називом *The Library of the Fathers* – објавивши 48 томова, између 1838. и 1881. – као и едицију под називом – опазимо – *The Lives of the Saints* = *Житија светих*! – са низом томова који су почели да излазе од 1842. године Није „екстравагантно“ помислити, није „страшно“ признати да је идеја за целоживотни процес превођења Житија Светих, као и програм реформулисања теологије повратком патристичко-агиолошким изворима – обзнањен 1923. године (по повратку из Оксфорда 1919, односно из Атине 1921. године) – Јустин Поповић развио и као плод семенског утицаја неопатристике оксфордских трактаријанаца. Наше је мишљење да јесте тако. Три пуне године будући светитељ био је изложен атмосфери водећих промотера позне фазе оксфордског покрета. Тај покрет начином најснажније непосредности делује у срцима и умовима теолога и свештеника Оксфорда са којима млади Поповић свакодневно саобраћа у другој деценији XX века. Не најмање у души његовог испитивача (examiner) оца **Волгера Фрера**. Индикативно је, нпр., да је Фрер публиковао евхаристијске прозбе (eucharistic prayers) за одређен број светитеља који падају на „црна слова“, и то у прелазном Молитвенику-Календару за 1928. г. (*Black Letter Saints' Days* 1928). Према томе, уз неопатристички модел теологије и дух повратка оцима који њему долази из Русије – тачније, примарно из дела **Павла Флоренског** (*Служба и шерџава исјинне* 1914) и **Антонија Храповицког** (*Словар за дела Досифојевској* 1921) – треба прикључити и неопатристички утицај оксфордског трактаријанског покрета – тачније, дискретне утицаје покровитељског патролошког рада **Цона Кебла** и покровитељског агиографско-агиолошког рада **Цона Хенрија Њумана**, и њихових настављача, дакле и утицаје из Енглеске. Прва два утицаја на младог Поповића, али ни потоњи – оксфордски, није могуће порећи (наравно, то су ипак само утицаји), нити је могуће порећи утицај који касније долази непосредно из Грчке. Такође, прва два утицаја треба повезати и са следећим ставом: „... апел јеромонаха Јустина Поповића и јеромонаха Иринеја Ђорђевића, упућен је 1923. године редовним путем по доласку у Карловачку богословију. Они позивају на то да се у српске Богословије уведе нов и редован предмет под називом – *Житија Светих*. Наведеним теолошким и црквеним гестом отац Јустин испољава борбу за *повраћање агиолошком духу отаца* као коректив искушењима схоластичке теологије. Приметимо да он то чини четрнаест година *пре Пушјева*... Флоровског, и пет година *пре* студије Флоровског *Твар и шварнос* (којом започиње неопатристички рад оца Георгија на повратку оцима контра софијанских тенденција Булгакова и одређених кругова око Института Светог Сергеја)“ (ЈРУ 57–58). И још ова важна ствар. Један од еминентних свештеника задужених за бригу о српским оксфордским ђацима, **Сирил Хенки** ([Cyril P. Hankey] о којем ћемо тек говорити), уз сарадњу са српским свештеником **Војиславом Јањићем**, написао / приредио / превео је дело *Житија српских свештеника* (!) = *Lives of the Serbian Saints*, објављено 1921. од стране Society for Promoting Christian Knowledge (S. P. C. K.). Дакле: било је то у јеку саобраћања англиканских и православних хришћана у Енглеској. Замислимо ову *моћност*: наиме, разговоре оца К[С]ирила и оца Јустина, или касније разговоре оца Сирила и оца Војислава, или све тројице, у Оксфорду, где први подстиче другог да у духу идеје оксфордског неопатристичког покрета напише / преведе / редигује *Житија светих* за српски православно народ, док он, Хенки, обећава другом (и Јањићу) да ће исто урадити с обзиром на српске светитеље, а за англикански верујући народ. А можда је већ од Фрера Поповић примао сличне идејне и програмске подстицаје, односно на легат Њумана или Кебла. Видети: Voyeslav Yanich, Cyril Patrick Hankey, *Lives of the Serbian Saints*, Kessinger Publishing Co, 2009, 143 стр (прештампано издање из 1921). За текст предлога за увођење предмета Житија светих може се видети у часопису *Хришћански живот* = М. Парента, Ј. Поповић, И. Ђорђевић, „Унапредимо наше богословије“, ХЖ II:5 (1923) 237–248. Ткђ. в. *Житија Светих у 12 томова* у редакцији и преводу Јустина Поповића, Ђелије, Валево – писана у периоду између 1972. и 1977. године. За увид у историјску контекстуализацију претпоставки појаве оксфордског покрета, в. Peter V. Nockles, *The Oxford Movement in Context: Anglican High Churchmanship, 1760–1857*, CUP, Cambridge 1994.

¹⁰⁶ Henry Chadwick, „Tradition, Fathers and Councils“, у S. Sykes and J. Booty (уред.), *The Study of Anglicanism*, SPCK: London – Fortress: Philadelphia 1988, 104 = скр. CFC.

¹⁰⁷ Christine Hall, „Human Responsibility for Creation: Towards a critical overview of recent statements by our [Anglican and Orthodox] churches“, for the ICAOTD meeting in Tirana, Albania 2011, 9–10 = скр. HRC. Тај рад није публикован па указивање на њега вршимо уз одобрење ауторке.

Друга страна је својим наглашавањем оригиналности рада, изгледа, унеколико подвредновала значај самокритичке научности. Међутим, цена је била двоструко скупа. С једне стране, такво држање је подразумевало или истицало *акцезионарање ајологејске црпе бојословља* – у маниру „изобличавања“ и „полемике“ (§27) – за основну функцију упоредног богословља¹⁰⁸, као и за основ богословствовања о делу Достојевског и поводом њега. С друге стране, такав приступ је сужавао пут отворенијем богословљу у смислу разумевајућег дијалога (*Verstaendigung Dialog*) са другима: дијалога ограђеног будношћу и респектом који треба да *преишходи*, или у најмању руку да контролише „poleмичко изобличавање“ које може одвести промашеном разумевању, односно теолошкој дислексији (*Vereinnahmung*).

Према томе, уопште узев, може се казати ово: главни ставови Комисија, иако су сваки понаособ водили супротним оценама рада Јустина, јесу *комилеметарни* – како у позитивном тако у негативном смислу. У позитивном смислу: оксфордска Комисија (и прва београдска) уочила је идентификацију Поповића са Достојевским (уз признање детаљне анализе његовог дела), а друга београдска Комисија уочила је оригиналност новосветоотачког читања Фјодора Михаиловича од стране оца Јустина. У негативном смислу: прва Комисија је превидела важан увид друге, а друга је превидела важну резерву исказану од стране прве. Граница упоређења ставова тих комисија, међутим, у томе је што њихова комплементарност *није* исто што и њихова сагласност. На крају, наше је мишљење да није тачно рећи да је дисертација Поповића савим лишена критичности, пре је реч о умањеној критичности¹⁰⁹, док, заједно с тим, држимо да истицање оригиналности није довољно да заташка или компензује прво.

¹⁰⁸ И данас је та тенденција веома снажна, и не само код нас. То се види рецимо у наслову не тако давно у Сремским Карловцима објављеног дела **Леонтија Епифановича** (Леонтий Г. Епифанович): предавача са Донске Духовне семинарије = Ј[еонтије Г.] Епифанович, *Полемичко бојословље*, Српски Сион, Ср. Карловци 1999 (трећи део књиге проблематикује „англиканску веероисповест“, стр. 86 и даље) = Л. Епифанович, *Затиски по облициствелному богословию*, Новочеркасск 1888 (њега не треба мешати са професором Кијевске Духовне академије, у своје време угледним догматологом и максимологом **Сергејем Епифановичем** [Сергей Л. Епифанович 1886–1918]). — Наравно, не желимо казати да је богословље могуће без духовне и академске борбе. Напротив: богословље није могуће без војевања за светлост истине каквом је личност открива и стиче у Христу Господу, нити без војевања за обасјање ума што га дају појмовно јасна и аргументима образложена теологумена којима верујући покривају ствар Цркве у свету: како показују рецимо Никодим Агиорит изложењем „невидљиве духовне борбе“ (као услови сваке друге борбе човека) или рецимо Александар Шмеман говором о „ратишту теологије“ (у некрологу написаном у част евхаристијског богослова Николаја Афанасјева). Па ипак, држимо да је сасвим друга ствар узети критизерство или противљење другом као другом као алфа – омега разлог постојања теологије; нити је пожељено, држимо, да се полемизирању да мотивационо првенство у теолошком раду јер, како искуство показује, то тежи да постане страст ка искључивости а код неких то постане искључива страст.

¹⁰⁹ Што подразумевамо под „умањеном“ критичношћу, за разлику од оксфордских испитивача који говоре о скоро потпуном одсуству критичности? Чињеницу да отац Јустин, на пример, *расправља* са низом критичара и тумача дела Достојевског – што јесте критика одређеног начина и степена; као и чињеницу да он то чини како би одбарнио своје мишљење које идентификује са мишљењем Достојевског којег ни у чему не доводи у питање – што јесте умањење или изостанак одређеног начина критике који смо овде именовали као „метакритика“. Доказ да отац Јустин није без познавања ставова других, и да му није стран полемичко, критички дискурс, да је увид у следеће. Поред Зењковског, од Јустину познатих руских религијских философа, и књижевних критичара, о Достојевском су писали: Н. Н. Страхов, К. Леонтјев, В. Соловјев, Н. Берђајев, С. Булгаков, Л. Шестов, Д. Мерешковски, Н. С. Трубецки, Л. Зандер, А. Солжењин, односно Аксаков, А. Л. Волински, Ф. Добронаров, С. Венгеров. Јустин Поповић *расправу* о Достојевском води директно са, и против А. Закржевског, Л. Шестова, Д. Мерешковског, а (преко дела М. Зајдмана) и против В. Хенкела, Е. Забела, Р. Сајчика, Е. Вогеа, Ж. Хонсиа, К. Валижевског, затим и контра Ц. М. Марија, В. Версајева, В. Астрова... (ФРД 210–216; ДЕС 494–507).

III.

4. Реконтекстуализација: ка разубијању увида и претпоставки: боје црно-белих ствари. Али Поповић емфатички сугерише (§§ 11–12) да је *главни* разлог неуспеха заправо *конфесионално* мотивисан. То значи: да „иза“ неуспеха одбране дисертације, *заправо*, стоји аверзија испитивача према нападу Достојевског – по транзитивности и Поповића – на богословље латинског, протестантског односно англикатоличког Запада. Подсетимо: (§11) „Дисертација је била одбијена **због критике на католицизам**, која је изречена у глави: Тајна Европе и Русије“; (§12) „Сам **испитивач** ми је предлагао да то гледиште изменим у *користи католицизма**, и **степен бих одмах добио**; ја сам то одбио, јер нисам могао ићи на такав компромис“. Из тог разлога морамо посветити озбиљну пажњу тој могућности. Укратко: зашто Комисија *што* није написала у образложењу одбијања дисертације, него су њени чланови потписали неке прилично другачије речи? У ствари, то чвориште могућих интерпретативних значења поседује потенцијал и за непријатне последице. Грубо, али јасно речено: (а) ако је отац Јустин то пренео верно – ако му је то *ишако* речено, онда извештај Комисије губи одређену меру кредибилитета; (б) ако он то није сасвим верно пренео, тачније, ако је рецимо издвојио *део* незваничног разговора са будућим испитивачем (Фрером? Форбсом?), онда је то могло погодовати стварању фаме о колосалној неправди коју су интелектуалци Оксфорда нанели младом Србину; (в) и зашто није исказао оно што су чланови Комисије писмено изјавили? Такође, вербалан (незваничан) позив на умеровање ултракритичких тонова не мора искључити – нити обесмислити – писмен (званичан) позив на повећање степена самокритичности као израз научног настројења Комисије (односно, позив на потоње не мора бити само – нити уопште – идентичан конфесионалистичком рефлексу услед ранеог дигнитета англиканаца). Додуше, када чланови Комисије кажу да дисертацији „скоро сасвим недостаје критичност“ – то може бити еуфемистички закљон конфесионалној фрустрацији услед напада Поповића на хришћанство Запада *en bloc*. Према томе: *Ако* се исказ Поповића узме дословно, онда следи да Комисију интересује само једно – да западно, англикатоличко хришћанство не буде оспорено, а да је званично образложење које позива на „критичност“ ствар церемоније која маском научности прикрива срачунату конфесионалистичку идеологију. *Ако* је Комисија у праву, ако је захтев за метакритиком главни (ако не једини) интерес, онда следи да Поповић није до краја схватио задатак научног богословља, па да се његова теза, зато, може појавити у виду лекције којом доцира целом „Западу“, притом, без јоште самокритике. Шта је ту „истина“? Како даље разумевати и оценити то сучељење погледâ (готово дијаметралну конфронтацију гледишта)? Шта се заправо десило? Наше мишљење ћемо исказати укратко, а потом ћемо га образложити, низом херменеутичких аргументација из (ре)контекстуализације.

Прво: студија (дисертација) Јустина Поповића јесте израз безрезервне идентификације са мишљу и делом Достојевског (наравно, то има и позитивне стране, не само негативне). Достојевски је „равноапостолни“ ауторитет за младог Србина. Како каже Јустин велики Рус је „тринаести *аџосџол**“ (да ли је то само песничко поређење?). Дакле, *чак и ако* је оксфордска Комисија (свесно или несвесно) наступила „конфесионално“ то не мења основу за приговор за одсуство метакритике.

Друго: ако разликујемо „конфесионализам“ (изобличавајућу борбу против других позивањем на формално-рекурзивне дефиниције истине-вере) од „конфесионалности“ (верности сопственој традицији црквено-хришћанске теорије и праксе: за коју се држи да има смисао који није безостатно сводив на то да буде мета покуде и осуде), онда је могуће допустити да је *лејџимно* – а не проблематично – право англокатолика да траже да метакритика мисли Достојевског од стране Поповића отвори простор не само за другачије интерпретације *православља* (нпр. за такве које су очишћене од руског национализма или националистичког словенофилства) већ и за такве које англиканство (упркос протестантског момента у њему) виде као партнера достојног озбиљног уважавања и стога критичког дијалога (не најмање због 376 односно 356¹¹⁰ година англиканске црквено-теолошке традиције као такве, супстанцијалног доприноса англиканаца истраживањима оца Цркве Запада и оца Цркве православног *Исџока*¹¹¹, или пак због литурголошког ума и праксе која на свој начин чува дубоке везе са изворним хришћанством првих векова¹¹², итд).

Из тих разлога може се узети да извештај Комисије није конфесионалистички испад него *израз комбиноване рада два моштва-интереса*: (а) научно-критичког и (б) конфесионално-традицијског, при чему су оба један другом функција. Наиме, захтев научности преко подстицаја на самокритичко дистанцирање (а) отвара простор могућем увиду у необрисив допринос англиканизма макар хришћанској *култури* а тиме уписује извесну границу антизападњаштву Достојевског (Бинс говори о *бришућим* критикама свега иноверног од стране младог Јустина), *гок* самосвест о духовним вредностима инхерентним англокатоличанству (б) тражи научну метакритику Достојевског како би се – упркос његовој тотализујућој „све или ништа“ критици свега западног – направило места и гласовима других. [То не значи, међутим, да Оксфордска комисија није могла бити била изложена *рефлексној* – а тек потом рефлексивној – реакцији „јежа“ при сусрету са непријатним или узнемирујућим ставовима двојца Достојевски-Поповић].

¹¹⁰ Ако се као *terminus a quo* узме 1534. година (акт о суверенитету енглеског краља над Црквом Енглеске), односно 1563. године (XXXIX одређења вере англикански верујућих = The 39 Articles).

¹¹¹ Како би објаснила снажну лојалност Англиканске цркве према светим оцима Цркве у смислу *патристичке традиције*, Кристина Хол (HRC 8) наводи мишљење Сауттејта: „Историја цркве Енглеске јесте историја враћања оцима“ (John Southgate, *The Greek Fathers and the Anglican Church: Their Relevance Today*, 1986, 7). Она показује како та патристичка црта није тек пролазна епизода из 16. века, него тврда константа многих, неретко најистакнутијих личности Англиканске цркве, до данас. Како већ рекосмо: она нарочито истиче *патрилошки* допринос оксфордског теолога Цона Кебла (иначе ауторитета из теологије Иринеја Лионског) и *оксфордских* трактаријанаца у 19 веку (о којима ће изнова бити речи, укључујући Цона Х. Њумана, ка којем Поповић указује). О њима в. Richard W. Church, *The Oxford Movement: Twelve Years 1833–1845*, Macmillan and Co., (1922) репринт 2004, 80; тј. Owen Chadwick, *The Mind of the Oxford Movement*, SUP, Stanford 1960, 173–174 (да издвојимо тек те две студије). За однос Англиканске цркве према традицији, учењима древних отаца и саборима Цркве видети: Henry Chadwick, „Tradition, Fathers and Councils“, 104. О дугу Њумана јелинским оцима Цркве, које је сматрао узорима, в. речимо Vincent F. Blehl, S. J., *The White Stone: The Spiritual Theology of John Henry Newman*, St. Bede’s Mass., 1994.

¹¹² Многи англикански свештеници који су општили са српским ђацима у Енглеској у то послератно време били су симпатетички настројени експерти за православну литурголошку теорију и историју, нпр. Reginald M. French, *Nicholas Cabasilas, A Commentary on the Divine Liturgy*, S. P. C. K., London 1960. Frank E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, vol. I ‘Eastern’, 1896. Leighton Pullan, *A Guide to the Holy Liturgy of St. John Chrysostom*, SPCK, London 1921. Брајтман и Пулан били су изабрани чланови Теолошког факултета у Оксфорду (први са Магдален колеџа а други са Сејнт Џон колеџа). Као што сад знамо, Лејтон Пулан био је испитивач Јована-Душана Стојановића 1919. г.

*

Напросто: чланови оксфордске Комисије били су начелно добронамерни према младом српском монаху Јустину. Такве су биле и оксфордске установе које су тим професорима допустиле да раде са српским ђацима. Штавише, водеће личности тих установа подстицале су тај процес и у њему суштински учествовале. Нисмо нашли ни један убедљив разлог за закључак супротан томе. Они су били добре воље и према Павлу Јевтићу, Јовану-Душану Стојановићу као и према многим кадетонским¹¹³ ђацима који ће потом ту долазити. Видећемо: не мали број личности укључених у материјално, академско и духовно старатељство над српским ђацима – по завршетку Великог рата – добиће висока одликовања владе Краљевине Србије. — Ипак, њихово инсистирање на (а) самокритичности и (б) повезивању идеја Достојевског са догађајем Октобарске револуције из 1917–1919 треба даље појаснити и додатно критички истражити. Како бисмо то учинили, и адекватно илустровали, како бисмо увели још један низ слојева духа времена, подсетићемо на следеће важне околности.

Прво: rapprochement. То је доба запањујућег – званичног – *приближавања* Англиканске и Православне Цркве. То је нарочито случај од половине 10тих до краја 30тих XX века¹¹⁴. Кад су српско-православни и англикански односи посредујући упутно је подсетити да су епископ Оксфорда **Чарлс Гор** (Charles Gore 1853–1932 [Bishop of Oxford 1911–1919]), тај ученик трактаријанца парекселанс **Џона Хенрија Њумана** (John H. Newman 1801–1890), као и низ архијереја и врхунских личности Енглеске цркве (**Рандал Д. Томас**, **Козмо Г. Ланг**, **Џорџ Бел** и многи, многи други) осведочили готово безрезервну подршку и снажно поштовање према православним Србима с којима су се у то време сретали, и које су сматрали веома озбиљним партнерима у екуменском дијалогу који се рађао, као и незаобилним сабеседницима у сврху ствари сједињења и помирења (rapprochement and reconciliation). О респекту према англиканским теолозима, нпр., сведочи публикување текста Чарлса Гора објављеног у *Хришћанском животоу* 1923. године, за време уредничког мандата Иринеја Ђорђевића, под насловом: „Римокатолицизам“¹¹⁵. Штавише, услед одлуке Васељенске патријаршије (22.07.1922¹¹⁶) да признаје веродостојност и ваљаност англиканског обреда *рукојоложења* свештенства и, последично, да признаје *ајосџолско ѡрејем-*

¹¹³ О њима ћемо говорити ускоро у оном што следи.

¹¹⁴ Тај дијалог никад није прекинут. Међутим, после великих очекивања из 20тих и 30тих прошлог столећа, дошло је до опадања квалитета односа и сходних надања после Другог Светског рата. А тек се од краја 60тих почело радити на новом успостављању нивоа предатне озбиљности тог Дијалога. Половином 70тих приступило се поновном испитивању реалних догматолошких и еклисиолошких могућности за наставак приближавања (или пак утврђивања разлога из којих то није сасвим – или уопште – могуће). Однос православних и англиканаца посредује званична Међународна комисија за амнгликанско-православни дијалог (ICAOTD). Видети: The Moscow Agreed Statement 1976; The Dublin Agreed Statement 1984; *The Church of the Triune God = The Cyprus Agreed Statement* 2006. У припреми је и Четврта договорена изјава те Комисије.

¹¹⁵ Епископ Чарлс Гор, „Римокатолицизам“, *Хришћански животоу* II 6 (1923) 273–280.

¹¹⁶ Васељенска патријаршија је реаговала на подстицај Англиканске цркве у вези са признањем англиканских хиротонија и апостолског прејемства (посебно парадигматичан је био случај хиротоније англиканца Метјуа Паркера [Matthew Parker] од стране четири епископа). У знак сагласности позитивно су се одазвале и Јерусалимска патријаршија и Кипарска архиепископија, како објашњава Душан Глумац у свом раритетном и корисном тексту. Видети: Душан Глумац, „О односима Православне цркве са англиканском и о њезиној хиротонији“, у *Зборник Богословској факултету*, II (Београд 1951) 433–494: 433 = скр. ПЦА.

сиво англиканских епископа, Свети Архијерејски Сабор Српске православне цркве (САС СПЦ) о томе се такође изјаснио, подстакнут актом Васељенске патријаршије (22.08.1922) – упућеним свим помесним аутокефалним православним Црквама¹¹⁷, у којем се позивају да се о томе конкретно и званично изјасне. САСабор Српске православне цркве је убрзо донео одлуку (10.09.1923. [ПЦА 433]) да затражи стручно и струковно мишљење одговорних професора Православног богословског факултета о томе¹¹⁸. Факултет је 18.06.1923. године дао позитиван одговор. Како се да видети упоређењем, тај одговор био је паралелан образложењу Васељенске патријаршије.

Професори Православног богословског факултета **Александар П. Доброклонски** (1856–1937)¹¹⁹ и **Николај Н. Глубоковски** (1863–1937)¹²⁰ између осталог потписују следеће ставове у Реферату послатом САСиноду СПЦ:

„1. За сједињење англиканске цркве као целине са католичанском православном; прва (тј. англиканска) је дужна да прими све установљене догмате друге цркве, пошто претходно путем свога унутарњег саветовања дође до опште сагласности на ово. Акт таквог сједињења треба да уследи са сагласношћу свих аутокефалних цркава; 2. Ако се не постигне

¹¹⁷ „Мелетија IV. Цариградског патријарха окружна посланица аутокефалним православним црквама о англиканској јерархији“, Весник српске цркве 1923.

¹¹⁸ Тачности ради ваља поменути да је тој одлуци *претиходио* Акт САСинода СПЦ (Бр. 1297 / зап. 634 / 31. VIII 1922) да се о том питању добије мишљење черновичког доктора, ученог архимандрита др **Викентија Вујића** (1874–1939), заштитника академије, потоњег викарног епископа моравичког и затим банатског. Вујић је одговорио 17.11.1922. Он сматра да се то питање може разрешити једино на састанку званичних представника обеју Црква респективно: било на нивоу одговарајућих Комитета било на нивоу Васељенског сабора (упор. ПЦА 434).

¹¹⁹ Професор **Доброклонски** (Александр П. Доброклонский) је био некадашњи предавач са Московске Духовне семинарије (1892) и професор других најистакнутији високошколских установа царске Русије. Он је један од фундирајућих личности када је оснивање ПБФ (1905 / 1921) по среди (Једно време биће ментор Николају Афанасјеву [Николай Н. Афанасьев 1893–1966], дипломцу Православног богословског факултета у Београду). Доброклонски је био посвећен истраживањима историје Цркве. О његовом магистарском раду из 1880. посвећеном епископу Фаунду и осуди *Три иполава* у вереме V Васељенског сабора Адолф фон Харнак је веома позитивно писао (у *Theologische Literaturzeitung* 26, 1880 – уосталом, како је показао Јован Мајендорф, Харнак је високо ценио и студије Глубоковског о Теодорету Кирском па је из *џио* разлога научио руски језик). О Доброклонском видети: Атанасије Јевтић, „Др Александар Павловић Доброклонски“, у споменици *Богословски факултет Српске православне цркве 1920–1980*, (прештампано на основу *Богословље* XXIV:1–2 [1980]), Београд 1980, 83–86.

¹²⁰ Професор **Глубоковски** (Николай Н. Глубоковский [Глубоковский]) је радио као предавач новозаветне теологије на Санктпетербуршкој Духовној академији (од 1891.), а по одласку из Русије долази у Београд где предаје као професор на Београдском универзитету, држећи богословски курс при ПБФ од 1921. до 1923. године, како би потом прешао на катедру Теолошког факултета у Софији, на којем ће постати и декан. Поменућемо само дела односна на проблематику екуменског саобраћања и сједињења Црква: исти, „Православие в освещении англиканского ученого“, *Церковные ведомости*, (СПб. 1914) 7 с.; Nicolai N. Glubokovsky, *Tract on the Orthodox Church and the Reunion of Christians*, 1924; исти, „Христианское единение и богословское просвещение в православной перспективе“, *Пути* 4 (1926) 139–144; исти, „Англиканство и православље“, *Хришћански живои*, (Ср. Карловци 1926); исти, „Apostolica successio и Јужноиндиско црквено уједињење“, *Гласник Српске Патријаршије*, (1930); исти, „Англиканство и православље“, *Гласник Српске Патријаршије*, (1931); Глубоковски и Доброклонски, „Мишљење Богословског факултета Београдског универзитета поводом питања о аутентичности англиканске Цркве“, Весник Српске цркве, 1923 [то је Реферат САСиноду о англиканској хиротонији БЛ]; исти, „Православная и Англиканская церкви“, *Болгарско-английский обзор*, 11 (1931); исти, „Принципиальная предположения (prolegomena) для переговоров о соединении англиканства съ православием“, *Голос Литовской Правосл. Епархии*, 4 (Ковно 1932); исти, „Въпростъ за присъединяването на англиканството към православието“, *Православен Мисионер*, (Пловдив нов. 1933); Подробнију интелектуалну биографију професора Глубоковског (на ПБФ је радио од 1922. до 1923) даје: Александар Клементјев, „Судба и служење Н. Н. Глубоковског“ (рус.), *Богословље*, 1–2 (2004) 237–243.

сагласност целе Англиканске цркве, онда је могуће, под истим условима, делимично сједињење засебних њених група [...]; 3. Желети би било да се ради опрезно и да се не жури [...]; 4. Треба установити каквом 'иноверном реду' припада та Црква; 5. Делимично ово је неопходно за признавање важност англиканског рукоположења. [...] *може** се признати да се у Англиканској цркви сачувало апостолско прејемство (*apostolica successio*) рукоположења [...]. [...] потребно је констатовати да у православним црквеним круговима, и у специјално научно-критичким истраживањима преовлађује мисао да се англиканска рукоположења *моју** признати да имају снагу тајанствене радње“ (ПЦА 433).

Допустићемо још једну, обасјавајућу, информацију о томе. Да су сва та питања оставила снажан одраз на српске великодостојнике и стручњаке сведочи чињеница да САСинод СПЦ од професора Православног богословског факултета, и то од поменутог **Душана Глумца**, тражи, и добија „Реферат Св. Архијерејском Синоду српске православне цркве за конференцију претставника аутокефалних цркава у Москви – јуни 1948“. Реферат о чему? Ево наслова Глумчовог реферата: „О односима Православне цркве са англиканском и о њезиној хиротонији (на 52¼ стр. густо збијеног текста + 4¼ стр. за то време веома релевантне литартуре + обиман сажетак на 3½ стр = укупно 60 стр)“¹²¹. Тај реферат је важан архиво-археолошки изворник за реконструкцију међуратног и поратног реципирања англиканизма од стране Православне цркве. Нећемо у то даље улазити јер циљ нашег напора лежи у другим питањима. Па ипак, управо стога, одмах утврђујемо следеће. Душан Глумац у списку рефрентне литературе наводи једно име које нас итекако интересује. Цитирамо *verbatim*: **Walter Frere**, *Жизнь Англиканской церкви*, УМСА, Paris 1930, 111 стр.¹²² (Глумац ПЦА 488). Погађамо! – то је поменути **ВХФрер** (Walter Howard Frere 1863–1938): један од два испитивача Јустина Поповића (један од испитивача и Јована-Душана Стојановића). Пошто из симпатетичке одбране пријема Поповића на Факултет следи да су Глумац и Поповић, макар утолико, били и требали остати у добрим односима, можемо претпоставити да је Поповић указао Глумцу на то дело Фрера. Наравно, Глумац је ту информацију могао стећи и другде, независно од Поповића: од других енглеских ђака или познавалаца англиканства. Било како било: име испитивача Поповића записано је ћирилицом 1948. године (ЗПБФ 1951 II 433–494). Оно нам је било „пред носом“ одавно. О Фреру и о Форбсу, о још једној фигури такође: наше о поменутом Хедламу, подробно ћемо размишљати у оном што ускоро следи. Додаћемо тек толико да Глумац консултује низ истакнутих православних и англиканских теолога, и римокатоличких, који су се у то време посветили питању могућег сједињења двеју Цркава (нпр. Доброклонски, Глубоковски, Иринеј Ђорђевић, Зернов, Керн, Флоровски... и др, Фрер, Пулер, Даглас, Рајли и др)¹²³

¹²¹ Душан Глумац, „О односима Православне цркве са англиканском и о њезиној хиротонији“, у *Зборник Богословској факултета*, II (1951) 433–494 = скр. ПЦА. Тим питањем се недавно бавио историчар Никола Жутић, давши врло користан прилог. Он је један од ретких који тематизује те важне а готово заборављене слојеве наше помесне црквене историје, в. Никола С. Жутић, „Српска и Англиканска црква у првој половини 20. века“, *Историја 20. века*, 21:2 (2003) 99–114 = скр = САЦ.

¹²² Errata: штампарском грешком уместо *Frere* стоји *Egere*.

¹²³ Теолошки часопис Православног богословског факултета *Богословље* (осн. 1926. = скр. БГ), да се ограничимо само на то реномирано гласило, потврђује континуитет тематизација англо-право-

(о овом *првом* слоју проширених разматрања дискутујемо напред: у одељцима бр. 4.1, 4.2, 4.2.1.)

Друго: православољубље. Упркос таласима англосаксонске русофобије (већег или мањег интензитета), која код неких остврљана уме да прерасте у бизарну склоност, и горе од тога, ипак, у Енглеској тада влада и *русифилно* настројење. Увиђамо и зашто. Оно се може посматрати и као наличје или ефекат горепоменуте откривене љубави¹²⁴ према *православљу* која је знала ићи до фацинације. Довољно је поменути значајан, и истрајан, рад духовно-црквеног Друштва Светог Албана и Светог Сергија Радоњешког (Fellowship of St. Alban and St. Sergius). То друштво је основано 1928. године, данас са седиштем у Оксфорду, ради узајамног приближавања црквених заједница православних и хришћана Запада (нарочито англиканаца и римокатолика)¹²⁵. Отуда се појава и *англосрбофилије* може посматрати као моменат тог процеса (о овом *другом* слоју проширених разматрања дискутујемо напред: у одељку бр. 5). Привлачност православља и стремљење англосаксонаца духу Православне цркве својевремено – 1923. године – констато-

славног односа и пратећи проблема (додуше, тај континуитет је покривен забором и одсуством интересовања). То показују следећи радови који покривају више од 80 година рецепције, у више да кажемо историјских етапа: **Иринеј Ђорђевић**, „Хуманизам као претеча англиканске реформације“, БГ 1 (1927) 19–49; исти, „Цвинглијанство у Англиканској реформацији“, БГ 3 (1927) 187–203; **Иринеј [Ђирић]**, „Лозанска Конференција“, БГ 4 (1927) 241–259; **Иринеј Ђорђевић**, „Калвинизам у Англиканској реформацији“, БГ 1 (1928) 1–16 + 2 (1928) 99–124; **Ф[еодор] Рајевски**, „Символичке књиге Енглеске епископалне цркве са православног догматског гледишта“, БГ 1 (1934) 53–70 + БГ 2 (1934) 141–174 + БГ 3 (1934) 226–239 + БГ 4 (1934) 340–364 + БГ 1 (1935) 43–57 + БГ 4 (1935) 404–409 + БГ 3–4 (1937) 294–311 + БГ 1 (1938) 33–41 + БГ 2 (1938) 144–161 + БГ 3–4 (1938) 307–326 + БГ 1 (1939) 63–76 + БГ 2 (1939) 120–150; **Вик[ентије] Фрадински**, „Феодор Рајевски, Символичке књиге *Енглеске епископалне цркве са православној дојмайској гледишта*, Београд 1939, 221 стр.“, БГ 3–4 (1940) 310–313; **Душан Глумац**, „О односима Православне цркве са Англиканском и њезиној хиротонији“, ЗПБФ II (1951) 433–494; **Љубомир Р. Дурковић-Јакшић**, „Почети односа између Српске и Англиканске цркве у XIX веку“, ЗПБФ II (1951) 375–399; **Бл[агода] Г[ардашевић]**, „Eric Waldram Kemp, *The Canon Law of the Church*, Stoughton 1956“, *Богословље* 1 (1957) 92–93; исти, „Moss C. V., *The Church of England and Seventh Council*, London 1957, 63“, БГ 1 (1958) 91–92; б. и. а., „Свеправославна теолошка конференција у Београду одржана у времену од 1–5 септембра 1966“, БГ (1966) 3–9; б. и. а., „Препоруке сталног синода Румунске православне цркве које се односе на задатке и процедуре рада Међуправославне комисије у Београду у погледу теолошког разговора са Англиканском црквом“, БГ 1–2 (1966) 57–63; **Атинагора (митрополит Тијатирски)**, „О дијалогу православља и англиканизма“, превод: Ј. Олбина, 1–2 (1966) 11–30; Василије Кривошеин, „Богословски дијалог између Православне цркве и англиканске вероисповести и његови проблеми“, БГ 1–2 (1966) 31–47; б. и. а., „Препоруке сталног синода Румунске православне цркве које се односе на израду каталога дискутованих тема о којима није постигнут споразум и нових тема у англиканско-православним разговорима“, БГ 1–2 (1966) 65–69; **Л[ивериј] Воронов**, „Основне препреке признавања валидности англиканског свештенства од стране Православне цркве“, БГ 1–2 (1966) 49–55; **Здравко Јовановић**, „Феномен схизме у ‘Теорији грана’ Оксфордског покрета“, *Богословље* 1–2 (2007) 105–142.

¹²⁴ Циници умеју да кажу, рецимо, како није реч о „љубави“ према православију већ о идеолошко-политичком интересу и антипапском ресантиману англиканаца. Наиме, њихова подршка православним аутокефалним Црквама, које желе видети уједињене са Цариградском патријаршијом, јесте тек маска која прикрива жељу да се инаугурише „Папа Истока“ као противтежа и чинилац дестабилизације Папе Запада, и томе слично...

¹²⁵ Не треба заборавити значајну улогу коју су у томе одиграли англикански и руско-православни хришћани унутар Руског хришћанског студентског покрета (РХСД), нарочито 1926. и 1927. године, као ни значајну улогу фигура какве су биле **Милица В. Зернов** (рођена Лавровна 1899–1994) и њен супруг **Николај Зернов** (Николай М. Зернов 1898–1980). (Подсетимо: Зернов је дипломирао 1925. на Православном богословском факултету у Београду). — А познато нам је и ово: отац **Волтер Фреп** такође је један од оснивача Друштва Светог Албана и Светог Сергија (томе ћемо се вратити, у онома што касније следи).

вао је епископ Николај Велимировић. Он је итекако добро познавао тај процес: „Побожни Енглези и Американци сваке године долазе нама у посету тражећи у православљу *црноћу веру** хришћанске, коју они код себе осећају као непотпуно („ми имамо пунију и богатију веру“, држи он, али они имају хомогеније побожно хришћанско друштво, поентира забринуто епископ српски). Траже је и налазе у православном народу („но не и у православној интелигенцији“ [?] наставља доктор наука Велимировић¹²⁶)¹²⁷. На крају, није немогуће да је чак извесна доза *снобизма* одиграла одређену улогу у приближавању високоцрквеничких англиканаца православним аристократама, највише Русима („Управо идем на чај код принца ХХ“ и тсл). Али тај фактор никако није био примаран. Наиме тај чинилац није могао да генерише нити може да објасни знатну, аутентичну и дугорочну духовну симпатију једних према другима.

Треће: зџтон и слом евро(азијских) империја и династија. Нипошто као најмање важно, треба озбиљно зарачунати *џаг династије Романових* и царске Русије под ударима црвеног терора Совјетџ. Зашто? Зато што *Досџојевски* о томе подробно предвиђа и пророкује, док Јустин о томе мало или готово ништа не казује у дисертацији писаној у Уједињеном *Краљевству*, и то на Теолошком факултету Оксфорда. Знамо: Оксфорд је универзитетски центар у оно време, па и данас, дубоко ослоњен на традиције Англиканске државне цркве којој је врховни старешина енглески *Краљ*. Притом монах Јустин из Санкт Петрбургџа тек што је избегао. Наиме, он дисертацију пише у *јеку* револуционарног преврата који се одиграва у Русији: управо током 1916–1919. Током тих година из Русије почињу да стижу „бели“ емигранти: аристократе, политичка, државно-управна, научно академска елита империје која наочиглед тоне попут Титаника (о овом *џећем* слоју проширених разматрања дискутујемо напред: у одељку бр. 6). Све наведено заслужује подробно разматрање. Пођимо редом: од повести покушаја англо-православног помирења (4.1., 4.2., 4.2.1., 4.2.2) преко дијалектике русофобије – русофилије (5) до питања последица кризе и краха европских династија (6) у односу на статус хришћанских интереса у тадашњим европским универзитетима.

¹²⁶ Држимо да није добро користити веома, веома широк и недиференциран појам-термин „народ“ (= побожни, свети, аутентично православни неварошани) *конџра* веома, веома широког и недиференцираног појма-термина „православна интелигенција“ (= полупобожни, несвети варошани, неаутентични православни варошани). Такво бинарно црно-бело априори привилеговање било кога науштрб других из лаоса Тела Христовог може бити штетно и једнима и другима. У крајњој линији то може погодовати демагошкој дисквалификацији високог образовања, као и подозрењу учених – који не морају бити мање побожни од било које друге групе, класе, staleжа у држави-друштву-народу или у Цркви. Зар неки (многои заправо) народњаци немају изразито високо интелигенцијско образовање (нпр. др Николај Велимировић)? Зар неки (многои заправо) интелигенти не чувају чистим и перфектним поштовање народног духа и сопственог народњачког корена (нпр. Жарко Видовић)? Ипак, Велимировић наставља овако: „Но нажалост мало ко од њих има прилику да се дигне до православног народа. Већина њих *сџуџиџа се само до варошке џравославне инџтелигенције**, одакле се враћа кући – разочарана у Православљу“ (АПВ2 406–407). Ergo: грађанска православна интелигенција (ко тачно, ко поименице?) испада крива за разочараност Енглеза / Американаца у православље? — Наравно, то мишљење Велимировића последица је грубих поступака *неких* учених православаца, *неких* наставника у СПЦ, као и других, окупљених у неким листовима као Хришћански весник, који су по еговом повратку са студија у Берну према њему показали подозрење и непристојно ускогруду грубост.

¹²⁷ Е. Охридски Николај [Велимировић], „Англосаксонски политичари и вера: поводом смрти Председника Хардингџа“, *Хришћански живоиџ*, 7–8 (1923) 351–355, други део тог чланка публикован је под истим насловом исто у *Хришћански живоиџ*, 9 (1923) 396–406 = срк. АПВ1, АПВ2 406.

4.1. Дом Светог Стефана и Теолошки факултет у Оксфорду. Гледано са стране англосаксонског посматрача, и слушајући кроз његово ухо, заиста, не само да је Достојевски *радикалан* (нпр. тезом да је римокатолицизам поклонивши се саблазни власти изгубио Дух и слободу; а протестантизам одбијањем ауторитета Цркве дисперзован у индивидуалистички либерализам без црквено-духовне супстанце – те да су први и други, сваки на свој начин, *парахришћанске* појаве) већ је такав и Поповић (нпр. тезом да је западно хришћанство нека врста квазихришћанског хуманизма без изгледа на историјски успех – како ће то Поповић тврдити у дисертацији 1919, затим у делу РФД 1922–24 а поновити у неизмењеном виду и знатно касније, 1953. нпр. у следећем и томе сличним исказима: „На европском Западу хришћанство се постепено претварало у хуманизам. Дуго и напорно Богочовек је смањиван, преиначаван, сужаван, и најзад сведен на човека: на непогрешивог човека у *Риму**, и не мање непогрешног човека у *Лондону** [...]. Тако је постао папизам који од Христа узима све, и протестантизам који од Христа тражи најмање, па често и *ништа**“¹²⁸). Погледајмо „са стране“: радикални Достојевски протумачен радикалним Поповићем¹²⁹ – усред Дома Светог Стефана (St Stephen’s House = „Staggers“) једног од резиденцијалних домова Теолошког факултета Оксфорда (који се налази у улици Марстон бр. 16 [Marston St.] која се сече са улицом Каули [Cowley Rd.¹³⁰]). Чему је то могло водити открива поглед на тај богословски Дом. Тај поглед даје ново, и додатно, светло на опције које у нашој студији разматрамо.

Какав је то – односно, *чији* је то Дом? Дом Светог Стефана основали су чланови *шрактаријанског* покрета 1876. године. То је тачно четрдесет лета пре него што су стопе младих српских ђака крочиле преко прагова тог здања. Та зграда је (до)зидана 1899. године у неоготском (English gothic) стилу елеганције едвардијанске епохе (1901–1919), умом и десницом тада водећег архитектке Енглеске цркве **Џорџа Ф. Бодлија** (George F. Bodley 1827–1907). Потоњи је био верни приврженик високоцрквеничког оксфордског покрета (трактаријанства), а као архитекта инспирисан естетичким начелима **Раскина** ([J. Ruskin 1819–1900] премда јесте сарађивао, али једну деценију само, раније, са прерафаелитима, посебно са **Морисом** [W. Morris 1834–1896], који се Раскину нису свидели). Допунимо сада оно што смо о вођама трактаријанског покрета претходно казали. Трактаријански покрет добио је име по серијама трактата 1–46, 47–70, 78–82, 83–88 публикованих од 1833. до

¹²⁸ Јустин Поповић, „Светосавска философија друштва“, у исти, *Светосавље као философија живота*, (Минхен 1953) Ђелије – Ваљево 1993, 83 = скр. СФЖ

¹²⁹ Како оца Јустина не бисмо дисквалификовали као фанатика или антихуманисту, треба имати на уму следеће (где све што важи за философију може важити и за *теологију*): „Једино ако имамо у виду *примам* култа (и) духовности код оца Јустина, можемо избећи да [...] њему спочитамо [...] ‘талибанско’ нивелисање или пренебрегавање тананих, плодотворних и чак еманципаторних достигнућа *културе* Запада. Другим речима, упркос унеколико грубих уопштавања [...] (где европска философија готово у целини значи скраћење и ‘земљизацију’ човека, али и на неким другим местима где сусреће философе Запада) – отац Јустин није философски ‘наиван’ нити одвећ ‘нестручан’, него првенствено духовно ангажован. Његова критика философије (или теологије) јесте критика *антидуховне секуларизације* философије: не и философије. Она јесте ‘тврда’ – понекад чак и редукујућа [...] – јер од философије (или теологије) упорно тражи одговор *прво* са духовног плана“ (ЈПУ 154–155). Што се критике западних типова теологије тиче, може се рећи да литургијско-аскетски максимализам (у кључу сакраменталне христологије = теандрологије) одређује мисао оца Јустина према тим теологијама.

¹³⁰ Упамтимо тај назив ради онога што ће касније да следи.

1840. године (прекинутих после Њумановог трактата бр. 90 из 1841) = *Tracts for the Times*, 1833–1841. године. Касније постаје познат као Оксфордски или англокатолички покрет. А ближе је повезан са фигурама **Њумана** (J. H. Newman), **Кебла** (J. Keble), **Пјусија** (E. B. Pusey), **Палмера** (W. Palmer) и других. Тај покрет покушао је да у англиканско хришћанство врати елементе *традиције*: од референтности отаца Цркве за теологију, преко позитивног преиспитивања односа према установи апостолског прејемства, до повратка низа древних литургијских елемената у богослужење, и не само то. Тај оксфордски покрет развио се у врсту *англокатоличанства* које је повлачило знак једнакости између одлука римокатоличког Сабора у Тренту (Concilium Tridentinum 1545–1563) и 39 чланова вере Англиканске цркве (XXXIX Articles 1563). Најизразитији теолошки плод покрета, у смислу кровне идеологеме, јесте позната еклесиолошка теорија „грана“. Ево како Пјуси дефинише *своје* разумевање главних идеја трактаријанства оксфордског покрета, то јест англокатоличански покрет (који су од 1840тих називали и *пјусијанство* [Puseyism]):

„Тешко је рећи шта људи мисле када класу уверења означавају мојим именом, пошто она нису скуп учења већ настројење (temperament) ума, па ће варирати зависно од појединца који њих употребљава. Уопште говорећи, оно што се тако означава може се повести под следеће главе [...]:

- (1) Високе мисли (high thoughts) о обе Свете Тајне¹³¹.
- (2) Високо уважавање епископства као постављења (ordinance) од Бога.
- (3) Високо уважавање видљиве Цркве као Тела у којем смо начињени да будемо, и да постајемо удови Христа.
- (4) Поштовање служби (ordinances) које усмеравају нашу побожност, и дисциплинују нас, какве су наша свакодневна јавна богослужења, постови и празници, итд.
- (5) Поштовање према видљивом делу побожности, какво је украшавање дома Божијег, које неприметно делује на ум.
- (6) Ревновање за и упућивање ка древној Цркви (ancient Church), у односу на коју нашу Цркву сматрамо представником исте, и на основу чијих гледишта и учења тумачимо нашу сопствену Цркву када је њен смисао под питањем или сумњив; речју, упућивање на древну Цркву уместо на реформаторе (Reformers), као на врхунског излагача смисла наше Цркве“.¹³²

Као посебно истакнута личност Дома Светог Стефана, у којем ће у своје време живети и радити Поповић, стоји оснивач, будући епископ Линколна **Едвард Кинг** (E. King 1829–1910) – један од интимуса управо др Пјусија. А треба маркирати и његове блиске сараднике из других установа повезаних са трактаријанским идејама, нпр. Вилијама Брајта (W. Bright), славног професора црквене историје, за-

¹³¹ Мисли се на крштење и евхраистију = причешће (БЛ).

¹³² Liddon, *The Life Of Pusey*, II, 11 = нав. према: Owen Chadwick, *The Spirit of the Oxford Movement: Tractarian Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, 41. Чедвик додаје да је тај исказ Пјусија веома умерено изречен (помиритељски интониран према приговарачима из других струја англиканства) и да готово представља преформулацију старије доктрине Високе Цркве Енглеске (old high church tradition).

тим Едварда Талбота (E. Talbot), Едвина Палмера (E. Palmer), Едварда Вулкумба (E. Woolcoombe) и Хенрија Скота Холанда (H. S. Holland). Својевремено то је био *vogeuhi* англикански теолошки колеџ / дом у Оксфорду који је, још једном подвучимо, стајао у *англиканско(римо)католичкој**¹³³ традицији (the Catholic tradition) Цркве Енглеске (Church of England). Од оснивања главни задатак те установе, као једног од шест религијских сталних приватних домова Оксфорда, јесте припрема кандидата за рукоположење, поглавито у традицији Англиканске цркве. У време оца Јустина тај Дом се налазио у средишњем Оксфорду, на месту где је данас Нова Бодлијанска библиотека (New Bodleian Library), у улици Брод стрит (Broad St).

Није тешко замислити са колико су нелагоде неки од професора Дома Светог Стефана, или неки од англокатоличких студената, слушали тезе из нацрта дисертације двадесетдвогодишњег Јустина Поповића кроз коју грми ничим ограничен Достојевски. Одседајући као гост Дома, он је покушао да професорима и студентима покаже како римокатоличко-протестантска традиција хришћанства заправо није (право) хришћанство¹³⁴. Ништа мање од тога. На пример, кроз следеће парефразе ставова Достојевског он је тамошњој јавности говорио овако, гласом кнеза Мишкина: „Католицизам је вера нехришћанска. Вера нехришћанска на првом месту. А на другом месту римски католицизам је гори чак и од самог атеизма“... Атеизам само проповеда нулу, а католицизам иде даље: он онакаженог Христа проповеда...¹³⁵; или овако, опет речима Достојевског које цитира индиректно указујући и на Хомјакова: „Да, на Западу, у истини, *нема хришћанства и Цркве**, мада и има још много хришћана...“ (ФРД 187, 187 н. 30; СФЖ 85). О духу уверења Поповића у то оксфордско време казује Јевтић следеће: „Тајну човековог спасења у Христу Богу он је доживљавао не као крпљење и просто побољшање старог човека, како то углавном учи и проповеда западно хришћанство, и римокатоличко, и протестантско, него као радикално *нови животи* новог човека у Богочовеку“ (АЖ 39). Да је Поповић стварно тако сматрао доказ су рецимо следеће мисли: „Када људи замене Богочовека ‘непогрешивим’ човеком, онда они, природно, замене и његово Еванђеље разним другим учењима“ (ДЕС 446).

У таквом контексту, при таквој сучељности, при неодстуопној уверености у своју истину, до „успешног“ проласка кроз дисертациони испит није могло доћи.

¹³³ Из тог разлога, да грубо кажемо, тај покрет су англиканци другачијих теолошких уверења и црквених сензибилитета подозревали и оптуживали да на мала врата уводи *римокатолицизам* у установљену / државну Цркву Енглеске, то јест да је израз контрахенријевске контрареформације *sui generis*.

¹³⁴ Епископ Атанасије је записао и ово, на основу присних разговора које су он и блажени Старац Јустин водили: „Један млади англикански монах, упознавши се са младим и необичним за све њих монахом, заволео га је и приближио му се. Видећи изблиза његов подвижнички живот и особито његове непрестане молитве и обилне сузе [...] он једног дана искрено признаде овом православном подвижнику усред Запада: ‘Ја сам тек сада схватио, рече он, да је код вас покајање и вера нешто друго [...]’“ (АЖ 39–40). Те и такве пројаве покајања и суза, оно што свети оци Цркве зову „скраћеним Јеванђељем“ (тамо), свакако да су давали други, повољнији утисак о оцу Јустину (утисак који је, макар код неких, могао бити узведен до дубоког респекта). Иначе, о тој епизоди, као да ју је јуче од оца Јустина чуо, епископ Атанасије нам је говорио недавно, 17.05.2011. године, током његовог пута за Сурчин (па даље за Тиват).

¹³⁵ Јустин Поповић, *Философија и религија Ф. М. Достоевској*, Ср. Карловци 1924, 156 и даље = Јустин Поповић, *Философија и религија Ф. М. Достоевској*, у Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 томова, том. 6, Београд 1999, 175 = скр. ФРД.

Отац Јустин је својим тезама од професора Дома, гледано *latu sensu*, заправо тражио *или* да се одрекну својих фундаменталних верских и богословских уверења, у најмању руку да их радикално доведу у питање (што је Поповић *de facto* очекивао), *или* да „зажмуре“ (што Поповић никад не би помислио да од њих очекује). *Tertium non datur*: свакако с обзиром на контекст теолошког Дома који је, преко трактаријанског покрета, такође био прејемник уверености у одбрањивост тезе „теорије грана“ (*branch theory*), као и снажне уверености да Англиканска црква прејемствује апостолску сукцесију епископско-свештеничких хиротонија и рукоположења, наиме става да Англиканство уз Православље и Римокатоличанство јесте једна од три гране једног дрвета *истіе* апостолске Цркве, како смо већ назначили¹³⁶. Предосећање да ствар иде у правцу чеоне колизије непомирљивих ставова може, дѣлом, објаснити и његову одлуку да напусти Дом Светог Стефана, односно одлазак на рад у фабрику у 95 км од Оксфорда удаљени Бирмингам¹³⁷. У том граду присуство Срба утемељује се не само зидањем цркве Лазарице у Борнвилу (*Bornville*) 60тих година 20. века, већ раније – када дама британског краљевства **Елизабета Кедбури**¹³⁸ (*Dame Elizabeth Cadbury 1858–1951*) подузима да стипендира тринаесторо српске избегличке деце из доба Првог Светског рата¹³⁹.

4.2. Мали велики рудник злата: „The Anglican and Eastern Churches: A Historical Record, 1914–1921“. Личности и духовно-културалну атмосферу Дома Светог Стефана надаље треба повезати са процесом званичног приближавања англиканаца и православаца, у време и по завршетку Првог светског рата. Ево како и чега ради. Током истраживања пажњу нам је привукао акрибичан и обилато фу-

¹³⁶ Здравко Јовановић, „Феномен схизме у ‘Теорији грана’ Оксфордског покрета“, *Богословље* 1–2 (2007) 105–142.

¹³⁷ Под условом да остаје тачно следеће сведочанство Атанасија Јевтића: „Још пре овог одбијања његове тезе, Отац Јустин је био одбио да за неко време живи и издржава се у колеџу, стипендиран од Енглеске, него је отишао и сам зарађивао новац радећи у једној фабрици у Бирмигаму. Тројица пак његових другова са којима је дошао, докторирали су тада у Оксфорду“ (*АЖ* 39н.27). Од тих другова, у Енглеској су докторирали Павле Јевтић и Јован (Душан) Стојановић. Иринеј Ђорђевић ће докторирати касније, у Атини.

¹³⁸ Поменуту даму Елизабет Кедбури не треба мешати са дамом **Елизабетом Хил** (девојачко Јелисавета Фјодоровна) која је по мајци рускиња а по оцу енглескиња. Рођена је у Санкт Петербургу 1900. г. По избијању револуције 1917. г. она са оцем и мајком напушта Русију, а породица са настањује у Енглеској. Она је један од најистакнутијих научника за словенски језик и књижевност у Енглеској XX века. Према извештају Бригса, њена основна академска намештења током живота јесу: универзитетски доцент за словенски језик (*Lecturer in Slavonic*) Универзитет у Кембриџу 1936–1948; професор за словенске студије у Кембриџу 1948–1968 (*Emeritus*); *Andrew Mellon* професор за словенске језике и књижевности Универзитета у Пицбургу 1968–1970; Дама британске империје (*DBE*) 1976. Године 1984. удала се за **Стојана Вељковића** (а брак се распао 1995). Упокојила се у Лондону 1996. године. Како каже Бригс, „Упркос чињеници да њено истинско одликовање не лежи у њеном властитом научном достигнућу већ у безбројним академским достигнућима других, не може бити сумње да она стоји поносно у реду важних пионирских образоватеља у 20. веку попут Воласа, Бернарда Перса и Коновалова (*Wallace, Pares, Kopovalov*), који су се zaloжили за ствар руских и словенских студија, уздигнувши их до високог нивоа који данас заузимају у западном свету“. Видети: *A. D. P. Briggs*, „Professor Dame Elizabeth Hill – *Obituary*“, *The Independent*, Monday, 6 January 1997.

¹³⁹ У време боравка оца Јустина у Енглеској (1916–1919) она је била члан *образовној* комитета Бирмингема (од 1911) и, да наведмо још две функције, од 1919. она је постала скупштински саветник града Бирмингема, а од 1925. г. она је постала председник Националног савета евангелистичких слободних цркава. Речју, нећемо се изненадити ако се покаже да је ова госпођа, истакнут друштвени и образовни радник Енглеске, имала неку (макар посредну) везу са одласком оца Јустина у Бирмингам на рад.

снотиран стручан рад **Урс фон Аркса** (Urs von Arx *1943). Он је угледан професор са одељења за старокатоличку теологију Универзитета у Берну. Тај по свему вредан рад Аркса посвећен је истраживању студија Николаја Велимировића у Берну, и то у оквиру старокатоличких и српско-православних односа¹⁴⁰. Од посебног значаја било је следовање једној од референци (НВБ 9 н. 8). Ни слутили нисмо, међутим, да ћемо тим путем доћи до података који, у неку руку, одузимају дах. Не само стога што не обарају наше закључке, већ и стога што драматично проширују видике новим историјско-теолошким значењским потенцијалима. Указујући на рад Николаја Велимировића у Енглеској током Првог Светског рата, где је стекао углед и неподељене симпатије, у напомени бр. 8 Аркс посебно истиче екуменски ангажман Велимировића, односно показује на следећи документ: *The Anglican and Eastern Churches: A Historical Record, 1914–1921*¹⁴¹ (АЕОСр). То је документ који се чува у Ламбетској библиотеци у Енглеској (Lambeth Palace Library)¹⁴². Тај документ прилично подробно, не и сасвим флуентно (услед захтевних рикверцних меандрирања), ипак, пружа фасцинантну слику зачетака англиканско-православних екуменских односа.

Ти односи институционализовани су преко низа тела која су се временом спајала и преображавала. Прво се почело спајањем Уније Англиканске и Источне Цркве (Anglican and Eastern Churches Union: 1906. = **АЕСУн**) и Источно-црквене асоцијације (Eastern Church Association: 1864. = **ЕСА**)¹⁴³ како би то – после састанка оца

¹⁴⁰ Урс фон Аркс, „Епископ Николај Велимировић (1880–1956) и његове студије у Берну у оквиру старокатоличких и српско-православних односа“, у Б. Шијаковић (уред.), *Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати*, том 2, ПБФ БУ, Београд 2007, 7–27 = скр. НВБ. Тај рад представља проширену верзију текста објављеног на немачком у часопису *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 95 (2005). Тај рад је објављен и на енглеском: Urs von Arx, „Bishop Nikolaj Velimirović (1880–1956) and His Studies in Bern within the Context of the Old Catholic–Serbian Orthodox Relationship“, *Serbian Studies: Journal of the North American Society for Serbian Studies* 20:2 (2006) 307–339; проширена верзија рада објављена је најзад и на немачком: Urs von Arx, „Bischof Nikolaj Velimirović (1880–1956) und sein Studium in Bern im Rahmen der christkatholisch – serbisch-orthodoxen Beziehungen“, *Philotheos*, 7 (2007) 435–455.

¹⁴¹ *The Anglican and Eastern Churches: A Historical Record, 1914–1921*, Published for the Anglican and Eastern Churches Association by SPCK, London 1921, 64 pp.

¹⁴² Комплетан материјал с тиме у вези заведен је у архивама Ламбета (LPL. Archive) овако: Anglican and Eastern Churches Association Identity Statement: Reference code(s): GB 2388 | Held at: Lambeth Palace Library | Full title: Anglican and Eastern Churches Association | Date(s): 1894–1980s | Level of description: Collection (fonds) | Extent: 5 volumes, 15 files, 1 bundle of foreign reports, and printed journals | Name of creator(s): Anglican and Eastern Association (for promoting Intercommunion between the Anglican and Eastern-Orthodox churches) [1914... | Eastern Churches Association [1864–1914... | Anglican and Eastern-Orthodox Churches Union [1906–1914...]

¹⁴³ Како стоји у опису улоге и функције тог тела у архиви Ламбета: „Источно-црквена асоцијација основана је у априлу 1864. са циљем да информише британску јавност о стању и положају источних (православних БЛ) хришћана, да обзнани учења и начела Англиканске цркве хришћанима Истока, и да искористи сваку прилику услед међуопштење (intercommunion) са Православном црквом као и за пријатељско саобраћање са другим древним Црквама Истока, и да, колико је могуће, помогну епископима Православне цркве у њиховим напорима да промовишу духовну добробит и образовање за њихове пастве. Тај Одбор (ЕСА БЛ) објавио је 16 пригодних саопштења између 1864–1874. После 1874, Асоцијација је згаснула услед смрти водећих чланова и практично је изнова основана 1893. када је са њом уједињен Одбор за одбрану црквених начела у Палестини. Године 1914. Асоцијација је имала свега 56 чланова“ (LPL. Archive). Или, да допунимо то личним – иначе опором дистанцираним – сведочењем А. Т. Џ. Салтера: Источно-црквена асоцијација (ЕСА) „... основана је 1864. на иницијативу **Дона Мејсона Нила** (John Mason Neale) и других, а *добила је погршку** **Пјусија**, **Кебла** и

Хенри Џој Фајнс-Клинтон и оца **Џона Дагласа** у Луишаму 1906.¹⁴⁴ – спајањем прерасло у Унију Англиканских и Источних (Православних) Цркава (Anglican and Eastern [Orthodox] Churches Union = АЕОСУ¹⁴⁵) – и најзад, потом, 1914. г. у *Асоцијацију Англиканских и Источних Цркава* (Anglican and Eastern Churches Association = АЕОСА¹⁴⁶), са касније развијеним, од 1919. г., Одбором Англиканске цркве за точно-црквена питања.

У поменутом Документу Асоцијације Англиканских и Источних Цркава објављеном 1921. г. на 64 странице („The Anglican and Eastern Churches: A Historical Record, 1914–1921“ = АЕОСА Документ = АЕОСН), којем сада прелазимо ради подробне анализе, импозантан простор дат је извештајима о активностима православног клира и народа, укључујући *Србе*, током назначеног периода (1914–1920) у *Енглеској*. Уосталом то потврђује и архивски опис Ламбетске библиотеке одно-

Лидона (Pusey, Keble and Liddon [Лидон је био ученик Пусеја, тђ. заменик управника Кадестонског теолошког колеџа, од 1854. г.: колеџа значајног и по покровитељству које ће 1916. г. дати српским ђацима, о чему разматрамо касније]); Унија је једним делом била чедо лаика, **Ателстана Рајлија** (Athelstan Riley, seigneur de La Tinite), слободног (leisured) англокатоличког лаика“. Видети: А. Т. Ј. Салтер, *An Outline History of the Anglican & Eastern Churches Association*, 1 = скр. СО. Опазимо како семенско тело анго-православног дијалога подупиру благослови и подршка родних отаца оксфордско-контраријасног покрета.

¹⁴⁴ Уз оца Фајнс-Клинтон, Салтер истиче Џона Дагласа, док Архив Ламбетске библиотеке указује на оца. Ф. Р. Бароуа (F. R. Wrough).

¹⁴⁵ Како стоји у опису улоге и функције тог тела у архиви Ламбета: „Унија Англиканских и Источних [Православних] Цркава (АЕОСУ) основана је 1906. од стране оца **Хенри Џој Фајнс-Клинтон** (Rev Henry Joy Fynes-Clinton), заједно са оцем **Ф. Р. Бароуом** (Rev F R Wrough), како би се путем практичног труда промовисала обострана симпатија, разумевање и општење, и како би се прововисале и охрабриле делатности које унапређују *поновно уједињење** (Reunion). Њихове активности највећим делом биле су образовне, укључујући промоцију предавања о поновном уједињењу, и о Православним Црквама, затим изнајмљивање кинопројектора за слајдове који приказују цркве, обреде, орнаменте итд Православних Цркава, као и произвођење листића које чланови имају да расподељују другима. Они су такође публиковали часопис назван *Ирена* (Eirene), утемељивши и малу библиотеку за позајмљивање књига. Грана Уније основана је и у Сједињеним Америчким Државама 1908. године. До 1914. Унија је бројала приближно 2000 чланова у Британији. Фајнс-Клинтон је био генерални секретар АЕОСУ (и њен наследник) од 1906–1920, када је постављен за секретара Одбора Архиепископа кентербериског за Источну Цркву (Archbishop of Canterbury’s Eastern Church Committee)“.

¹⁴⁶ Како стоји у опису улоге и функције тог тела у архиви Ламбета: „Асоцијација Англиканских и Источних Цркава настала је 1914. амалгамацијом Источно-црквене асоцијације и Уније Англиканских и Источних [Православних] Цркава. Сврха коју је та организација поставила (stated purpose) била је уједињење чланова Англиканске и Православне Цркве ради циља промовисања узајамног познања, симпатије и општења међу Црквама, ради молитвено-делатног рада на уједињењу, и подстицања изучавања источног хришћанства. Основана је претплатом, премда је потом имала добробити од прилога (bequest) у износу £17000 примљених 1974. године. Та организација састојала се од чланова који су Асоцијацију подржавали претплатом. Њоме је администрирао Општи одбор са два подпредседника из Енглеске, сваки припадан једној од две вероисповести респективно, са председницима огранака, благјаником, и ex-officio генералним секретаром са још 22 друга члана. Једна област од посебног интереса за Асоцијацију била је везана за сталну употребу храма Свете Софије у Цариграду (Истанбул) у својству исламске џамије. Одбор Свете Софије Искупења (The St Sophia Redemption Committee) установљен је [1914–1919] како би се Црква Енглеске подстакла да помогне у ослобођењу источних хришћана од турског подјармљења (Turkish oppression). Тај Одбор укључивао је представнике више деноминација, са Фајнс-Клинтонем као једним од секретара, који су били инволвирани у прокружавању литературе, сазивању састанка – али без успеха. Асоција је такође прошла кроз периоде веће активности по завршетку Првог Светског рата и по окончању Другог Светског рата. Циљ је био да се установи стање разних грана Источне православне цркве после изложености борбама, а нарочито да се утврди локација црквених вођа у земљама где су Цркве биле подјармљене непријатљском окупацијом или непријатељским владама“.

сан на тај Документ: „Асоцијација (АЕОСА БЛ) је такође била укључена у рад са *Савешом* (council) за помоћ *сјугенитима Српске цркве**, који је установљен ради подршке богословском образовању одређеног броја *српских сјугенита у Оксфорду око 1919** године“ (LPL Archive). АЕОСА Документ то конкретно и садржајно развија у оквирима следећих поглавља:

2. Источни посетиоци Енглеској

3. Наши односи са Србијом:

(а) Посете оца Николаја

(б) Један опроштајни говор

(в) Српски студенти у Енглеској

(г) Енглеска у Србији

(д) Видован 1916 (Kosovo Day June 28th 1916)

(ђ) Почасти за помагатеље Србије, 1918.

4.2.1. АЕОСА Документ – узорак. Надаље: из Документа англиканско-православне асоцијације издвојићемо најрелевантнија сведочанства односна на тематске задатке нашег истраживања. Потом ћемо њих утврдити интерпретативним компаративно-критичким коментарима. Приликом навођења одломака из тог Документа нећемо штедети простор. Ствар је напросто одвећ важна. Знајмо и ово: АЕОСА Документ саставили су англикански чланови Асоцијације односно Одбора = Комитета. То му даје висок степен архиволошко-хронолошке веродостојности у инсајдерском смислу.

(§30) „То стање ствари довело је до тога да се у Енглеску доведу **четворица** изабраних чланова Богословије из Београда, којима је отац Николај био наставник. **Они су смештени у Дом Светог Стефана** (St Stephen's House) у Оксфорду – под заштитом (under the care) часног оца **Г. Х. Бауна** (Rev. G. H. Bown). Ту су показали такав одличан напредак (such excellent progress) у учењу и карактеру да су и други сабрани и смештени у исти Дом“ (АЕОСН 21–22);

(§31) „Изнадана смрт оца Бауна, наменованог епископа Насауа (Bishop-elect of Nassau), представљала је неоцењиви губитак у смислу духовног утицаја на студенте. Њега је наследио часни отац **В. Х. Фрер** (Rev. Father W. H. Frere), старешина Заједнице васкрсења у Мирфилду (Community of the Resurrection, Mirfield), који је, уз помоћ оца **Халварда** (Father Hallward), добронамерно много свог времена и неуморне бриге посветио надгледању живота и студија дванаестак студената (supervising the life and studies of a dozen students). У међувремену, тај рад је званично одобрио архиепископ **Димитрије (Павловић БЛ¹⁴⁷)**, из Београда, који је послао захтев Архиепископу кентерберијском да ми преузмемо одговорност за што већи број преживелих (српских БЛ) богословаца, или оних који се могу пронаћи. Како би преузео нову дужност, отац **Фајнс-Клинтон¹⁴⁸** (Father

¹⁴⁷ О њему више у оном што следи.

¹⁴⁸ Рекомско: **Хенри Џој Фајнс-Клинтон** (Henry Joy Fynes-Clinton 1875–1959) је значајан трудбеник на плану ондашњег покушаја приближавања англиканаца и православних. Он је саоснивач АЕОСА. Тај припадник високог енглеског племства, који је (следећи Ц. Х. Њумана) држао линију англиканског „пропагандизма“, један је од оснивача-чувара (Founder Guardians) храма Наше Дјеве у Вашингаму (Shrine

Fynes-Clinton) је сазвао састанак у дому г. **Ателстана Рајлија** (Athelstan Riley), док је **епископ Бари**¹⁴⁹ (Bishop Bury) председавао. На том састанку одлучено је да се установи јавни савет како би се сакупили неопходни фондови, на који Асоцијација (АЕОСА БЛ) треба да пренесе одговорност. Уз помоћ часног каноника **В. Х. Карнегија**¹⁵⁰ (Rev. Canon W. H. Carnegie), формиран је моћан савет од многих водећих људи Енглеске, укључујући **Архиепископа кентербериског**¹⁵¹ као патрона, **маркиза Салзберија**¹⁵² (Marquis of Salisbury) као председавајућег, Лорда Канцелара и Говорника, **Архиепископа јоркшког**¹⁵³, **Епископа лондонског**¹⁵⁴, и од других као чланова. Установљен је и извршни одбор, којем је кано-

of Our Lady of Walsingham). Такође, он је био настојатељ парохијског храма Светог магнуса Мученика у Лондону, од 1921. до 1959. године. Више о њему видети у краткој биографији коју су написали: Brooke Lunn и Jeremy Haselock у *Oxford Prophets Series 7*, Church Literature Association, 1983.

¹⁴⁹ То је **Херберт Бари** (Herbert Bury 1854–1933), оксфордски ђак, образован у Линколн колеџу, касније Епископ Хондураса (1908) а потом Епископ за Северну Европу Англиканске цркве (1911–1926). Он је једном приликом као сафрагански епископ епископије лондонске посетио малу заједницу енглеских рудара у Сибиру, тачније у Спаски-Саводу, како би их духовно укрепио, и, како каже, после англиканске литургије учествовао је у литургији православних, на њихов позив. Иначе, епископ Бари је познавао руског цара, а Русију је посетио више пута између 1923–1926, напуисавши и књигу о њој: *Russia from Within* (Први контакт Британаца са Русима био је преко шкотланђанских трговаца који су за вере ме Едварда VI добили дозволу од Ивана Грозног да у Русији (тачније: у Мурманску) тргују). Видети подробније у: Sophie McDougall Hine, *Bishop Bury: Late Bishop of North and Central Europe A Memoir*, Morehouse, Milwaukee 1933 (Гл. IV). Говорећи у Черч хаусу у Вестминстеру (Church House, Westminster), 22.10.1914. г. о својим сазнањима стеченим у Русији, епископ Бари је казао: „Моје искуство о руским архиепископима и епископима јесте такво да сматрам да су они *иправи свейишељи*. Нема другог имена које њима боље одговара“. Тај исказ је важан јер посредно назначује респект који је Бари могао имати и према другим православним архијерејима и свештеницима, укључујући српске епископе и ђаке који ће ускоро потом избећи у Енглеску из пострадале Србије. Видети: George V. H. Bishop, *The Religion of Russia: A Study of the Orthodox Church in Russia from the Point of View of the Church in England*, SS Peter and Paul (репринт: First Gorgias Press Edition 2006), London 1915, 44 н. 1. (Џорџ Бишоп, који је погинуо у Првом Светском рату, своју књигу о Русији објављује годину дана пре доласка оца Јустина у Енглеску).

¹⁵⁰ То је **Вилијем Хартли Карнеги** (William Hartley Carnegie 1859–1936) ипођакон (sub-deacon) Вестминстерске опатије и правитељ (Rector) храма Свете Маргарете у Вестминстеру. Али нас треба да занима то да је током периода 1905–1906 био изабрани проповедник у Оксфорду (select preacher of Oxford), а такође чињеница да је био правитељ/ректор храма у **Бирмингаму** (St. Philip's Rectory, Birmingham), где је потом постао почасни каноник. Потоња информација даје додатно светло на боравак оца Јустина у Бирмингему. Наиме, могуће је да је отац Вилијам Карнеги искористио своје везе у Бирмингаму да повеже оца Јустина са угледним личностима Бирмингема ангажованим на помоћи српској ратострадалној деци и младости: то ће рећи, са личностима каква је била рецимо поменута Елизабета Кедбури. Карнеги је написао више значајних дела, нпр. исти, *Through Conversion to the Creed. Being a Brief Account of the Reasonable Character of Religious Conviction* (Longmans & Green, London 1893, 184 стр) или: исти, *Democracy and Christian Doctrines. An Essay in Reinterpretation* (Macmillan, London 1914) и друга.

¹⁵¹ То је архиепископ **Рандал Т. Дејвдисон** (Randall Thomas Davidson 1848–1930) који је служио у звању Архиепископа кентербериског у то време, од 1903. до 1928. године

¹⁵² То је **Џејмс Едвард Хјуберт Гаскојн-Сесил** (James Edward Hubert Gascoyne-Cecil 1861–1947) Четврти маркиз Салзберија и потомак угледне и утицајне породице британских аристократа активних у британском политичком друштву.

¹⁵³ То је **В. Козмо Гордон Ланг** (William Cosmo Gordon Lang 1864–1945) који је тада служио у звању Архиепископа јоркшког (Archbishop of York 1908–1928) а касније ће постати Архиепископ кентербериски (1928–1942) наследивши на тој позицији Рандала Т. Дејвдисона.

¹⁵⁴ То је **Артур Винингтон-Инграм** (Dr Arthur Winnington-Ingram 1858–1946), Епископ лондонски (1901–1939). Винингтон-Инграм је имао позитиван став а према идеји (англокатоличког) континуитета Англиканске цркве: идеји коју је, поред осталог, промовисао оксфордски покрет, који он подржава, и то у време боравка Поповића у Енглеској. С тим у вези треба указати на следеће. Наиме, Англокатолички

ник Карнеги служио као председавајући, часни оци Х. Ц. Фајнс-Клинтон и Е. С. Г. Шомберг¹⁵⁵ (E. St. G. Schomberg) као почасни секретари, а г-дин Е. Ф. Кнап Фишер¹⁵⁶ (E. F. Knapp Fisher) као почасни благајник“ (АЕОСН 22).

(§32) „У исто то време¹⁵⁷ у Оксфорду је установљен **Одбор** (Committee), састављен од **туторâ тих студената и других** (of the tutors of the students and others), са **часним др Хедламом**¹⁵⁸ (Rev. Dr. Headlam), региус професором, **као председавајућим, са задатком да надзире њихов академски рад и усмерава њихове студије** (to supervise their academical work and direct their studies)“ (АЕОСН 22);

(§33) „Захваљујући сакупљеним фондовима, потпомогнутим донацијом владе (а grant from Government) неких **шездесет дечака и младића** доведени су у **Енглеску, где су смешетени у наше теолошке колеџе Кадестон (Cuddesdon) и Дорчестер (Dorchester)**¹⁵⁹, и стављени под старатељство часних отаца **Ц. Б. Си-**

конкрес из 1923. г., који следовао оном из 1920, отворио је управо Винингтон-Инграм, говором у лондонском Алберт холу. Како преноси преко Иван Клатербак: „[Епископ лондонски] је истакао да је *оксфордски њокреџ** од сâмог почетка учио да Црква Енглеске предствања саставни део (part and parcel) велике Саборне Цркве (great Catholic Church) широм васељене. Он је то илустровао казавши да када је 1907. године у Америци чуо идеју о томе да је Црква Енглеске настала у време владавине Хенрија VIII, он је томе опонирао упитавши како су онда епископи Лондона успевали да живе у Фуламској палати (Fulham Palace) током 1300 година“. Видети: Ivan Clutterbuck, *Marginal Catholics: Anglo-Catholicism: a further chapter of modern church history*, Gracewing Publishing, Leominster / Herefordshire 1993, 88. Иначе, да додамо и то, епископ Винингтон-Инграм је школован у оксфордском Кебл колеџу (који је име добио по том чуценом трактаријанцу). Најзад, он је за време Првог светског рата у духовном смислу активно помагао савезничке војнике путујући по фронтovima, укључујући *солунски фронт*. Из тих разлога, видећемо кад и како, српска влада је њега одликовала орденом Светог Саве првог реда (То одликовање је установио краљ Милан 1883. године, а од 1914. то признање додељивало се и заслужним личностима војске).

¹⁵⁵ То је часни отац **Едвард С. Цорџ Шомберг** (Rev. Edward St. George Schomberg p. 1882). Како даје Фредерик Крисп: Шомберг је школован у Хејлбурију (Haileybury) и у Хертфорд колеџу у Оксфорду (Hertford College, Oxford) где је дипломирао 1906. године. Био је помоћни старатељ-свештеник (curate) црквене општине Кентиш таун у области Мидлсекс, у преиоду 1907–1912; затим викар у Нортон Сејнт Филипу (Norton St. Philip) 1915–1917, такође и у Сејнт Ендрјусу, Вестминстер (St. Andrew’s, Westminster) 1917. године; домашњи капелан епископу Норича (Norwich) 1912–1914; а потом капелан Армија у Француској, у периоду 1916–1917 (помиње се у депешама); носилац је ордена Светог Саве петог реда; изабран је у градски Савет Вестминстера 1919. године. В. Frederick A. Crisp (уред.), *Visitation of England and Wales*, Grove Park Press, 270 Walworth Road, S. E. 17, London 1921. Узгред, Крисп помиње одликовање које је од српског краља и владе примио Шомберг, док АЕОСА Документ то не помиње (уп. АЕОСН 26). Такође, ако не грешимо, он је једно време био један од старешина (master) школе Чартер хаус (Charter House) у Годалмингу (Godalming) у југоисточној области Енглеске – Сари (Surrey). Годалминг је такође град-побратим Москве.

¹⁵⁶ Моруће је да је ово грешка. Наиме уместо Е. Ф. Knapp Fisher можда је требало да стоји Е. Г. Knapp Fisher. Ако је прво еггата онда је та личност, у ствари, пречасни епископ **Едвард Цорџ Кнап-Фишер** (Right Reverend Edward George Knapp-Fisher 1915–2003) – истакнут англикански научник и управник *Кадестонској* теолошког колеџа. Ипак, нисмо успели да то сасвим потврдимо.

¹⁵⁷ Реч је о периоду који отвара година 1916.

¹⁵⁸ О тој значајној фигури видети напред у ономе што следи.

¹⁵⁹ Другопоменути колеџ био је смештен у Дорчестеру у оксфордском округу. Тачније, у Дому Буркот (Burgot House) изграђеном у цорџијанском стилу, током 18. века. Како упућује Лобелова: „Доградње (Дому Буркот) направљене су током 1920тих и 1930тих када је тај Дом поседовао Дорчестерски теолошки колеџ (Dorchester Theological College). Мала капела је саграђена северно од главног улаза у Дом и блок студијских спаваћих соба на простору западно од Дома. Године 1940. на то мeste је усељен Чешант теолошки колеџ (Cheshunt Theological College). После Другог светског рата неколицина *српских студената-избељница** живело је на том месту, за неко време“. Видети: „Parishes: Burgot“, у Mary Doreen Lobel (уред.), *A History of the County of Oxford: Volume*

тона¹⁶⁰ (J. V. Seaton) и К. П. Хенкија¹⁶¹ (C. P. Hankey) респективно. Са њима су дошли неки српски професори: отац Војислав Јањић (Father Voyislav Janic¹⁶²) који се са великом ревношћу и умешношћу посветио целокупном раду у сва три центра¹⁶³, као и томе да представља оца Николаја (Father Nicolai¹⁶⁴) и друге ангажоване на промоцији како националне ствари тако и помирења (rapprochement) у Лондону. Долазак група тих студената у прескромном руху (nondescript clothing), често напаћених услед неухрањености и незбринутости (exposure),

7: *Dorchester and Thame hundreds*, Oxford University Press, 1962, 66. Лобелова не именује те српске младиће из периода после Другог Светског рата. Она не помиње ни то да су српски ђаци избегли из Првог* Светског рата такође пребивали у Дорчестерском теолошком колеџу – како експлицитно тврди АЕОСА Документ (АЕОСА 22–23). Ми не знамо имена српских ђака који су као избеглице из Првог рата тамо збрињени. Али знамо једно име, и то важно, из периода после Другог рата. Наиме, професор (сада emeritus) новозаветне теологије из Академије Светог Владимира у Крествуду (САД), Веселин Кесич (Veselin Kesich р. 1921), пре одласка на студије у Колумбијски универзитет у Америци, а после боравка у избегличком логору у Италији, једно време је боравио управо у Дорчестерском теолошком колеџу (што је необичан колико трагичан континуитет дисконтинуитета биографија и судби српске младости кроз вихоре 20 столећа, и не само тог века). Мора се додати сад и ово: на предлог патријарха српског Гаврила Дожића (1881–1950, 1938–1950) и уз одобрење епископа гибралтарског Англиканске цркве др Харолда Бакстона (Harold Jocelyn Buxton 1880–1976, 1933–47) угледни српски професор и интелектуалац, Димитрије Најдановић, након доласка из Рима у Енглеску (1947), бива постављен за управника (principal) српске православне богословије у Дорчестер колеџу (узгред, знамо да је Бакстон 1919. основао фонд за промоцију пријатељства англиканаца, римокатолика и православца). Најдановић је у Дорчестеру предавао догматику, упоредно богословље, апологетику и етику.

¹⁶⁰ То је Џејмс Бјуканан Ситон. Он ће касније постати еминентан англикански епископ (Rt Rev James Buchanan Seaton 1868–1938). Поред осталог, он је школовану у Крајст черчу у Оксфорду (Christ Church, Oxford). Нас може ближе интересовати да је за Управника Кадестонског колеџа постављен 1914. године (до тада је био архијакон у Јохансебургу 1910–1914). На положају Управника Кадестона остао је до 1928. године када је уздигнут у звање епископа Вејкфилда (Wakefield). Он се истакао и значајним научним радом. Његова значајнија дела јесу следећа: *The Comfort of the Holy Ghost*, 1909; исти, *The Mind of our Lord*, 1916; *Faith and Prayer*, 1928 и друга

¹⁶¹ То је високочасни отац С[К]ирил Патрик Хенки (Very Rev Cyril Patrick Hankey 1886–1973). Поред осталог а на основу података Британске библиотеке, издвојимо оно што нас ближе интересује: наиме, то да је образован у Пемброук колеџу (Pembroke College) у Кембриџу. Такође и то да је црквено послушање започео 1911. као стартељ црквене општине Светог Августина у Килбурну. Он је радио као заменик управник Дорчестерског мисионарског колеџа (Dorchester Missionary College). Можда најважнији положај који је држао дуг низ година јесте звање старешине катедралног храма Ели у Кембриџу (Dean of Ely 1950–1968). Од посебног значаја, како смо раније подвукли, јесте то да је он заједно са Војиславом Јањићем написао / превео / редиговао дело *Житија српских светитеља* = *Lives of the Serbian Saints*, СПСК, 1921, 108 стр = Voyeslav Yanich D. D. and C. Patrick Hankey, *Translations of Christian Literature Series VII Lives of the Serbian Saints*, BiblioLife, [2008, 140 стр] 2009, 136 стр. Написао је и следећа дела: *The Young Priest*, 1933; исти, *A Confession of My Faith*, 1940; исти *Signposts on the Christian Way*, 1962.

¹⁶² Реч је о свештенику, професору Богословије и касније миснистру вера Краљевине СХС: Војиславу Јањићу. Он ће касније имати истакнуту улогу као противник „Конкордата“ Краљевине и Ватикана из 1937. Видети даље: Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске Православне Цркве*, II, BIGZ, Београд 1991, 579–590. Како сведочи председник тадашње владе, Милан Стојадиновић: у „... посебном Одбору Народне скупштине, који је имао 21 члана (12 владиних а 9 из опозиције), а чији је председник био др Војислав Јањић. Осим Јањића у овом Одбору су била још два свештена лица, архимандрит манастира Каленића Никанор Грујић и свештеник из шабачке епархије Марко Ружичић“, в. Милан Стојадиновић, *Ни рај ни ђак. Југославија између два раја*, Buenos Aires 1963, 523.

¹⁶³ Мисли се на Оксфордски теолошки факултет (Дом Светог Стефана), Кадестонски теолошки колеџ и Дорчестерски теолошки колеџ.

¹⁶⁴ Реч је о Николају Велимировићу који ће 12 (односно 25тог) марта 1919. године бити изабран за Епископа жичког. Пошто Документ говори о „оцу Николају“ за претпоставити је да се указује на време пре постављења Велимировића на жичку епископску катедру.

чему су неколицина њих подлеги¹⁶⁵ непосредно по доласку, и њихова очигледна радост по уласку у просторе тих двају лепих колеџа, који ће постати њихови прави домови, после егзилних мизерија што су их претрпели, заиста су нам пружио тренутак миле захвалности, као и поимање запањујуће могућности коју је Бог даровао Енглеској цркви – да приушти највишу духовну, и материјалну, помоћ њеној сестри у невољи. После чаја, они су први пут богослужили са својим енглеским пријатељима дајући хвалу и молитву ради будућности; а отац **Фајнс-Клинтон** (Father Fynes-Clinton), који им се обратио, пожелео је добродошлицу, објаснивши жељу Енглеске цркве да им помогне да остану истински православни, и да се припреме за велики удео који ће имати да одиграју у реконструкцији националног и религиозног живота своје земље“ (АЕОСр 22–23).

(§34) „Почетком 1919.¹⁶⁶ године, након што су положили српску богословијску матуру (their Serbian Seminary Examination), већина тих студената се вратила у домовину ради рукоположења. Од њих петнаесторица су изабрани, на крају **дванаесторица**¹⁶⁷, да студирају у **Дому Светог Стефана** (St. Stephen’s House) у Оксфорду, и то за диплому Bachelor of Letters (BLitt БЛ). **Ради тога изучавили су теологију, с обавезом да презентирају тезу, уз две нужне резиденцијалне године, а њихов претходни богословијски курс**¹⁶⁸ (Seminary course) **прихваћен је од стране Универзитета као предуслов** (preliminary)“ (АЕОСр 23);

(§35) „По истеку летњег семестра 1919. студенти су се вратили у Србију на летњи распуст, како би посетили пријатеље. Пошто Јавни Савет (Public Council) изгледа да није успео да обезбеди даља средства за наставак подршке њиховом боравку, Англиканска и Источна Асоцијација (**АЕОСА**), са оцем Фајнс-Клинтонем као секретаром, преузела је ту одговорност. Направљен је јавни апел, с исходом да су сакупљена средства потребна за поновни позив студентима у Србији. Међутим, пошто је Дом Светог Стефана био потребан послератним енглеским студентима, ми смо отворили наш сопствени **Дом Светог Саве и Светог Георгија у Оксфорду** (Hostel of St. Sava and St. George, 16, Parks Road, Oxford) у октобру 1919. године, са четрнаест студената. Имали смо среће да за управника (Principal) добијемо часног оца **Р. М. Френча** (Rev. R. M. French¹⁶⁹), који је био

¹⁶⁵ Где се налазе њихова почивалишта? Знамо ли њихова имена? Ако не знамо где су и ко су – зашто не знамо!?!

¹⁶⁶ Та петнаесторица / дванаесторица, дакле, не укључују Јустина Поповића и Јована Стојановића који су дошли раније, како посведочавају термини одбрана њихових дисертација из 1919. године. Павле Јевтић ће докторирати у Енглеској касније, а Иринеј Ђорђевић у грчкој, такође после 1919. године.

¹⁶⁷ Дирљива је, али и индикативна је та симболика апостолског броја.

¹⁶⁸ О томе више у оном што следи.

¹⁶⁹ Свако ко се у англосаксонском подручју бави руском теологијом или религијском философијом мора проћи кроз преводе, коментаре и ауторска дела Френча посвећена православљу, нарочито руском. Међутим, он је написао и о Србима и лоауторски са њима. **Реџиналд Мајкл Френч** (Reginald Michael French р. 1884), поред капеланске службе током I CP у Србији и Румунији, дакле, значајан је пропедутичар Енглеске културне јавности у ствари православне. Поменућемо тек неколико његових подвига: прво, он је превео многа дела Николаја Берђајева (*Извори и смисао руској комунизма; Руска идеја; Дух и реалност; Исцелина и откривење; Оиши есхајолошке мейафизике; Самосиознаја* и др); друго, он је написао студију о Православној цркви (*The Eastern Orthodox Church*, Hutchinson’s University Library, London, New York 1951); треће, он је написао студију о српским облицима православног богослужења (исти, *Serbian Church Life*, S. P. C. K – Macmillan, London – New York 1942), али и оглед о Србима (у група аутора, *Serbs*, Human Relations Area Files, New Haven, Conn. 1997); четврто, рекосмо

капелан у Петрограду, и, током рата, војни капелан у Румунији и Србији. Власти **Кебл колеџа** (Keble College¹⁷⁰) љубазно су позајмиле бочни олтар капеле колеџа за свакодневну литургију, током које студенти на словенском поју Свјат¹⁷¹ (Sanctus) и друге химне. Неколицина су се вратили у Србију, а **већина¹⁷² су успешно стекли дипломе**. А следећег јуна (дакле 1920. БЈ) остаће нам четворица који имају да наставе курс, али очекујемо да ће Синод Српске цркве послети нове студенте. Од највећег је значаја то да ће они доћи у Оксфорд и тако успоставити трајну и све приснију везу са Енглеском црквом, а нове прилике које се нама отварају на Истоку назначују најсолиднију у сасвим охрабрујућу основу истинског јединства“ (АЕОСр 23).

4.2.2. Коментар на АЕОСА Документ §§30–35: Хедлам, Фрер, Форбс – карактери, ставови, оријентације – огњени младић под унакрсном ватром.

Прво: на основу ставова §§ 21, 23 и 31, 32 може се закључити више битних ствари. Сада можемо дефинитивно утврдити низ чињеница: (1) од оца Јустина неименовани „испитивач“ (§ 12, МЈ = Ј. л2) – који је тражио да Србин промени ставове из закључка нацрта „дисертације“ – јесте др **Фрер**. (2) Други члан Комисије јесте др **Форбс**, о којем ће у оном што следи бити више речи. (3) Њима *надређен* као генерални супервизор академског рада српских оксфордских ђака јесте др **Хедлам**. Њих тројица, они пре свега, одређују нов херменеутички поглед на случај одбијања дисертације Поповића у Оксфорду. Из тог разлога потребно је о сваком понаособ пружити уви, у најмању руку, у следеће: академски статус, теоријску оријентацију и карактеролошки пејсаж њихових личности респективно (personality). Потом можемо још једном погледати на наше пређашње закључке и донети корекције и проширења: или потврду или ревизију претходних конклузија. Хедлам, Фрер и Форбс (и остали, рецимо Ситон и хенки), подсетимо, имали задатак да „...врше супервизију њиховог академског рада и да управљају њиховим студијама“ (АЕОСр 22).

А. О Хедламу. Упитајмо ко је др Хедлам? — У време оца Јустина висококачествени отац др **Артур Кајли Хедлам** (Arthur Cayley Headlam 1862–1947) постављен је за *реџис професора теологије у Оксфорду* и то 1918. године. Хедлам је у Оксфорд дошао са теолошког одељења Кингс колеџа у Лондону у којем је радио до 1916. го-

раније, коментарисао је дело Николе Кавасиле (Nicholas Cabasilas, *A Commentary on the Divine Liturgy*, S. P. C. K., London 1960); и пето, превео је са руског чувену књигу *Писма бојотражишћеља своје духовном оцу* (*The way of a Pilgrim*, Philip Allan, London 1930), чиме је инаугурисао предање *молишве Исусу* у англосаксонски духовни простор... [успут: можда је време да говоримо *молишва Исусу* а не „Исусова“ молитва, како је то саветовао епископ Данило Крстић против уврежене праксе].

¹⁷⁰ Тај колеџ добио је име по раније поменутом **Цону Кеблу** (J. Keble 1792–1866): песнику, богослову, модерном реформатору Англиканске цркве. Он је једна од истакнутих личности управо оксфордског трактаријанског покрета. Његова Асишка беседа из 1833. г. (Assize Sermon) у којој је адресовао ништа мање него „националну апостасију“ сматра се једним од почетака тог покрета. Истакао се превођењем дела Иринеја Лионског на енглески као и редакцијом теолошког дела Ричарда Хукера (Richard Hooker 1554–1600) једног од најважнијих англиканских теолога уопште. Више у F. L. Cross (уред.), *Oxford Dictionary of the Christian Church*, OUP, 1977, 774–775 = скр. OXD.

¹⁷¹ Наравно, мисли се на победну химну хвале Господу Саваоту (ton epinikion hymn): не на „трисвјатое“.

¹⁷² Јасно је из тога да неки нису, а састављач АЕОСА Документа највероватније зна за случај Поповић.

дине (истог лета ће у Оксфорд доћи Поповић). Он је пре тога био члан престижног оксфордског колеџа Ол соулс (All Souls College, 1885–1897), где можете приспети само уколико вас чланови Колеџа позову, на који ће се вратити касније, 1924. године. Он је такође био предавач и на оксфордском Ориел колеџу (Oriell College) и на Тринити колеџу (Trinity College). Указаћемо да је високочасни отац Артур Хедлам био и настојатељ раније поменутог оксфордског саборног храма Крајст черч (Christ Church)¹⁷³, смештеног у средиште истоименог колеџа. Касније, 1923 године, отац Артур ће постати епископ Глостера (Bishop of Gloucester 1923–1945). Даље: статус *Regius Professorship of Divinity* (врховна професура богословања) постоји само у Кембриџу и Оксфорду. Тај статус представља једну од најстаријих и најпрестижнијих почести које се на име професуре у Енглеској могу добити. Хедлам је то заслужио својим теолошко-академским, теолошко-управним, екуменским¹⁷⁴ и црквено-пастирским радом. У оно време мало ко је њему у томе могао да парира. Према томе, између 1916. и 1918. Хедлам је имао времена и снаге да надзире рад са српским ђацима у Енглеској, чији се број увећавао. Оно што нас директно интересује јесте да је млади Јустин Поповић сазнао од Фрера и Форбса да његови ставови о римокатолицизму или протестанству неће бити одобрени као „теза“ за диплому BLitt највероватније са директним слагањем Хедлама (који је о томе морао бити обавештен, ако не претходно консултован). Тешко је очекивати да др Хедлам – као англикански професор догматологије¹⁷⁵ (у време рада на лондонском Кингс колеџу), као реномиран англикански библиста¹⁷⁶, као носилац најпрестижније богословске професуре – изађе оцу Јустину у сусрет тако што би оспорио оно што је и сам заступао, као и Фрер и Форбс, који су заступали Хедлама или одлуке спроводили под условом одобрења Хедлама. Уосталом, он је био веома робусна личност, изразито профилисана снаге воље. То следи из карактеролошког описа који даје Алвин Винтон (A. Winton): Хедлам је био „... отресит, чак тврд и несаосећајан. Увек је знао шта да мисли, изражавајући се са бескомпромисном јасноћом“¹⁷⁷. Карактеристична резервисаност комбинована са планутљивим темпераментом, као и

¹⁷³ Post festum смо оствестили да смо током разговора са митрополитом Калистом Вером у Великом холу Крајст черча, односно током англиканске литургије у Крајст черчу – на неки начин – 92 године касније „прејемствовали“ присуство некадашњег старешине тог храма — високочасног оца Артура Хедлама.

¹⁷⁴ Arthur C. Headlam, *Christian Unity*, Student Christian Movement, London 1930.

¹⁷⁵ Arthur C. Headlam, *The Sources & Authority of Dogmatic Theology: Being an Inaugural Lecture*, Macmillan and Co. Limited, London 1903; исти, *History, Authority, and Theology*, John Murray, London 1909; исти, *The Study of Theology, Inaugural Lecture*, Clarendon Press, Oxford 1918; исти, *Christian Theology: The Doctrine of God*, Clarendon Press, Oxford 1934, 482 стр.

¹⁷⁶ Видети нпр. William Sanday, Arthur C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Charles Scribner's Sons, New York 1895; Arthur C. Headlam, *Criticism of the New Testament*, St. Margaret's Lectures 1902 (уз друге приложнике тим предавањима из 1902. г. поименице: W. Sanday, F. Kenyon, F. C. Burkitt, J. H. Bernhard); писац прилога о хришћанском ауторитету за David G. Hogarth (уред.), *Authority and Archaeology: Sacred and Profane*, Charles Scribner's Sons, New York 1899; писац прилога „Prolegomena to the Study of Theology“ за *London Theological Studies* (1911); као и прилога „The Acts of the Apostles“ за James Hastings (уред.), *A Dictionary of the Bible*, T & T Clark, Edinburgh / Scribner's Sons, New York 1898; исти, *St Paul and Christianity*, Longmans, Green and Co., New York 1913; исти, *The Miracles of the New Testament: Being the Moorhouse Lectures for 1914 Delivered in S. Paul's Cathedral, Melbourne (1914)*, James Murray, London 1914; исти, *The Fourth Gospel as History*, Blackwell, Oxford 1948.

¹⁷⁷ Није ли њему сличан управо Јустин Поповић, бар другим делом описа?

необазирање на критику, често су чинили да он буде незгодан и недоступан. [...]. Али он је поштовао и одобравао смелост код других: разлика у мишљењу није штетила старим пријатељствима, а постојали су и снажан осећај за праведност, као и доброта у одношењу са онима у невољи¹⁷⁸. Дакле чак и ако је српску групу, и оца Јустина, надзирао преко *посредној* татора (као што јесте преко Фрера и Форбса), управо из разлога снаге личности тог енглеског професора, не само из разлога теоријских уверења, није могуће очекивати други, повољнији исход по намере српског монаха. Притом, управо је отац Артур Хедлам, уз друге личности Англиканске цркве тога доба, био један од најистакнутијих бораца за помирење (гаргошемент) са Православном црквом. О томе сведоче рецимо његова екуменски интонирана предавања која је држао у те сврхе: на пример бамптонска предавања из 1920. године¹⁷⁹. А у учење Руске православне цркве био је довољно упућен да се осмели на писање књиге о њој: *Teaching of the Russian Church* (1897), и то у издању ЕСА = Eastern Church Association¹⁸⁰. У сваком случају, сусрет педесетчетворогодишњег региуса теологије¹⁸¹ на Оксфорду и дипломца Богословије Светог Саве, био тај сусрет посредан или непосредан а кратак, поред драмске дирљивости (у смислу давид-голијатског момента), сигурно да је носио и слој одмеравања двеју силовитих воља, са последицама репулзивног удаљавања. Наиме, Хедлам *није* преиначио одлуку Комисије у саставу Фрер – Форбс. Он то не би могао и да је хтео.

Б. О Фреру. Упитајмо ко је др Фрер? — У време боравка Поповића у Оксфорду та личност је часни отац др **Волтер Хауард Фрер** (Walter Howard Frere, С. R. 1863–1938) – старешина Заједнице васкрсења у Мирфилду. Заједно са поменутиим Чарлсом Гором, Волтер Фрер је оснивач те монашке заједнице 1892. Потом је био старешина те заједнице (коју, не тако правилно, називају Мирфилдски оци) од 1902–1913 и од 1916–1922. Заједница васкрсења (Community of the Resurrection = С. R.) је ред англиканских монаха који се правилом молитве приближавају порет-

¹⁷⁸ За истраживача који буде пожелело да следи пут у залеђа односа Хедлам – српски оксфордски ђаци, остављамо информацију да је Винтон, осим личних сазнања и искустава, указао на следеће биографске изворе у вези са Хедламом: на биографски есеј који је написала Agnes Headlam-Morley, као предговор издању књиге Хедлама *The Fourth Gospel as History*, 1948; на новине *The Times* (18 January 1947); затим на рад: F. J. C. Hearnshaw, *Centenary History of King's College*, London 1929; као и на следећи извор: *Burk's Landed Gentry*, 1952 (видети тамо: Headlam and Parry-Wingfield of Tickencote). Постоје и следеће интелектуално-биографске презентације његовог лика и дела: Ronald C. D. Jasper, *Arthur Cayley Headlam: Life and Letters of a Bishop*, Faith Press, London 1960; Edward C. Prichard, *Arthur Cayley Headlam: Bishop of Gloucester, 1923–45 – A Life*, Churchman Publishing, 1990.

¹⁷⁹ Arthur C. Headlam, *The Doctrine of the Church and Christian Reunion: Being the Bampton Lectures for the Year 1920*, BiblioLife, 2009.

¹⁸⁰ Arthur C. Headlam, *The Teaching Of The Russian Church: Being Notes on Points on Which It Differs from the English Church*, Published for the Eastern Church Association, Rivingtons, London 1897. У делу *History, Authority, Theology* (1909) Хедлам даје и следеће две главе које су у вези са управо поменутиим делом из 1897.: V. The Church of England and the Eastern Churches. VI. The Teaching of the Russian Church.

¹⁸¹ Поред већ поментих указаћемо и на ова дела Хедлама: Arthur C. Headlam, *Ecclesiastical Sites in Isauria*, 1893; затим писац прилога за *Authority and Archaeology*, 1899; за *New Testament Criticism*, 1902; за *London Theological Studies*, 1911; и за *Hastings' Bible Dictionary*; исти, *The Revenues of the Church of England*, 1917; исти, *The Life and Teaching of Jesus the Christ*, 1923; исти, *The Church of England*, 1924; исти, *Jesus Christ in Faith and History*, 1925; исти, *Economics and Christianity*, 1926; исти, *The New Prayer Book*, 1927; исти, *The Building of the Church of Christ: Sermons*, 1928; исти, *What it Means to be a Christian*, 1933; исти, *The Task of the Christian Church: an Address*, 1942; исти „Why I am Satisfied: An Open Letter to Professor C. E. M. Joad“, 1944; исти, *The Holy Catholic Church*, 1945.

ку бенедиктинског монаштва. У раном периоду отац Фрер, који је био и научник и музичар-музиколог такође, истакао се као водећи аскета-подвижник управо Заједнице васкрсења у Мирфилду. За живота многи су га сматрали примером остварене светости. Отац Волтер Фрер ће касније, после одласка Поповића из Енглеске, постати епископ Трурски (1923–1935; Truro) у Корнволу. У своје време он је био истакнут литурголошки ауторитет¹⁸² („дубок али идиосинкратичан“ како рече Ерик Маскал¹⁸³ – тај писац више изузетних студија [ону о традиционалном теизму касније упечатљиво консултује Зизјулас¹⁸⁴]). То посведочава знаковит наслов његовог познатог дела *Литургијска јеванђеља* написаног 1913. године. Фрер се залагао се за „енглеску“ пре него „римску“ форму богослужбеног церемонијала. Изузетно енергично, током низа година, ангажовао се у екуменском покрету који се тада рађао. Тако је било не само у односима са Православном црквом већ и у односима са Римокатоличком и Старокатоличком црквом¹⁸⁵. Није случајно да је Ерик Маскал за Фрера казао: „(Фрер) тај ветерански експерт у православним стварима (Orthodox affairs [S 110])“¹⁸⁶. Треба знати и то да је Волтер Фрер, као један од чланова АЕОСУ¹⁸⁷ 1914. године путовао у Русију, и то две године пре Јустина Поповића. Тамо је из прве руке могао стећи увид у атмосферу тог предреволуционарног доба, као и у прилике у којима су живели хришћани Санкт Петербурга (који је посетио исте – 1914. године). О његовом руском периоду сведоче следећа дела: — W. H. Frere (D. D.), *English Church Ways Described to Russian Friends in Four Lectures Delivered at St. Petersburg, in March, 1914*, The Young Churchman Co., Milwaukee 1914¹⁸⁸. — W. H. Frere, *Some Links in the Chain of Russian Church History*, Faith Press, London 1918. Првонаведено дело је настало у Риги. Оно је написано на позив Руског друштва за промовисање помирења између Англиканских и Источно-православних Цркава (којим је у то време председава руски архиепископ Финске, Сергије) са одобрењем оберпрокуратора Синода РПЦ, Саблера¹⁸⁹. Осим поменутих Фрер

¹⁸² Walter Howard Frere, *The Principles of Religious Ceremonial*, Longmans and Green, London 1906; исти, *The Liturgical Gospels*, A. R. Mowbray, London – Young churchman Co., Milwaukee 1913.

¹⁸³ Eric Lionel Mascall, *Saraband: the Memoirs of E. L. Mascall*, Gracewing, Herefordshire 1992, 82 = скр. S.

¹⁸⁴ Што се тиче Јована Зизјуласа, он Маскала наводи афирмативно, ради илустрације критике онтологије „затворених природа“, карактеристичне за предхришћанска учења старих Јелина о бићу (в. Eric L. Mascall, *The Openness of Being* [1970] нав. у John D. Zizioulas, *Being as Communion*, SVSP, Crestwood – New York 1993, 70 н 11).

¹⁸⁵ У вези са потоњим од посебног значаја су Малајнски разговори (Malines conversations) у којима је учествовао дискутујући са старокатоличким кардиналом Мерсијеом (Mercier).

¹⁸⁶ Тако Фрера назива Маскал (1905–1993) приликом сећања на њихов сусрет 1934. године, кад Фрер има већ 71 годину старости а Маскал 29 година (Маскал, опет, који ће ићи да постане „припадник врсте која изумире“ [у смислу томистичких високоцрквеника англиканизма], или, Маскал као „најстарији живи теолог из 13 века“, како су га називали други, в. даље у: George W. Rutler, „Eric Lionel Mascall“, у исти, *Cloud of Witnesses: Dead People I Knew When They Were Alive*, Scepter Publishers Inc., New York 2010, 134–136).

¹⁸⁷ Подсетимо: то је Унија Англиканских и Источних (Православних) Цркава = Anglican and Eastern (Orthodox) Churches Union.

¹⁸⁸ Поред предговора, та књига садржи четири предавања: I. The Anglican Communion; II. Parochial Life; III. Clerical Life; IV. Religious, Spiritual, Active Life.

¹⁸⁹ Том Ангажовању оца Фрера претходила су руска предавања англокатоличког теолога оца Пулера (Puller) у мају 1912. године (који се такође ангажовао у раду са српским ђацима у Оксфорду).

је написао и друга дела посвећена руском православљу односно англиканско-православним односима¹⁹⁰.

Међутим нас ближе треба да интересује екуменски ангажман Фрера. Јер у тим оквирима он упознаје Поповића. Уведимо у ту ствар овако: отац Волтер Фрер такође је један од оснивача Друштва Светог Албана и Светог Сергија (о којем смо раније говорили). Оно је настало сарадњом РХСД¹⁹¹ и управо АЕОСА. У потоњем истакнуту улогу дуго је играо и Фрер. Како подсећа поменути Николај Зернов, у својој дивној књизи, Волтер Фрер ће бити изабран за првог председника Друштва Св. Албана и Св. Сергија¹⁹². Он такође указује на то да су скупу англиканских и православних студената у Сејнт Албансу 1927. године, поред осталих, присуствовали нпр. умировљени англикански епископ Оксфорда, **Чарлс Гор**, и нпр. руски богослов и професор Академије Светог Сергија у Паризу, Сергије Булгаков. Како видимо, отац **Сергије Булгаков** (1871–1944) – којег је отац Јустин упознао у манастиру Хопово (1925) – био је истакнут предводник инаугурационе фазе Друштва Светог Албана и Светог Сергија. Пре преласка у Оксфорд за стално Друштво се окупљало у Сејнт Албансу. На скуповима су с руске стране присуствовали, нпр., Карташев, Флоровски, Берђајев и други¹⁹³. Тим путем отац Сергије је имао прилику да упознаје и сусреће и оца Волтера Фрера. Из тих општења однос је израстао у дубоко пријатељство. Према мишљењу Арјаковског, та сусретања ће унеколико променити обојицу¹⁹⁴. Стога ће отац Сергије о оцу Волтеру оставити *in memoriam* запис – „Епископ **Волтер Фрер**“, и то у име руских православца дијаспоре¹⁹⁵. Тај запис пун топлине и респекта Булгаков пише на молбу **Николаја Берђајева** (1874–1948) коју посредује **П. Ф. Андерсон**¹⁹⁶. Ако је, карактеролошки гледано,

Видети: F. W. Puller, *The Continuity of the English Church*, 1912. Иначе, Душан **Глумац** у свом реферату САСиноду СПЦ (ПЦА 490) помиње управо *шо* дело Пулера, и то на руском преводу: Пулер, *Непрерывной Англиканской церкви*, Спб. 1913 (о Пулеру видети више напред у ономе што следи).

¹⁹⁰ Walter Frere, „Preface“ у: *The Church of God: An Anglo-Russian Symposium*, S. P. C. K., London 1934. За биографске белешке и сећања на Валтера Фрера, в. *Walter Howard Frere: Bishop of Truro. A memoir by C. S. Phillips and others*, Faber & Faber, London 1947; ваља погледати и дело Клементина Лиалајна (1901–1958) о Фреру: Clement Lialine, O. S. B., *Walter Howard Frere* (за приказ в. *Sobornost: Series 3*, 3 [1948] 104). Најопсежнија студија посвећена животу и делу Волтера Фрера јесте следећи зборник радова о њему: Benjamin-Gordon Taylor, Nicholas Stebbing (уред.), *Walter Frere: Scholar, Monk, Bishop*, Canterbury Press, Norwich 2011.

¹⁹¹ Руски хришћански студентски покрет.

¹⁹² Nicolas Zernov, *The Russians and their Church*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood – New York 1978, 174.

¹⁹³ Видети даље о тим оснивачким данима рецимо код: Ольга А. Казнина, *Русские в Англии*, Наследие, Москва 1997, 81–82. Опис Булгакова Поповић даје у: Ј. Поповић, „Сабор руске православне омладине“, *Хришћански живои*, 10 (1925) 456–458. С тим у вези в. Николай Зернов, „Русское студенческое христианское движение зарубежом“, у Н. П. Полторацкий (ред.), *Русская религиозно-философская мысль XX века*, Питтсбург 1975., 92–99; као и: исти, „Белградский студенческий кружок“, у *Зарубежом: Белград – Париж – Оксфорд*, УМСА-Press, Париж 1973

¹⁹⁴ То саопштење датовано је 17.08.2005: Antoine Arjakovsky, *Glorification of the Name and Grammar of the Wisdom: Serge Bulgakov and Jean-Marc Ferry*, Institute for Orthodox Christian Studies, Cambridge.

¹⁹⁵ Прот. Сергей Булгаков, „Епископ Волтер Фрер“, *Пути*, 56 (1938) 66–68.

¹⁹⁶ Видети код. Николай А. Струве, *Братство Святой Софии: материалы и документы 1923–1939*, УМСА Press Париж / Русский путь, Москва 2000, 268, 320 = скр. БСС. **Пол Ф. Андерсон** (1894–1985) био је сарадник америчког огранка УМСАа и, како преноси Н. Струве, „... велики пријатељ Православне цркве и Руса... и Богословског института (Светог Сергија у Паризу БЛ)“ (БСС 320–321).

Хедлам био робустан до непопустљиве тврдоће, онда Фрер то није био. За разлику од првопоменутог, наиме региус професора Хедлама, који је умео да „плане“, Волтер Фрер је био „... утишан и марљив човек... (calm and diligent man)“, према опису који даје Пирс Мекграндл¹⁹⁷. А 1930. амерички недељник *Time Magazine* описује Фрера на згуснут начин овако: „Посвећени целибата, Волтер Фре, 67, епископ трурски, прошле недеље припремио је себе да уђе у британски Дом лордова, кад се парламент буде сабрао ове јесени. Он је први монах који ће седети у Дому лордова још од времена владавине краљице Елизабете (Queen Elizabeth 1558–1603). Обично се тај лорд епископ одева неугледно (shabbily) у стару црну расу (cassock) опасану кожним каишем. Он је блед, мршав, аскетичан. Његова братија клирици (Churchmen) њега држе за светог човека (saintly), за несумњиво највећег литурголога у Англиканској заједници“¹⁹⁸.

Према томе, макар гореописане црте и својства личности Фрера – скромност, благост, аскетичност, озбиљност – нису могле бити узрок сметњи при сусрету са оцем Јустином. Сметало је нешто друго. Наиме, духовно-теоријско разилажење око *граница* словенофилске интерпретације западног хришћанства каквом је пројектује Достојевски. То пре свега, рекли бисмо.

Притом зарачунајмо да је Фрер био веома близак идејама *хришћанској социјализма*. Та околност показује дубље слојеве теоријских склоности Фрера. У склопу наших оцена и процена и тај моментат морамо надаље зарачунавати. Наиме, та околност носи извесну одређујућу снагу на погледе и поступке личности Фрера. Увида ради, или увода ради, ево како Пол Филипс (P. Phillips) портретише англокатоличко *га* хришћанском социјализму, позивајући се на иницијативе хришћанске заједнице у Мирфилду коју је, сад знамо, саосновао управо отац Волтер Фрер а подржавали људи попут рецимо мирфилдског монаха Торнтона (Lionel S. Thornton)¹⁹⁹:

„Иако су житељи Мирфилдске заједнице током 1920их значајне теолошке енергије посветили дијалогу са Римокатоличком црквом током Малајнских разговора, контроверзи око Молитвеника (Prayer Book), противљењу контроли рађања и рукупологању жена, пажња је даван и религијским основама друштвеног деловања. **Лајонел С. Торнтон** је веровао да ‘Јеванђеље укључује обзнану новог етичког откривења које одређује карактер хришћанског друштвеног поретка’²⁰⁰. Правилно протумачено, Јеванђеље доноси смер друштву где се свете тајне пројављују као ‘пророчки симболи преобразене тво-

¹⁹⁷ Piers McGrandle, *Trevor Huddleston: Turbulent Priest*, Continuum International Publishing, London and New York 2004, 35.

¹⁹⁸ Видети чланак у рубрици за религију: „Monk Among Lords“, *Time Magazine*, (Monday, September 15, 1930).

¹⁹⁹ За Торнтона је речено да представља „... пример можда најбољег покушај сједињења Исуса Богу у енглеском англиканизму...“ (у смислу указивања на његово превладавање органичко-процесне теологије Вајтхеда, под чијим је утицајем једно време био [N. A. Whitehead, *Process and Reality*, The Gifford Lectures 1927–1928, 1929], како показује следећи став (супротно Вајтхеду): „Исус Христос није производ историје у њеном кумулативном развоју. Он стоји у сукцесији историјских догађаја, али Он је у њу ушао одозго (from beyond)“ [L. S. Thornton, *The Incarnate Lord*, Longmans, Green and Co., London, 1928, 164], в. даље: Dale Moody *The Word of Truth: A Summary of Christian Doctrine Based on Biblical Revelation*, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids MI 1981, 424.

²⁰⁰ „The Meaning of Christian Society“, 20 July 1930, с. 12, MS Papers, L. S. Thornton Papers, Papers of Community of Resurrection, deposit 8.

ревине'. Говорећи о свеопштој потреби да се земаљске потребе споје (blend) са духовним, Торнтон је рекао: 'Секуларни карактер нашег друштва осиромашује Цркву тиме што огромну масу људског материјала²⁰¹, која чини основ цивилизације, задржава противном у односу на интезиван процес искупљења. Отуд је Цркве позвана да пружи сведочанства о натприродним ресурсима који великим делом остају неопипљиви, бледи и заклоњени, будући да никад нису видљиви у свом конкретном отеловљењу. Следи како интензиван процес искупљења у Цркви може задобити своју пуну дубину, јасноћу и снагу само у сарадњи са широким процесом који тежи да закваси (leaven), ако треба и да доведе до реконструкције целог друштва. Кад Конвергенција та два процеса досегне потпуно узајамно подржавање, тад – а не пре тога – можемо сматрати да је хришћанство стигло'²⁰². Адриан Хејстингс (Adrian Hastings) сматра да је англокатоличанство (Anglo-Catholicism) већ око 1900тих било суштинска инспирација иза 'свеколико хришћанског социјализма' и да је помогло уједињењу унеколико разнородних покушаја *социјалистичких** епископа попут **Гора** и **Фрера**, свештеника из сиротонастанби (slums) попут Басила Целикоа (Basil Jellicoe), професионалних хришћанских научника попут Таунија (Thawney), радикалног католичког политичког крсташа и вође Такстетског покрета Конрада Ноела (Conrad Noel), чланова Индустијског хришћанског братства и хришћанских социолога Хришћанског покрета²⁰³. [...] хришћанство је требало остварити хришћанском социологијом која би представљала католички нагласак на органском, корпоративном животу – више колективистичком од индивидуалистичког протестантизма. Информисана вером у оваплоћење, руковођена светим тајнама, Црква је требало да опет поведе поход за правду и нов поредак унеколико моделован на старом који је предатирао реформацију и успон капитализма'²⁰⁴.

Ако је Фрер био осведочено близак левим струјама социјалног хришћанства²⁰⁵, премда као високоцрквени англокатолик²⁰⁶, онда Поповић, може се казати, *није* био близак таквим струјањима (ако уопште). То је разумљиво ако се узме у обзир да је Поповић – из прве руке – могао видети зачетке страховлашћа комунистичког социјализма црвених. Разложно је претпоставити да је то на младог Србина деловало тако да идеја социјализма потамни – неповратно изгубивши сваку драж. То је важило како за идеју атеистичког тако и за ону „хришћанског“ социјализма. Цитирајући *Дневник њисца* од Достојевског, а то су често читаве странице без прекида, Поповић даје овако: „... француски социјализам, т. ј. успокојење и устројство људског друштва без Христа и ван Христа, како је хтео, но није га умео Католици-

²⁰¹ „... људског материјала...“? БЛ.

²⁰² Исто, 37–38.

²⁰³ Adrian Hastings, *A History of English Christianity 1920–1985*, London 1986, 174–175.

²⁰⁴ Paul T. Phillips, *A Kingdom on Earth: Anglo-American Social Christianity, 1880–1940*, Penn State Press, 1996, 38–39 = скр. КОЕ.

²⁰⁵ Недавно на тај аспект, као и на профеминистичке ставове Фрера, указује аналитичар црквене друштвене историје: Alan Wilkinson, „Frere: Ecumenist, Feminist, Socialist“, *Church Times*, 7567 (28 March 2008).

²⁰⁶ Још и ово из рефлексije Филиписа о генералном ставу англиканаца међуратног периода о хришћанском социјализму (у том контексту помиње и Фрера, тамо 187 н. 92): „За англокатолике спона држава-црква још увек је представљала вредан проводник за њихово привезивање уз хришћански социјализам, иако су учествовали у екуменским разговорима, макар на подстицај прогласа Ламбетске конференције из 1920. године о поновном уједињењу хришћанства“ (КОЕ 187).

зам устројити [...]. Јер социјализам француски није ништа друго него *насилно* је-дињење људи, – идеја која од старог Рима долази, и која се затим потпуно у Католицизму сачувала“ (ФРД 181–182; ДЕС 443). Кратко, можда и грубо речено: услед првог Јустин је прешао на дистанцу према другом. Тај други, „хришћански социјализам“ Поповић води и под називом *хуманистичко* хришћанство. Шта о њему мисли (а шта је о *џом* гледишту могао мислити социјалистички хришћанин Фрер) може показати овај став Поповића, став који одражавао раније формирано становиште: „На Западу нема Цркве, нема Богочовека, зато нема ни правог богочовечанског друштва [...]. Хуманистичко хришћанство је у ствари најодлучнији протест и устанак *џројив** Богочовека Христа и свих еванђелских, богочовечанских вредности и мерила“ (СФЖ 85). Уместо „хуманистичког“ то јест хришћанског „социјализма“ (где човек може заменити или приметити Богочовека) социјалну философију Поповића боље одређује идеја, да кажемо, хришћанског „организма“ или, да кажемо, идеја теандричке социологије. Та идеја се јасно појављује у студији *Философија и религија Достојевској...* (1922–24) као и у делу *Достојевски о словенцима и Европи* (1940) – у разним варијацијама. Она је јасно изнета односно поновљена и касније, 1953. године у глави *Светосавска философија грујива*:

„Свака тежња и покушај да се хришћанство изједначи [...] са духом времена, са пролазним покретима и режимима извесних периода историских, одузима хришћанству ону специфичну вредност, која га и чини јединственом богочовечанском религијом у свету. У светосавској философији друштва правило је изнад свих правила ово: не прилагођавати Богочовека Христа духу времена, него дух времена прилагођавати духу Христове вечности [...] и човек, и друштво, и народ имају се прилагођавати Цркви као вечном идеалу, али се Црква нипошто не сме прилагођавати њима [...]. Народ има праве вредности само утолико уколико живи еванђелским врлинама и овалопљује у својој историји богочовечанске вредности. Што важи за народ, важи и за државу. Циљ народа као целине [...] постати ‘свети народ’...“ (СФЖ 87–88).

Што се Достојевског тиче (и) он, ништа мање од свог „ученика“, брутално критикује идеју социјализма с обзиром на њен *атеистички* модус. Велики Рус напада „братство“, „једнакост“ и социјалну „правду“ *ако су без Бога*. Јер се у том случају ближњи не може волети суштински, а јединство и једнакост су могући само силом: *fraternité ou la mort*. Пророчки увид у демонске последице колективизације човека у мравињак без лица, одговорности и слободе, у рад за хлеб без духа, у преиначење људске природе *насилном* променом *џољњих* (а не унутрашњих) чинилаца – све то је Достојевског водило томе да идеју атеистичког социјализма безостатно одбаци. Поповић Достојевског у томе следи – и то у стопу. Али, из вишенаведених разлога, уочљиво је да Поповић *не* следи Достојевског с обзиром на афирмацију *моралној* модуса идеје-покрета социјализма: свакако не експлицитно. Међутим, Достојевског у томе следи Фрер — макар у смислу аналогија базних структура морално-хуманистичког (солидаристичког) и морално-хришћанског (духовно-комунијског) социјализма.

Треба дакле истаћи да је Достојевски, с друге стране, имао више разумевање за *моралну* страну социјализма. Јер је потоњи, утолико, конвергирао хришћанству односно – хришћанској инспирацији *неатеистичкој* социјализма (Додуше, искуство

„робијашких истина“, како то описује Шестов, распршило је утопијску саблазан русоовске концепције људске природе на коју се ослањао тај младакандидни морал-социјализам уколико и кад је био утопијски). Из тог разлога Достојевски није једнако строг према раним руским социјалистима 1840тих (окупљених у кружоку Петрашевског) односно према њиховим узорима које је читао (Фурије, Сен-Симон, Прудон, Луј Бланки) колико то јесте случај према социјалистима из 1870тих. Потоње социјалисте он је видео као припаднике политичког социјализма. Тај социјализам он је негативно оценио јер је у судару са вредностима хришћанства и води атеистичком социјализму који је, како је предвидео, преко покрета нихилизма (нпр. Нечајев) кулминирао у антитеистичком демонизму троцкизма-лењинизма-стаљинизма. Према томе, за разлику од потоњих (из 1870тих), Достојевски је те прве (из 1840тих), видео као експоненте моралног социјализма. Тај социјализам он је позитивно оценио јер је самерљив хришћанским вредностима: пре свега љубави према конкретном ближњем. Међутим, према каснијем, зрелом схватању Достојевског, љубав према човеку може бити реална и довршена ако и само ако томе претходи – или ако томе последује – утемељујућа љубав према Богу и вера у бесмртност личности. То је описано у мистичком обраћењу Аљоше Карамазова, с последицом „целивања земље“ (то видимо као књижевну метафору, или симбол, за ангажман духовности у пракси и стварима практичним, социјално-космичким). У том смислу треба разумети његову благонаклоност према идејама рецимо **Жорж Санд** (George Sand 1804–1876). Она је своју верзију социјализма, каже Фјодор, „... базирала на људском моралном чулу, на људској духовној жељи, на његовом стрему према чистоти и савршенству, а не на нужности мравињака“²⁰⁷. Такав социјализам (морални са примесом идеализма) – уз додатке (а) поверења према руским традицијама заједницења и правде (какве дају установе општине и саборности у словенофилској обради) и (б) човекољубне праксе руског првославља Достојевски назива – *руски социјализам*:

„... та непрестана жудња, увек и дубоко усађена у руком народу, за великим, свеопштим, универзалним сједињењем братства у име Христа. Ако то сједињење још увек не постоји, ако Црква још увек није успостављена у потпуности [...] та жудња се засигурно може пронаћи у срцима милиона људи. Социјализам руског народа не налазимо у комунизму, нити у механичким формама: он верује да се спасење у крајњем смислу налази у *свесветском уједињењу у име Христово*“²⁰⁸

Поента свега овог у томе је да истакнемо како Достојевски (током значајног периода свог живота, готово до сâмог краја, кад чини окрет у безрезервно примање идеје-идеологије „самодржавља“) јесте у одређеном смислу мислилац близак хришћанском социјализму, док Поповић то *није*, односно код њега је та црта далеко мање истакнута²⁰⁹ из разлога јаке бојазни од могуће хоминизације ства-

²⁰⁷ За више в. чланак посвећен схватању социјализма код Достојевског одлично урађеном делу: Kenneth A. Lantz, *The Dostoevsky Encyclopedia*, 404 (библиографско упућивање: тамо 23:37).

²⁰⁸ Kenneth A. Lantz, *The Dostoevsky Encyclopedia*, 404 (библиографско упућивање: тамо 27:19).

²⁰⁹ Наравно, нема сумње да обојица решење друштвеног проблема у темељном смислу везују за имплементацију *вредности Цркве* у социјално ткиво историје човечанства. То показују конвергенције руског саборнистичког социјализма Достојевског и светосавске философије друштва Поповића. На пример у следећој Јустиновој парафрази *Дневника ијисца* (т. 11, 183–184) Достојевског: „По

ри божанских у социјално-социјалистичкој сфери. Уосталом ево шта отац Јустин казује: „Свођењем хришћанства, са свима његовим бескрајним истинама богочовечанским, на човека, учињено је то да је западно хришћанство претворено у *хуманизам*“* (СФЖ 84). Из тога следи да би идеју хришћанског социјализма Поповић декодирао као идеју „хришћанског хуманизма“, односно као варијанту западног хуманизма. Речју, „хришћански“ социјализам Јустин је подозревао као „хуманистички“ (или „морални“) социјализам (што код Достојевског није сасвим случај). А све то могло је прилично да засмета Фреру. Индикативан изостанак, или тек назнаке те проблематике у дисертацији нису прошле неопажено. Наиме, морамо опет поновити, Оксфордска комисија је замерила Поповићу да не повезује, нити актуализује, прогнозе Достојевског са непосредним револуционарним збивањима у Русији *hic et nunc*. Отуда сад треба освестити следећи – „полимерски“ по устројству – моменат који је могао изазвати негативизацију мишљења Фрера о раду Поповића. С једне стране (а) критика западног хришћанства и критика социјализма увезеног са Запада – код Достојевског, уз (б) отварање Достојевског *синтези моралној социјализма са хришћанством*, и, с друге стране (в) поистовећење Јустина са Фјодором Михаиловичем, али уз (г) изостанак разматрања синтезе социјализма са хришћанством (Јустин оптира пре за органицистичку концепцију друштва очишћену од сваке сугестије „социјализма“), и уз (д) изостанак актуализације социјалног учења Достојевског у светлу пенушања Црвене револуције која се одвијала такоређи пред њиховим очима – са неискљученом могућношћу да се из Русије револуција прелије на Запад, да заплусне и Острво црвеном водом (ускоро ћемо показати како је та бојан могла добити садржај и у ком облику се могла појавити код поменутих оксфордских професора). Пре тога упитајмо следеће.

В. О Форбсу. А ко је **Невил Форбс** (Nevill Forbes 1883–1929) – тај други члан двојца испитивача? Као најистакнутији ученик чувеног **Вилијема Р. Морфила** (W. R. Morfill 1834–1909)²¹⁰, и он је један од пионира утемељења студија словенских језика и књижевности у Великој Британији. То посебно важи за руске студије у Оксфорду²¹¹. Форбс је био шкотског порекла. Са Русијом млади слависта је био повезан преко рођака који су тамо живели. Штавише, он је код њих једно време обитавао, ради лечења младалачке туберкулозе. Наиме, његов ујак је управљао санаторијумом у Оренбургу (иначе, његова породица са мајчине стране обитавала је у Крон-

источном идеалу: најпре духовно уједињење човечанства у Христу, које ће несумњиво из себе породити правилно државно и социјално уједињење; а по римском тумачењу обрнуто“ (ФРД 182, 182 н. 14). *Али*, нотирајмо, и Фреров англокатолички социјализам тежио је да прихвати одређен ступањ органско-корпоративног преуређења индивидуализма који је, како је (с правом) подозревао, последица хиперлибералног протестантизма у садејству са стихијама капитала (а то је – погађамо – дијагностичка теза која је, макар на плану формалности, блиска оном што ће касније истраживати Макс Вебер (в. Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1904/1905. = исти, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, превод: N. Milićević, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1989).

²¹⁰ У своје време веома читана и уважавана била је његова студија: William R. Morfill, *The Story of Russia*, G. P. Putnam's Sons, 1890, 394 стр. – у којој једно поглавље припада Руској православној цркви (тамо 285 и даље). Разуме се да историјат увођења славистичких студија у Оксфорд односно Енглеску не почиње са њима нити је сводив на то време, како је показао Цералд Стоун у својој краткој историји оксфордске славистике.

²¹¹ Bernard Pares, „Obituary [Nevill Forbes]“, *The Slavonic and East European Review*, 7:21 (1929) 701–702 = скр. ВР.

штату). Паралелно са лечењем, у Русији учи језик и културу те велике земље. По повратку у Енглеску, Форбс је завршио Балиол колеџ у Оксфорду (1903)²¹². На сугестију Џозефа Рајта (Joseph Wright) докторат је стекао 1910. код угледног лингволога и компаративисте професора **Аугуста Лескиена** (A. Leskien 1840–1916) у Грацу (одбранивши дисертацију под насловом: *Der Gebrauch der Relativpronomina im Altrussischen*). Додуше, Морфил предлагао да докторат заслужи код Vatroslava Jagićа у Бечу. Потом ће постати први професор руског језика на Оксфордском универзитету²¹³. Током кратког – и на крају трагичног²¹⁴ – животног века он је урадио много. Издвојићемо главне доприносе Форбса из којих се види шта је њега могло препоручити да буде изабран у Комисију која је оценила дисертацију Поповића. То су пре свега следећа дела која је илустровао његов руски рођак Валириј Карик (V. V. Carrick 1869–1942), иначе припадник познијих *народњака* (из периода пред Прву руску револуцију 1904–1905): *Илустроване руске ириче* (1913); *Још илустрованих руских ирича* (1913); *И ојей још илустрованих руских ирича* (1913); *Руска грамајшика* (1914, 21918); *Четири иричника за учење руској* (1915–1918). Млади Форбс се огледао и у превођењу руске књижевности на енглески. Посебно су запажени његови преводи списа Толстоја 1917. године (*Кавкаски зајвореник*) и Гаршина (*Четири ириче*) 1920. године, као и *Новгородских хроника 1016–1471* (1914). Међутим, нама мора бити специјално важно следеће. Наиме, заједно са Драгутином Суботићем, Невил Форбс је писац *Грамајшике српској језика* (1914, 21926) као и писац поглавља „Србија“ односно „Бугарска“ за дело *Историја Балкана* (1915) коју је објавио Оксфордски универзитет (OUP)²¹⁵. У време Великог рата такође написао је дело *За наше људе: српски с лакоћом* (Оксфордски памфлети, 1914); *Енглеско-српски речник фраза* (коаторски са J. S. Keyworth-ом and Louis Cahе-ом), и спис *Јужни словени...* (1914). То није све али је за наше сврхе овде довољно.

²¹² Како бисмо илустровали наставак традиције присуства српских теолошких ђака у Оксфорду, није на одмет овом приликом указати на чињеницу да је монах **Ромило Кнежевић** [*1963] као клирик Цариградске патријаршије), на препоруку митрополита Калиста Вера, недавно примљен на управо поменути Балиол колеџ (Balliol College) да током три године студира ради задобијања доктората из теологије (D. Phil in Theology). Радни наслов његове дисертације гласи: *Иносјасна молитва: мистерија личности у теологији архимандрита Софронија Сахарова са односом према живој менаџери Пола Рикера*.

²¹³ Наша сазнања о Форбсу највећим делом изводимо из студије оксфордског професора са Хертфорд колеџа Џералда Стоуна (поред осталог, он је писац једне од бољих студија о *Сорбима* који данас живе у Немачкој): Gerald Stone, *Slavonic Studies at Oxford: A Brief History*, Oxford 2005 = скр. SSO; такође из некролога: Dragutin Subotić, „Obituary. Nevill Forbes“, *The Slavonic and East European Review*, 7:21 (1929) 699–701 = скр. DS.

²¹⁴ Суботић је прећутао да је Форбс извршио самоубиство будући преплашен од лекарског налаза који је повезао пропадање његових зуба са потенцијално веома озбиљном бактеријском инфекцијом организма. Србин је прећутао и то да је Форбс био хомосексуалац. Потоње, међутим, није прећутао Стоун (SSO 16). Не искључујемо да Суботић то напросто није знао, мада је изгледнија прва могућност, па, пошто га је познавао, то није поменуо из обзира деликатности те ствари. (Суботић је био у браку са францускињом с којом се оженио 1942). О хомосексуалном миљеу Форбса (указивањем на његовог познаника, англиканског свештеника – хомосексуалца Едварда Карпентера) говори и Џулијета Николсон поводом извесног Сасуна, в. Juliet Nicolson, *The Perfect Summer: England 1911, Just Before the Storm*, John Murray, London 2006, 137.

Аутор: Juliet Nicolson

²¹⁵ Од дела из историје Словена и повести словенске културе, пред поменутих, укажимо још на коаторско дело C. Raymond Beazley, Nevill Forbes, G. A. Birkett, *Russia from the Varangians to the Bolsheviks*, Clarendon Press, Oxford 1918.

Дакле, Форбс је био изврстан стручњак за словенске језике, лингвиста и гратичар, веома солидан историчар културе и повести Русије, познавалац дела руских класика. Из тог разлога универзитети Британије јагмили су се за његове стручне а раритетне услуге: и као предавача и као испитивача („...As an examiner [...]. his services were greatly sought after by other Universities in addition to his own...“, писао је један његов колега). Како сведочи **Бернард Парс** (Sir Bernard Pares), он је често вршио дужност спољашњег испитивача на другим универзитетима (external examiner). Међутим, у случају испитивања Поповића, Форбс је био „код куће“, у Оксфорду. Није стручност једино што је препоручивало Форбса. Судаћи по записима њему блиских сарадника он је „приликом viva voce испита умео да опустити и охрабри разнолике кандидате, и то неизневеравачућим тактом и благом природом („unfailing tact and good nature“)“ (DS 699). Увиђамо одмах да је отац Јустин своју дисертацију радио у време највећег интелектуалног успона, акмеа, Невила Форбса. Било је то тик након оног периода (1914–1915) кад је млади оксфордски русиста написао граматичку *српског* језика са Драгутином Суботићем. Из тога закључујемо да је Оксфорд Јустину привео тог Британца, заљубљеника у јужни Балкан а посебно Далмацију и Плитвице²¹⁶ – „осетљивог не и стидљивог“ (DS 701) – који говори српски, како би Србину био олакшан научни подухват. Поврх тога, како сведочи Џералд Стоун: „Иако је био слаб као предавач, (Форбс) је био *одличан џуџор** па му студената није мањкало“ (SSO 15). Ако су Фрер и Форбс као испитивачи били у карактерном смислу благи, онда не следи да су били спремни да одустану од ригорозних захтева методологије израде научног дела. Томе су обојица били вични. Уосталом, и тога ради Поповић је послат у Оксфорд – да се обликује и самери дисциплини критике и науке. Кад је посреди Форбс, он је био ученик и поменутог аустријског научника Лескиена који је, како преноси *Енциклопедија Британика*, „... био главни проponent неограматичке школе лингвистике која се залагала за ригорозне методе истраживања држећи се принципа израженог својом лозинком“ (= фонетски закони немају изузетак, БЛ). Отуд не изненађује кад Парс за Форбса тврди да су „... свеколико његово наставништво и наука покретани инстинктом и стандардима савесне оданости научности“ (BP 702).

²¹⁶ Уколико је судити по одушевљењу, не по списатељском таленту, естети Форбса опажамо као претечу путословке – Ребеке Вест. Она ће се у Јужне Словене заљубити, највише у Србе, док је Станислав Винавер – „Constantine“ – 1937. буде проводио кроз јужнословенску одисеју о којој ће оставити путописно ремек дело: стилем и увидом. Испод романтичног псеудонима **Ребеке Вест** налази се лице **Сисилије Ферфилд** удате за банкара Ендрјуса који је завршио Оксфордски факултет (Cicily Isabel Andrews [Fairfield] 1892–1983). Њен путослов по Краљевини Југославији, *Black Lamb and Grey Falcon* (The Viking Press, New York 1941 = Rebeke Vest, *Crno Jagnje i Sivi Soko*, BIGZ, Beograd 1989, 421 стр; исто, Mono & Mañana, Beograd 2004, 918 стр) – тих невероватно добро написаних 1158 страница, сматрамо најбољим што је енглеско перо о тој земљи написало, укључујући етнопсихолошке описе јужнословенских народа, бравуросне геопоетичке описе предела, као и енглески опоре, реске, уједно духовите и проициљиве, коментаре на догађаје, личности и културу Југославије. И нећемо се сложити са Весном Голдсворти (Vesna Goldsworthy, *Inventing Ruritania: The Imperialism of the Imagination*, YUP, New Haven and London 1998 = Vesna Goldsvorti, *Izmišljanje Ruritanije*, Geopoetika, Beograd 2000) да је њена љубав према Јужним Словенима израз империјализма маште односно самоосећаја снисходеће супериорности. Ребека Вест је била таква према свима: оштра, блага, духовита – а нас је волела. И иначе ту књигу оцењују као једну од неколико најбољих путописа свих времена (Larry McMurtry 2005) – чак апотеозом тог жанра (Katherine Woods 1941).

Г. О Драгутину Суботићу (1887–1957). И он је морао бити изванредно близак групи српских оксфордских ђака. Он је такође прошао албанску голготу са осталима. О томе сведочи **Александар Ф. Мајендорф** (A. Meyendorff 1869–1964), једно време руски амбасадор у Енглеској (пре 1918), касније професор руске институционалне политике у Лондонској школи економије: „Током повлачења преко Албаније са српском војском његово здравље је (трајно) нарушено“²¹⁷. У ствари, Суботић је један из шире групе спасених српских младића, доведених у Енглеску мање-више у исто време кад и Поповић, односно нешто раније. О томе извештава познати русиста **Вилијем К. Метјус** (W. K. Matthews 1901–1958) кога је Суботић из миља звао „Матијевићу!“: „... током нашег убрзано сазревајућег пријатељства сазнао сам да је у Лондон дошао из Оксфорда где је био *старешина српским студентима шокком три године 1916–1919* („... where he had been in charge of Serbian students for three years“ БЛ). Попут многих Срба, после разарајуће инвазије на његову домовину, он је пронашао пут на запад Европе, а његова одисеја се завршила у овој земљи. Од 1916. године Енглеска је била његов нови дом. Ту ће остати до краја живота“ (Matthews. DRS 565). Суботић је са Форбсом блиско сарађивао управо у време докторских студија оца Јустина, коауторски радећи на граматици српског, како рекосмо. Млади Србин је 1925. године постављен за предавача (lecturer) на Кингс колеџу у Лондону (у који је дошао 1919. године из Оксфорда). У томе му је помогло то што је поседовао статус дипломираног филолога Београдског универзитета (1910), а поседовао је и докторат (Dr. phil) који је стекао у Минхену одбранивши дисертацију под насловом *Rahel Levin und das Junge Deutschland Ihr Einfluss auf die jungen Geister* (1914). А пре повратка у Србију, где ће кратко предавати у Нишкој гимназији, у Минхену он слуша предавања Хермана Паула (Hermann Paul), Ерика Бернекера (Erich Berneker) и Вилхелма Стреитберга (Wilhelm Streitberg). У Енглеској Суботић постаје један од оснивача Школе за славистичке студије (School of Slavonic Studies), такође писац неколико запажених дела укључујући уџбеник *Engleska gramatika* (Oxford 1920). Али његово главно дело остаје *Југословенске популарне баладе = Yugoslav Popular Ballads: their Origin and Development* (Cambridge 1932) о којем **Вилијем Џ. Роуз** (W. J. Rose 1885–1968) каже: „У својој финој студији *Југословенске баладе* његово име ће живети за све студенте модерне Европе“ (Rose. DRS 570). То је исти онај Роуз, директор Лондонске школе за славистику, за којег Филип Ауди каже да је уз Сер Парса и **Ричарда В. Ситона** један од пионира британске славистике, а као канађанин остаје непревазиђен²¹⁸. Узгред, и он је био носилац Родсове стипендије о којој смо говорили указивањем на америчке ђаке у Оксфорду²¹⁹. Дакле, уз Форбса мора се привести Суботић, готово као светла сен која је неприметно зрачила иза Форбса и Фрера – ка српским младићима као страдалним сународницима. Као старешина српских ђака Суботић, и сâм свештенички син²²⁰, сигурно да је хтео да помогне се-

²¹⁷ W. K. Matthews, A. Meyendorff, W. J. Rose, „Dragutin Subotić 1887–1952“, *The Slavonic and East European Review*, 30:75 (1952) 565–570: 568 = скр. DRS.

²¹⁸ Phyllis Auty, „William J. Rose“, *The Slavonic and East European Review*, 47:108 (1969) 8–10: 8.

²¹⁹ Thomas J. Schaeper, Kathleen Schaeper, *Rhodes Scholars, Oxford, and the Creation of an American Elite*, Berghahn Books, 2010.

²²⁰ Отац Драгутина Суботића јесте свештеник Петар Суботић (његову фотографију, одевеног у мантије, млади Суботић је до краја живота држао на постољу у свом стану у лондонском Холборну).

дам година млађем Поповићу, како је то чинио и другима²²¹. Али, он је то могао само у мери у којој је то било умесно. Веома је интересантно следеће сећање управо Суботића на оксфордске дане. Како преноси Метјус:

„По одласку из Оксфорда 1919. (у Лондон ради помоћи раду Југословенског одбора БЛ) он никад није престао да се стара о потребама југословенских студената и да помаже како би њихов боравак у овој земљи био што подношљивији и интелектуално добробитнији. У својству *менџора** Суботића није било могуће надмашити. Као и његови млађи сународници, и ја сам мислио да је он увек био неколико корака испред нас [...]. И сећам се да ми је поверио, уз смех, како је једном дословно охладио разјареног српског студента у Оксфорду, ставивши његову главу под хладну воду из чесме, након што је овај са исуканим ножем полетео да пусти његову менторску крв“ (Matthews. DRS 566).

Друго: из Документа англиканско-православне асоцијације (ставови §33, §34 и §35, АЕОС_{Chr} 22–23²²²) може се реконструисати и шири контекст интерперсоналних, академских, културалних и црквено-литургијских дамара живота српских ђака у односу на њихав англиканско-оксфордска упоришта. Сада ћемо интегрисати имена још неких англиканских званичника која се помињу у АЕОСА Документу, а које смо прескочили. Притом ћемо још једном поменути и остале из разматраног текстуалног узорка (АЕОСА 22–23). Додуше, нећемо наводити имена свих актера који се налазе у АЕОСА Документу, нити све људе који су нам кроз друге изворе постали знани. То би нас далеко одвело, уједно удаљило са пута ка испуњењу нашег главног задатка. У најкраћем, ми сада знамо имена низа личности Англиканске цркве задужених за непосреднију бригу о српским ђацима: од академске супервизије њихових студија, преко организације њиховог боравка, до сакупљања финансијских средстава и управљања фондовима потребним за успешан и пун академско-црквени и друштвено-културални живот непокошене српске хришћанске младости.

Задржимо се само на представницима *клира*. Наравно, било је и много других значајних англиканаца који су се у ту племениту ствар укључили. У мери у којој смо били успешни у трагањима, сходно потреби, проширујемо биобиблиографске податке у вези с неким од тих личности, будући да је АЕОСА Документ (= АЕОС_{Chr}) по том питању *ишиур*. У том Документу често се дају само презимена, или иницијализована имена. То је разумљиво будући да се 1921. аутори обраћају обема странама процеса, а оне су добро упућене у рељефе догађаја и црте личности. Али ми, 90 односно 95 година касније, нисмо. Тако, у том хоросу истакнуто стоје часни и високочасни поменути оци Баун (G. H. Bown), Фреп (W. H. Frere), Холвард (Fr Halward), Хедлам (A. C. Headlam), али и – часни оци Карнеги (W. H. Carnegie), Ситон (J. V. Seaton²²³), Фајнс-Клинтон (H. J. Fynes-Clinton), Хермитејџ Деј (E. Hermitage

²²¹ Нпр. са Форбсом саставивши поменути Енглеску граматику за Србе.

²²² Обиле назнаке и одгонетајућих кључева расуто је и на другим местима АЕОС Документа.

²²³ Тог епископа **Џејмс Бјуканон Ситона** не треба мешати са угледним славистом **Робертом Вилијемом Ситоном-Вотсоном** (R. W. Seaton-Watson): писцем предговора спису Николаја Велимировића Nicolai Velimirovic, *Religion and Nationality in Serbia*, Nisbet, London [1915], 23 стр. Роберт В. Ситон-Вотсон је познавао Драгутина Суботића а поштовање је ишло дотле да је, једном приликом, дошао на Кингс колеџ да слуша његово предавање о српској историји. За увид у комплетне списе епископа Николаја Велимировића који су настајали током његовог енглеског периода, в. *Сабрана ге-*

Day), Шомберг (E. St. G. Schomberg), Хенки (C. P. Hankey), Френч (R. M. French), представници каулијанске браће отац Пулер²²⁴ (Fr. Puller S. S.J. E) и отац Бул (Fr. Bull S. S.J. E) – најзад и следећи представници англиканског свештенства као чланови Асоцијације: поменути испитивач Јована-Душана Стојановића – Лејтон Пулан (Leighton Pullan), Лафан (R. G. D. Laffan), Брајтман²²⁵ (Brightman), Лејси²²⁶ (Lacey), Симсон (E. Simpson), Лоутер Кларк (W. K. Lowther Clarke), Мастерман (J. H. V. Masterman)... и други. Не треба заборавити ни епископа Барија (Bishop Bury), затим епископе Оксфорда²²⁷ и Лондона²²⁸, а свакако морамо поменути архиепископе Кентерберија који су српске ђаке и српску политичку ствар у том периоду штитили и промовисали²²⁹. То су архиепископ **Рандал Дејвидсон Томас** (Randall D. Tho-

ла Николаја Велимировића, књига III, Himmelsthir 1986. Такође видети студију Урс фон Арка (НВБ 8 н. 7) где се још неке личности Англиканске цркве спомињу, које АЕОС Документ не спомиње, нпр. часни отац **Александар Вајт** (Rev Alexander Whyte 1836–1921) управник Новог колеџа у Единбургу и професор новозаветне теологије – тј. писац предговора спису Велимировића *The Agony of the Church*, S. P. C. K., London 1917, 137 стр. Аркс не спомиње великог пријатеља Велимировића – **Џорџа Бела** (George Bell 1883–1958). Стога ћемо се овде и њега коснути, још једном, у најкраћим назнакама. Џорџ Бел, иначе оксфордски дипломац, у време ангажмана Велимировића око српских ђака био је капелан Архиепископа кентерберијског Рандала Дејвидсона, о коме ће написати монографију (исти, *Randall Davidson*, 1935). Касније Бел ће постати епископ Чичестера – 1929. година. Истакао се као снажан глас хришћанског интегритета и англиканског богословља о чему сведоче бројна и значајна дела: исти, *Christianity and World Order*, 1940; исти, *Christian Unity: The Anglican Position*, 1948; *The Kingship of Christ*, 1954. Више о њему са аспекта српско-енглеских односа у: Muriel Heppell, *George Bell and Nikolai Velimirović. A Story of a Friendship*, Lazarica Press, Birmingham 2001.

²²⁴ То је отац **Фредерик Вилијам Пулер** (Frederick William Puller 1843–1938). Он је био старешина лондонског Дома Заједнице Светог Јована Богослова = SSJE (познате и под називом Каулијански оци или браћа = Cowley Fathers), и то у периоду 1909–1919. Са својим пријатељем Томасом А. Лејсијем Пулер је бранио ваљаност англиканских рукоположења, и то у својству саветника пред папском комисијом у Риму 1896. г. (у њеном саставу су били Gasparri and Duchesne). Он и његов пријатељ Лејси одбили су да папи пишу молбу за аудијенцију како одлазак у Рим не би изгледао као давање права папи да арбитра у тим стварима. Задовољили су се саветодавном и коинформативном сарадњом са поменутиим римокатоличким експертима. Он је био је истакнут заступник ствари поновног уједињења Црква (в. исти, *Les Ordinations Anglicanes et le Sacrifice de la Messe*; исти, *The Bull Apostolicae Curiae*; исти, *The Edwardine Ordinal; Primitive Saints and the See of Rome*). В. даље у OXD 791. Тј. в. Letter by T. A. L. to the Bishop of Ely, March 27, 1896; као и књигу: Susan Mumm (уред.), *All Saints Sisters of the Poor: an Anglican Sisterhood in the 19th century*, Boydell & Brewer, 2001, 36 н. 136.

²²⁵ То је **Френк Едвард Брајтман** (Frank Edward Brightman). Он је од 1884–1903 био библиотекар Дома Пјусиа у Оксфорду, а од 1902. научни сарадник Магдален колеџа у Оксфорду. Познат је као изврстан и прецизан научни литурголог (в. исти, *Liturgies Eastern and Western*, vol. I: 'Eastern', 1896). Ради својих истраживања путовао је у православне манастире Истока. Био је веома јака и угледна личност Цркве Енглеске (High Churchman of the Church of England). В. даље у OXD 201.

²²⁶ То је **Томас Александар Лејси** (Thomas Alexander Lacey 1853–1931). Он је важио за бриљантног апологету англиканско-католичке струје Англиканске цркве. Током целог живота остао је посвећен ствари помирења и поновног уједињења, како са Православном црквом тако са Римокатоличком црквом. С помоћим у вези је његово представљање ваљаности англиканских рукоположење пред папском комисијом у Риму 1896. године. За ту прилику припремио је већину материјала. С тим у вези је његова студија *De Hierarchia Anglicana Dissertatio Apologetica*, 1895. в. даље у OXD 790–791.

²²⁷ У том периоду, подсетимо, епископ Оксфорда је **Чарлс Гор** (Charles Gore: од 1911. до 1919. Он је велики англикански теолог тог доба, припадник познијег оксфордског покрета. Њега у Англиканској цркви прослављају као *свешћеника* (17. јануара). Њему се приписује да је, чак, изјавио како верује да може постати први члан Православне цркве а да не измени своје веровање.

²²⁸ АЕОС Документ њега не помиње поименице. То је **Артур Винингтон-Инграм** (A. Winnington-Ingram).

²²⁹ Касније ће бити обрнуто. То показују бројна сведочанства, посебно упечатљиво збивања око официјерског пуча 27.03.1941. изведеног под директивом генерала Симовића – не без снажног

mas) и тадашњи епископ Јорка **Космо Гордон Ланг** (Cosmo G. Lang), који ће бити именован за архиепископа Кентерберijsког 1928. године²³⁰. Иначе, обојица добротинитеља студирали су у *Оксфорду*: први на Тринити колеџу, а потоњи на Ба-лиол колеџу.

Треће: уз англикански клир у бризи око српске младости на разне начине ангажован је био и клир Српске православне цркве. АЕОСА Документ истиче низ Срба. То су следеће личности, од којих смо неке већ поменули а неке нисмо. Из методских разлога о њима не можемо превише детаљисати. Ипак, потребно је упутити у њихово присуство и у основе аспекте њихових личности. Међу истакнутим посленицима духовне бриге над српском црквеном младежи били су митрополит **Димитрије Павловић**, викарни епископ карловачки **Иларион Зеремски** (са протојерејем **С. Михаљцићем** и протођаконом др **Иринејем Ђирићем**), јеромонах **Николај Велимировић**, отац **Војислав Јањић**, отац (Милан?) **Илић**, затим професори богословског течаја у Кадестону (о њима више напред у тексту) и други. Осврнимо се најкраћим речима на те личности, редом, полазећи од првог међу њима.

Као што добро знамо, реч је о веома ученом архијереју²³¹ и врховном молитвеном покровитељу српског народа током Првог светског рата, **Димитрију Павловићу** (1846–1930), некадашњем епископу шабачком, који је потом постао прво митрополит београдски (1905–1920), затим патријарх српски након уједињења митрополија и епархија Српске православне цркве 30.08.1920. године. Не може се преценити улога митрополита Димитрија у та тешка и трагична времена: брига и

подстицаја енглеских политичких чинилаца који су Краљевину Југославију хтели по сваку цену да придобију за ствар „савезника“. Међу црквеним високодостојницима који су, безрезервно подржали 27мартовски преврат налазе се многи, ако не сви, енглески ђаци и англофили из доба Првог светског рата: нарочито истакнуто Николај Велимировић и Димитрије Павловић.

²³⁰ У време боравка Поповића у Оксфорду архиепископ кентерберijsки је **Рандал Д. Томас** (Randall D. Thomas 1848–1930). Он је постао врховни архиепископ Англиканске цркве 1903. године и на том положају је остао до 1928. године. Он је архиепископ са најдужом службом у том звању још од почетка енглеске реформације. Био је веома омиљен на двору краљице Викторије (†1901). Степао је знато уважавање од шире англиканске заједнице одбраном Англиканске цркве од ставова изнетих у папској були *Apostolicae Curae* (1896) у којој папа Лав XIII прогласио да су сва англиканска рукоположења (ordinations) „апсолутно ништавна и сасвим поништена“ (на то англикански јерарси одговарају енцикликом *Saepius Officio* [1897]). Наиме, он је истрајно бранио енглески протестантизам од гледишта Рима у вези са статусом англиканских редова, служби и рукоположења (Anglican orders) – држећи да има знатно изобилнијих извора за неслагање. У његово време један од највећих проблема који је Англиканска црква суочила, као и едвардијанско друштво Енглеске уопште узев, био је сафраџетски покрет жена (suffrage movement) усмерен на стицање социјално-политичке равноправности (enfranchisement). Рандал Томас је био симпатетички настројен према њима премда је сматрао да црква треба да се држи изван експлицитне подршке том покрету будући да, како је сматрао, њихов милитантизам није добра препорука за пуну подршку. — Наследник Томаса био је **Козмо Г. Ланг** (William Cosmo G. Lang 1864–1945). Он је служио као кентерберijsки архиепископ од 1928. до 1942. године. Он се истакао парохијским радом у најсиромашнијим крајевима Енглеске, и као свештеник и као епископ: у Лидсу, Потсмуту, Степнију (Лондон). Приликом абдикационе кризе (1936) заузео је тврд морални став према Џорџу VI. Социјална политика тог архиепископа била је прилично радикална, док је његова духовно-теоријска позиција била ближа либералнијем крилу англокатоличанства (каквим је изражено у чувеном зборнику радова *Lux Mundi: A series of Studies in the Religion of the Incarnation*, 1889, који је уредио Чарлс Фор, будући епископ Оксфорда. У време боравка српских ђака у Енглеској Козмо Ланг је већ истакнут екумениста, здушни поборник идеја Ламбетске конференције 1920. која ће донети гласовит Проглас свим хришћанским народима (а истом конференцијом ће председавати, 1930 године).

²³¹ Укажимо само на његово издање Хиландарског типика Светог Саве, добротинитељску иницијативу из које је произашло покретање научног часописа Православног богословског факултета *Богословље* (1926.–), или на његове напоре у прилог подршци Устава Српске православне цркве.

за академско-моралну, духовну формацију административну и техничко-школску будућности Српске православне цркве и српског народа који тек што је прошао Албанску голготу (како је то лепо исказао Стеван Јаковљевић у изванредно написаној *Српској шрилојији*²³²). Нека речи Драгутина Суботића поводом смрти патријарха Димитрија буду довољне за ову прилику: „Он је био дубоко побожан човек који се увек трудио да друге предводи ка једноставности живота и чистоти морала“²³³.

Уз патријарха Димитрија, рекосмо, помињу се и други, а ми ћемо се кратко осврнути на Илариона Зеремског и Иринеја Ћирића. **Иларион Зеремски** (1865–1931), питомац Московске духовне академије (дипломирао 1890), новосадски гимназијалац, пештански студент права, био је угледан научник, и као професор Богословије у Сремским Карловцима (1891–1911) и као професор Православног богословског факултета (од 1920), истакавши се у библистици. Основао је и уређивао *Богословски гласник* (1902.–) за који је и писао. У време које нас занима, дакле током Првог светског рата и непосредно потом, он је викарни епископ карловачки (од 1911). Упућиван је на низ дипломатских мисија, укључујући Мировну конференцију у Паризу (1919) за које га је препоручило енциклопедијско збнање о српским манастирима и правима у Војводини (о банатским манастирима је оставио капиталну студију). У склопу тих способности јесте и његова посета Енглеској 1919. године. То је био израз присне и координисане сарадње са српском краљевском делегацијом у Лондону (Serbian Legation), такође и манифестација екуменске отвореност Српске цркве према англиканцима, са којим асу односи у то време били више не го добри, како постепено учавамо. Приликом посете Илариона Зеремског Енглеској, у његовој пратњи поред других био је др Иринеј Ћирић. Осврнимо се на значајну личност потоњег.

Иринеј Ћирић (1884–1955), такође питомац Московске духовне академије и новосадски гимназијалац, као и сремскокарловачки богослов, докторирао је филолошке науке у Бечу. То је отворило пут његовом раду на пољу библистике, и донеће му признање у виду положаја професора Православног богословског факултета, где ће предавати Свето писмо Старог завета, али кратко (1920), пошто ће бити изабран за епископа тимочког, потом за епископа бачког. Осим многих црквених мисија, поменимо тек ону у Подкараптској Русији, ради учвршћења православних епархија, с нашим стварима у вези треба поменути његов екуменски ангажман, и то управо у разговору са англиканцима, што је довело и до тога да буде члан делегације СПЦ на Ламбетској конференцији 1930. године. После Другог светског рата много је мучен од стране антиатеистички опијених²³⁴ представника комунистичке страховладе. Ближе нашем овде интересовању, указаћемо да је он низ година службовао као протођакон у патријаршијском двору који је у то време, пре уједињења СПЦ, био смештен у Сремским Карловцима. Управо у том звању он прати карловачког епископа Илариона Зеремског

²³² Стеван Јаковљевић, *Српска шрилојија: Девејшјочейрнаесџа, Под Крсјом, Каијија слободе*, ИК Геце Кона, Београд 1937.

²³³ D. S., „The Patriarch Dimitrije“, *Slavonic and East European Review*, IX:120 (1930) 218–220: 220. Узред, одмах испод некролога патријарху Димитрију *Slavonic and East European Review* даје некролог песнику Владимиру Мајаковском (1893–1930).

²³⁴ У смислу да се управо милитантни комунизам показао као токсичан „опијум за масе“.

у Енглеску. Убрзо потом он постаје шести епископ тимочки (од 15.06.1919. до 24.11.1921), додуше за кратко, како би потом на свој захтев постао епископ бачки у Новом Саду.

А поред њих двојице, наиме поред Зеремског и Ћирића, и поменутих Велимировића, Михаљцића, Јањића... – како видимо из новог одломка АЕОСА Документа, који сад уводимо – међу посетиоцима у оно ратно-поратно време био је и епископ **Варнава Росић** (1880–1937), велеско-дебарски архијереј у Старој Србији, будући српски патријарх...

„Поред посете српског епископа **Варнаве** (Serbian Bishop **Barnabas**, of Monastir²³⁵) [...] по први пут смо у Енглеској, и то 1919. године, дочекали представника Српске цркве из Аустроугарске, наиме викарног епископа **Илариона Зеремског** (Vicar-Bishop Hilaire Zeremski) из Карловаца (Karlovitz) кога су пратили отац **С. Михаљцић**, протојереј (Father S. Michaeldic, Archpriest) и др **И. Ћирић** (**Dr. I. Ciric**), протођакон митрополије (Diocese). Поред других послова које су имали у Лондону, том приликом су посетили архиепископа кентербериског (Рандала Д. Томаса БЛ), упознали се са радом S. P. C. K.²³⁶ и присуствовали састанку Асоцијације²³⁷ у Сионском колеџу. Његову посету обележило је прослављење *прве икаг** архијерејске литургије Светог Јована Златоуста²³⁸ у неком енглеском храму ове земље²³⁹ (the first Pontifical celebration of the Liturgy of St. John Chrysostom, in an English church in this country); потом је богослужења вршио у храму Светог Августина у Квинсгејту у Лондону; и опет затим у храму **каулијанских отаца** (Cowley Fathers) у Оксфорду, приликом његове посете том граду. Током тог боравка он је одсео код каулијанских отаца, при чему је тамо одржана и конференција, и то увече током његове посете. Он је посетио неколико колеџа, и **Дом Светог Стефана**²⁴⁰, где су тада живели српски студенти. Целој тој групи приређен је ручак у Крајст черчу, а потом су присуствовали пријему у Магдален колеџу. У недељу током те визите епископ (Иларион Зеремски БЛ) је присуствовао високој миси (High Mass) у храму Светог Варнаве. Том приликом се накратко обратио окупљенима, дајући епископски благослов док је у рукама држао симболичка светила

²³⁵ Укажимо на следеће сведочанство Атанасија М. Поповића које преноси Ђоко Слијепчевић. Указујући на епископа **Варнаву Росића** он пише: „Слом Србије затекао га је у Битољу, одакле је (1915. г. БЛ) отишао са оним делом војске, која је отступила преко Грчке. Из Солуна, у нарочитој политичкој мисији, оде преко Атине, Француске и *Енглеске** у Русију. Из Русије вратио се на Крф 1917. године, па после Крфа у Солун“, в. Атанасије М. Поповић, „Моје прво познанство са блаженопочившим патријархом Варнавом“, *Гласник СПЦ*, 19 (1938) 493, упор. код Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске Православне Цркве*, том II, Минхен 1966, 643, 643 н. 30.

²³⁶ Друштво за промоцију хришћанске културе = S. P. C. K..

²³⁷ Асоцијација Англиканских и Источних Цркава = Anglican and Eastern Churches Association

²³⁸ Та чињеница је сигурно у одрешениј вези са одлуком члана докторске комисије која те године испитује Јована-Душана Стојановића, наиме Лејтона Пулана, да напише теолошки водич кроз православну литургију: Leighton Pullan, *A Guide to the Holy Liturgy of St. John Chrysostom*, SPCK, London 1921.

²³⁹ Довољно је само *ћо* везати за личност епископа Илариона Зеремског па да он стекне историјски значај за нас.

²⁴⁰ Велика је вероватноћа да је отац Јустин био присутан тој посети епископа Илариона Дому Светог Стефана у пратњи Михаљцића и Ћирића. То можемо израчунати овако: Иринеј Ћирић је тада протођакон а епископ тимочки постаје тек 15.06.1919. Дакле, та посета је морала бити пре половине јуна исте године, а отац Јустин није напустио Енглеску пре истека летњег семестра 1919. Па је отуд веома изгледно, не и стопроцентно извесно, да је Поповић био присутан с осталима.

– трикирије и дикирије. Током поподнева њега је примио протођакон Оксфорда, где се сусрео са епископом епархије (Чарлс Гором²⁴¹ БЛ). Увече је узео учешћа у вечерњој служби у Сејнтмаргарет колеџу (St. Margaret's), опет иступивши кратким обраћањем и дајући благослов. Његови лични утисци најбоље се дају сажети његовим сопственим речима:

‘У поноћ мучеништва Србије никад ни сањао нисам да ће ми бити пружена ова дивна прилика да посетим Енглеску: да видим и да остварим све што ми је дато. Могу само да се молим да све то овде не престане већ да оно буде тек почетак већег циља (beginning of a greater end)’²⁴² (АЕОСА 7–8).

У АЕОСА Документу помиње се још једна личност СПЦ – **ђакон Поповић**, пратилац епископа Николаја. Међутим, то није Јустин Поповић јер је он у чин је-рођакона узведен тек у мају 1920те, дакле следеће године:

„Било нам је драго да њему (**Николају Велимировићу** БЛ) изнова пожелимо добродошлицу, у децембру 1919, када се у Енглеску вратио као епископ, хиротонисан на катедру Жиче. Пратио га је његов ђакон, **отац Поповић** (his Deacon, Father Popovic). Током своје тродневне турнеје посетио је Архиепископа кентербериског (Рандала Д. Томаса БЛ), а по повратку у Лондон њега је у приватну аудијенцију примио Краљ²⁴². Срео је и чланове новоустановљеног Одбора за Источне цркве (Eastern Churches Committee)²⁴³ (АЕОChr 18).

Документ Англиканско-источноцрквене асоцијације неке српске ђаке помиње поименице. Тако стичемо увид у делатност неких од пријатеља оца Јустина из тог периода. На пример, опажамо документовано присуство монаха **Иринеја Ђорђевића** (АЕОChr 17). Видели смо да са Јустином, Јованом, Павлом и млади „брат-монах“ Иринеј (1894–1953) употпуњује чланство чувене „четворке“ руком бираних српских младића – првопристиглих у Оксфорд (АЕОChr 22). После студија у Оксфорду, епископ Иринеј ће успешно радити као секретар потом председник српског одбора-бироа у Лондону²⁴³. И он је по повратку из Енглеске докторирао у Ати-

²⁴¹ Чарлс Гор се са тог положаја повукао у јуну 1919, а утврдили смо да та српска делегација није могла посетити Оксфорд после 15. јуна.

²⁴² То је краљ **Џорџ V** (George F. E. Albert 1865–1936) из дома Виндзора, супруг краљице Марије, са којом је добио пет синова, укључујући **Едварда VIII** и **Џорџа VI**, и једну ћерку.

²⁴³ То може показати преписка Иринеја Ђорђевића са високим енглеским званичницима тог времена. Те епистоларне – и друге – документе ваља истражити у оквиру пројекта вишедимензионалне монографије посвећене том српском архијереју који чека свог поузданог и озбиљног тумача и истраживача. Место за почетак истраживања англиканског залеђа формације личности епископа далматинског Иринеја, поред других, свакако треба да буде и репозиторијум библиотеке Ламбет (Lambeth Palace Library): Fonds – Manuscripts, Subfonds – Headlam Papers, File – Headlam Papers. В. нпр. Iriney Georgevitch, Bishop of Dalmatia, „Letter to Douglas (Canon John Albert), Hon. General Secretary to the Council on Foreign Relations“ (Order No. MS 2639 f. 301); исти, „Correspondence with the Bishop of Gloucester“ (MS 2639 ff. 197, 200); исто, (MS 2646 ff. 201–4, 220) (nota: то писмо епископа Иринеја увршено је у скуп докумената у вези са предлогом да се теолошка делегација, на челу са **Хедламом** (Headlam), упути у Варшаву, Софију и Атину како би се разматрала односи између Англиканске и Православне цркве БЛ); исти, „Letter to Hicks (Frederick Cyril Nugent), Bishop of Lincoln“ (nota: епископ Линколна је традиционално надлежан и за Теолошки колеџ у Кадестону БЛ) (MS 2650 f. 40) (nota: то писмо епископа Иринеја, као и наредна два која наводимо, увршено је у збирку докумената везаних за разматрање Православне цркве у Југославији и за англо-православне разговоре из 1940. г. у Београду, Софији и Атини); исти, „Letter to Douglas (Canon John Albert), Hon. General Secretary to the Council on Foreign Relations“ (MS 2650 f. 149); исти, „Correspondence with the Bishop of Gloucester“ (MS 2650 ff. 38, 42–45v, 81–82v, 148, 151).

ни. У Грчку је отишао након краћег боравка у Србији (где је рокоположен за ђакона, односно јеромонаха [1922]), слично оцу Јустину. Њима двојици заједничко је и то што су пре Енглеске обојица кратко боравили у Санкт Петербургу где су послати на усавршавање као питомци Српске патријаршије. По повратку из Грчке јеромонах Иринеј ће радити као суплент богословије у Сремским карловцима (као врло близак сарадник оца Јустина, посебно у уређивању часописа *Хришћански живои*²⁴⁴). Године 1924. бива постављен за асистента Православног богословског факултета, а касније и за доцента на том Факултету. Потом постаје викарни епископ сремски (1928), затим епископ далматинско-истарске епархије са седиштем у Шибенику (1931). Као врховни пастир СПЦ у Далмацији он је успео да се високо истакне, радећи на обнови духовног и материјалног живота православних (ствари су дошле до зачетка изградње православног храма у Сплиту, односно изградње храма Кирила и Методија на Вису). По почетку Другог Светског рата он бива интерниран, 1941. године у Риполи код Фиренце (до 1943). Потом одлази у Америку где ће покривати парохију у Стубенвилу у Охају. За време боравка у Америци, који почиње 1945те, постаће професор Богословије Светог Саве у Либертивилу. Нас посебно привлачи чињеница да је 1949. године прешао у Енглеску. Штавише, он ће бити примљен на Универзитет у Кембриџу где ће као предавач радити све до смрти 1952. године. Тако је намучени архијереј испунио кругом животног пут: упокојивши се у Енглеској, такорећи у земљи своје младости. Стога није на одмет још једном, макар накратко, проширити поглед у АЕОСА Документ:

„Литургија се служила редовно у парохијским храмовима, тамо где су обитавали српски избеглички дечаци; такође у **капели Колеца Светог Јована** (St. John's College) у **Оксфорду**, и то за српске и румунске студенте (undergraduates). Дана 16. фебруара 1919. г. *џрви џуџи** смо угледали византијски обред у енглеском саборном храму (cathedral), и то када су српску литургију чинодејствовали у **Бирмингему**²⁴⁵, у присуству правитељствујушег (Rector) саборног храма, епископа **Хамилтона Бејнса** (Hamilton Baines). Појање (music) литургије овде, *као и груџе**, вршио је хор састављен од српских студената²⁴⁶. Отац **Николај (Велимировић) БЛ** је увече одржао предавање у српском храму. А у недељу су он и брат **Иринеј Ђорђевић** (Brother Iriney Georgevitch) одржали проповеди у неколико бирмингемских храмова, а исто су учинили и енглески проповедници у име српског студентског фонда (Serbian Students' Fund). *У исто време** отац Николај је направио специјалну посету **Оксфорду**²⁴⁷, где су одржани састанци и богослужења под покровитељством S. P. C. K. Он је говорио на поподневном састанку у **Ориел колеџу**²⁴⁸,

²⁴⁴ В. нпр. М. Парента, Ј. Поповић, И. Ђорђевић, „Унапредимо наше богословије“, *Хришћански живои*, II:5 (1923) 237–248; Вилдад, „Неколико рефлексја о нашим богословијама“, *Хришћански живои*, II:9 (1923) 407–410.

²⁴⁵ Нећемо заборавити ни то да је тадашњи Оксфордски епископ, Чарлс Гор, изузетно симпатетички окренут православљу, пре доласка на оксфордску епархију био епископ Бирмингама, од 1905. до 1911. године. Дакле: Зеремски чинодејствује прву православну литургију у Лондону, а Велимировић и Ђорђевић прву у Бирмингему.

²⁴⁶ Они су вероватно допутовали у Бирмингем те сврхе ради.

²⁴⁷ Јасно је да је том приликом Николај Велимировић разговарао са Јустином Поповићем о његовим плановима и будућности.

²⁴⁸ Нећемо заборавити да је Артур К. Хедлам, главни надгледатељ академских послова и студија српских ђака у Оксфорду, својевремено био богословски предавач (theological lecturer) управо на оксфордском Ориел колеџу.

и опет, али увече у **Друштву Уније** (Union Society²⁴⁹). Посебно интересантна одлика обају скупова било је *певање српске националне химне на словенском у Дому Светог Стефана, од сиџране српских сиџуденаша*^{*250} (by the Serbian students in St. Stephen's House). У недељу отац Николај је проповедао у храму²⁵¹ **каулијанских отаца** (Cowley Fathers²⁵²)²⁵³, и увече у Светом Варнави. А вероватно најзанимљивији догађај током ове посете била је служба у саборном храму Оксфорда (Cathedral Church of Oxford) у недељу поподне. Са дозволом декана и члана црквеног одбора²⁵⁴ (Dean and Chapter²⁵⁵) одржано је кратко православно богослужење на црквенословенском, које се састојало од трисвете песме (Trisagion), малог входа (Deacon's Litany), словенске химне (Slavonic Anthem) и Тебе хвалим (Te Deum). **Отац Милан**, покривен епитрахилом и фелоном, чинодејствовао је као ђакон; **отац Николај**, слично одевен, носећи велики напрсни крст, одржао је беседу, током које је рекао: 'Осам стотина година ова величанствена зграда стоји овде'²⁵⁶,

²⁴⁹ Реч је о другом најстаријем дебатном друштву Енглеске (The Oxford Union Society или скр. Union Society), основаном 1823. године. То је једно од најпрестижнијих студентских друштава те врсте на свету. Сада је јасније на кога се бречнуо Оскар Вајлд у отварајућем моту-наводу наше сртудије, говорећи о „рици младих лавова у Унији“.

²⁵⁰ Замислимо само младог оца Јустина (који Енглеску не напушта пре истека летњег семестра 1919, и који је највероватније био у том броју) како са својим друговима тог фебруара 1919. г. пева српску химну „Боже правде“ (1872). Рецимо следеће стихове из треће строфе песме Јована Ђорђевића: „Сложи српску браћу драгу / на свак дичан славан рад, / слога биће пораз врагу / а најјачи српству град“. Како сада знамо, број српских студената се у међувремену са четворнице увећао за дванаестак или петнаестак, и поврх тога још, па их је тада, у фебруару 1919. било вероватно више десетина.

²⁵¹ То би требало да је храм Светог Јована Богослова (изграђен 1894–1898) који је пројектовао раније поменути Џорџ Ф. Бодли (G. F. Bodley 1827–1907). Дакле, он је пројектовао и Дом Светог Стефана (1899) и тај храм каулијанаца, који су духовно-оперативни центар своје мисије, рекосмо, сместили у „свој“ Дом Светог Стефана.

²⁵² Реч је о раније поменутом Друштву Светог Јована Богослова = Society of St John the Evangelist (SSJE). То је прво монашко мушко друштво Англиканске заједнице после Реформације. Друштво је установио отац **Ричард Моу Бенсон** (Richard Meux Benson 1824–1915) 1866. г. – у *Каулију* као посебној урбаној јединици Оксфорда (Cowley, Oxford). Иначе, Каули пут (Cowley Road) води у средишњи Оксфорд, према улици Марстон (Marston Steert) – с којом се сече. А у улици Марстон се налази Дом Светог Стефана у којем су Каулијанци у то време имали своју мисионарску кућу! Каулијанска браћа (Cowley brothers), како су чланови SSJE називани, значајно су помагали ствар српских ђака и Српске православне цркве у то време. То показују одликовања која су у име краља Петра I Карађорђевића раније поменути оцима **Пулеру** (Fr Puller SSJE) и **Булу** (Fr Bull SSJE) уручена од стране председника владе Краљевине Србије – Николе Пашића, и то 1918. године. Пулер је одликован орденом Светог Саве трећег реда, а Бул истим орденом четвртог реда.

²⁵³ Сад ћемо разрешити још једну недоумицу. Сетимо се речи епископа Атанасија: „Један млади англикански монах, упознавши се са младим и необичним за све њих монахом, заволео га је и приближио му се. Видећи изблиза његов подвижнички живот и особито његове непрестане молитве и облине сузе [...]“ (АЖ 39–40). На основу података из претходне напомене закључујемо да је тај монах морао припадати англиканском монашком реду *Каулијанска браћа* = *Друштво Свеијо Јована Бојослова*. Искључујемо, али не сасвим, другу могућност: наиме, да је тај монах припадао Фреровим *Мирфилдским оцима* = *Заједници васкрсења*.

²⁵⁴ Знамо: тај догађај се одиграо у фебруару 1919. г. Из тога следи да је декан и председник црквеног одбора који је то одобрио (и тако омогућио тај запањујућ догађај) био високочасни отац **Томас Бенкс Стронг** (Thomas Banks Strong 1861–1944): потоњи епископ Оксфорда (од 1925. до 1937). Подсетимо: у време тог догађаја епископ Оксфорда је **Чарлс Гор** који се повукао са тог положаја у јуну* 1919. године.

²⁵⁵ То је траг традиције старог назива званичника Крајст черча: „The Dean, Chapter and Students of the Cathedral Church of Christ in Oxford of the Foundation of King Henry the Eighth“.

²⁵⁶ Велимировић алудира на преисторију храма Крајст черч. Наиме, саборни храм Оксфорда настао је тако што је епископ Јорка и канцелар Енглеске Кардинал Т. Вулси (Cardinal T. Wolsey) 1525. уништио опатију **Свете Фридесвиде**. Притом: та опатија је постојала и пре 1122. када су се ту уселили

а ово је први пут током те дуге историје да је представник Православне цркве (Eastern Church) имао привилегију да служи у њој²⁵⁷ (АЕОСА 17).

Три године пре тога српску химну певало је три стотине српских дечака, у катедрали Светог Павла у Лондону, и то на Видовдан (28.08.1916), па држимо да није искључено да су наша „четворица“, дакле и Јустин, били међу њима:

„Часни Х. Џ. Фајнс-Клинтон је замољен да са др Ситон Вотсоном буде косекретар посебног одбора којем је председавао др **Елси Инглис** (Elsie Inglis) како би се у Енглеској промовисало обележавање велике националне комеморације пораза Србије од стране Турака на *пољу Косову**²⁵⁸ 1389. године. Велики бројеви српске избегле деце стигли су у Енглеску, поглавито под старатељством Српског фонда за помоћ. Главна прослава одржана је у катедрали Светог Павла (St. Paul’s Cathedral), када је архиепископ кентербериски²⁵⁹ одржао беседу, изражавајући *дубоко саосећање нације** према савезници која је у великој невољи, дајући уверење *да ћемо ми – никад не заборављајући надањујући пример њене посвећености великом циљу – стијајћи уз њу — до краја**. [...]. Након што је отпевана строфа српске националне химне сва срца су про-

авјустинијански оци под патронатом Хенрија I и његовог капелана Гвймунда (Gwymund). Кардинал Вулси је то порушио како би 1525. подигао такозвани Кардинал колеџ (Cardinal College). По паду кардинала Вулсија са власти 1530, Хенри VIII је преузео то место и зграде, назвавши га *Aedes Christi* то јест Christ Church (1531/1532/1546). Света Фридесвида (St Frideswide око 650–735), рекосмо, слави се као заштитница Оксфорда. И православни њу сматрају светитељком неподељене Саборне = Католичанске цркве пре схизме. Њен портрет у бојеном стаклу израдио је 1858. чувени прерафаелитски сликар Берн-Џонс (Edward Burne-Jones 1833–1898) а налази се управо у храму Крајст черч. Дакле Николај Велимировић је рачунао овако: 1919–1122 = 797 лета.

²⁵⁷ Од многих духовних импликација те сцене изаберимо тек једну: епископ Српске православне цркве, будући светитељ Цркве Христове, заслужује скраћену архијерејску литургију пред стопама заштитнице Христове Цркве (= Christ Church) свете Фридесвиде – рођене тик по упокојењу Јована Лествичника (†649) односно Максима Исповедника (†662), као мати припадна неподељеној Цркви. Тако гледамо у *sanctorum communio* Духом Светим.

²⁵⁸ У светлу англоамеричке политике према Србима и косовском питању крајем 90тих, која се и данас наставља, ти догађаји изгледају *нагреално*. Њих је могуће актуализовати, односно истргнути из рамова прошлости, само уз одређену дозу горчине, пламеног револта али и молитвене наде да ће дан пуне и праведне Истине доћи и Србима на српском Косову (за које сви знамо, за које сви који одлучују знају – сви – да није само Албанско).

²⁵⁹ Разуме се, то је био 96ти архиепископ кентербериски, Рандал Д. Томас (Randall D. Thomas). Немогуће је у потпуности изразити контраст у понашању те личности са поступком личности 103ег архиепископа кентербериског, Џорџа Керија (George Carey 1991–2002). Усудивши се да користи хришћанске метафоре о „распетој Косову“ (sic), све ради одбране „невиних“ [?!?] Албанаца од Срба, потоњи је *de facto* подржавао натистичко уништавање Срба на Косову приликом њихове – у бити – легалне и легитимне борбе да задрже суверенитет над тим делом своје државе, за коју су њихови претци генерацијама тако страшно и тако дуго *крварили*. Након подршке бомбардовању суверене земље, казавши да је бомбардовање „коректна одлука“ „ради убрзања краја конфликта“, Кери се оградно, што је згодно, рекавши да употреба силе (како је пренео часопис *Observer* [28.03.1999]) „увек мора бити ствар за жаљење“ и да „једино прихватљиво решење за ту кризу јесте праведан и трајан мир кроз преговоре у доброј вољи“ (после или пре рамбујеовског брејнвошинга?, после или пре стотина томахавака? пре или после Резолуције 1244 коју нико никад није с друге стране поштовао, осим по свом нахођењу и разумевању?). Наравно, у то време много је теже, неугодније, и опасније било подржавати духовна, историјска и политичка права Срба на Косову (не нужно Милошевића). Да је Кери изабрао лакши пут сведоче искази *земљаских власи* тог доба, наиме речи Тонија Блера о рату против Срба – речи чији примитивизам надмашује тек интензитет увреде коју наносе просечној памети. Како преноси часопис *Newsweek* (19.04.1999): Блер је изјавио „... ми се не боримо за територије већ за нове вредности...“, да то „... више није само војни сукоб. То је борба између Добра и Зла: између цивилизације и варварства“.

дрмана потресеним и осећајним звуком гласова *300 избељих гечака** који су, подно куполе, на језику свог народа певали химну коју су последњи пут чули *усред ужаса великој њовлачења кроз њланине* (планине албанске са којих су таммошња племена, како је забележено, пуцала по изгладнелој српској војсци која се повлачила на југ БЛ)...“ (АЕОChr 24–25).

5. Енглеска између русофилије и русофобије: разљућен пас није распамљен вук. Наставимо. Не треба заборавити да је крајем 19. и почетком 20. века, током првих деценија прошлог века, поствикторијанско британско друштво још увек недовољно упућено у колосалан значај руске књижевности 19. века, још мање у превратне бризгаје генијалности што магматски врцају из визија руског уметничког експеримента²⁶⁰, а камоли – у то време не мање авангардну²⁶¹ – ренесансу религијске философије у кључу руског Сребрног века (Серебряный век). Што се тиче славистике и русистике, у Енглеској у то време већ постоји одређена традиција успостављања и развоја. Ипак, покушаји да се словенске студије уведу у британско културално друштво – иако по себи значајни – до почетка 20. века остају омеђеног опсега²⁶². На пример, како преноси Џералд Стоун са оксфордског Хертфорд колеџа, дотичући Морфила – покровитеља управо Невила Форбса: „... настојатељи Универзитета (the curates) су већ од 13. маја 1870. године имали понуђен курс славистичких предавања [...] који је предложио Вилијем Ричард **Морфил** (William R. Morfill) са Оријела. И тако, током светомихаиловог семстра (Michaelmas Term) 1870, Морфил, коме је суђено да касније, током времена постане професор руског језика и других словенских језика, презентира прва илчестерска предавања (Ichester lectures). Она су се састојала из кратког курса о *Етнолојији, раној историји и њојларним традицијама словенских народа* [...]. Следеће године Вилијем Ралстон (William R. S. Ralston), члан Британског музеја, држи предавања на тему *Песме и њриче руској народа*“ (SSO 11). Видимо: то су почеци унеколико скромних домета. Додуше, из њих ће се развити постојан интерес, поштовање и чак пасионирано истраживање духа Русије на начин „русофилије“.

Притом паралелно томе, на одређеном плану и у одређеној мери, британска „јавност“ је тада, крајем 19. и почетком 20. века, и негативно политички фор-

²⁶⁰ Поред других, енглеску публику у теоријско-уметничке основе тог феномена, 1960тих, узорито уводи информативна и поуздана студија својевремено код нас преведеног дела: Kamila Grej, *Ruski umetnički eksperiment: 1863–1922*, превод: В. Vučićević, IZ Jugoslavija, Beograd 1978 = Camilla Grey, *The Russian Experiment in Art: 1863–1922*, Thames and Hudson, London 1962.

²⁶¹ Лесли Чемберлен (L. Chamberlain) изражава исправно мишљење када тврди да су „... извесна руска гледишта била ‘постмодерна’ већ столеће или више пре њиховог западног времена...“, в. „Lesley Chamberlain interviewed by Rick Lewis“, Philosophy Now 65 (2008). Такође в. L. Chamberlain, *Motherland: a Philosophical History of Russia*, Atlantic Books, London 2005.

²⁶² Џералд Стоун указује на разноврсне доприносе британских слависта у смислу предисторије конституције славистичких студија у Оксфорду. Од значајнијих личности он издваја фигуре какве су: Ричард Џејмс (R. James 1591–1638), Едвард Бернард (E. Bernard 1638–1697), Хиоб Лудолф (H. Ludolf 1655–1712), Јернеј Копитар (посета 1815), Валериан Красињски, Францис Х. Тритен, Ерл од Илчестера (Earl of Ichester 1795–1865), Виконт Странгфорд (Viscount Strangford 1825–1869)... Сви поројани научници, на један или други начин, припремали су појаве какве су Морфил или Форбс и остале који ће доћи. Поменимо још Сергеја Коновалова (1899–1982), Надежду Городецки (1901–1985), Димитрија Оболенског (1911–2001), Џ. С. Симонса (J. S. G. Simmons 1915–2005), Бориса Унбегауна (1898–1973) или пак Роберта Аутија (R. Auty 1914–1978).

матизована у погледу Русије на начин „русофобије“. Познато је наравно да извори британске русофобије (као колоплет геополитике, економике, културе) имају временски дубље порекло (Глисон, Шафаревич). Оно сеже најмање у период после наполеонских ратова (у епоху пост-1815тих). Наиме, потом су се интереси двеју империја разишли. Конкретније, они су се све више сукобљавали услед заинтересованог *ошћора* Британије *ширењу* Русије према Кини, Индији и Авганистану, а ни руске претензије на Цариград нису британску политику остављале равнодушном. Ко год је проучио дело **Глисона** (из 1950те²⁶³) или **Шафаревича** (из 1990²⁶⁴), двојице компетентних али сасвим различитих теоретичара, да останемо при њима (јер литература на тему англо-руских релација је колосална), видеће да је тај феномен фундаменталног реда. То ће рећи, није реч о пролазној епизоди без знатних учинака на политичку и културалну повест. Овде у политичко-економски и геополитички историјат тог феномена не смемо даље залазити. Ипак, ради илустрације духа проблема и духа времена, навешћемо извештај часописа за разматрање спољашње политике Британије. Угледни *Foreign Quarterly Review* 1840. године упозорава: „Тих а опет алармирајућ напредак Русије у сваком правцу сада је сасвим евидентан. Ми не знамо ни једну европску или азијску силу према којој она не гаји намере у духу сличних прекорачаја (incursions). Јадна Турска (sic БЛ) је скоро сасвим сама; а тако је и са Грчком. Киргизија њу (Русију БЛ) држи на одстојању. Али, и она ће поделити судбину Пољске, ако јој се не помогне. Персија дели њен усуд, а Индија и Кина, очито је, следеће су на реду [...]. Ми *никад нећемо ипресјати да усмеравамо њажњу на њу екстремну ојасносј** која се има појмити а тиче се сваке тачке европске или азијске територије“²⁶⁵. На крају тог дела Глисон поред осталог закључује: „Преглед чланака који су се појављивали у часописима и магазинима током те две критичне године (1838–1839 у вези са авганистанском кампањом Британије БЛ) [...] служи да потврди да је Русија била универзално одбојна Енглезима“ (GRB 268). Међутим постоји изузетак: не само гласило *Blackwood's* у периоду 1840тих већ и Џоунс (G. Jones) који, у памфлету *Ојаске о савезу са Русијом* (1840) „... пориче преовладавајуће становиште да Енглеска припада западном а Русија источном усмерењу. Русија, која је доказала лојалност великим начелима конзерватизма и принела жртве не мање племените и огромне у време француске револуције, јесте, аргументовао је он, природни савезник Британије, не њен ривал“²⁶⁶ (GRB 268).

Међутим у време боравка оца Јустина у Енглеској, *нов* талас русофобије заплускује едвардијанско друштво Острва. После првог вала из 1815тих следи тај други из 1915тих. Један од конкретних разлога јесте велики прилив белих емиграната из царске Русије, у смислу сусрета острвљана са непознатим „другим“ (ту релацију је маестрално описао најбољи српски романописац 20. века, и сâм лондонски – тачније кенсингтонски – емигрант, **Милош Црњански** [1893–1977], нпр.

²⁶³ John Howes Gleason, *The Genesis of Russophobia in Great Britain: A Study of the Interpretation of Policy and Opinion*, Harvard University Press, Cambridge (Geoffrey Cumberlege London / Oxford University Press) 1950 = скр. GRB.

²⁶⁴ Игорь Р. Шафаревич, *Русофобия*, Молодая гвардия, Ленинград 1990.

²⁶⁵ *Foreign Quarterly Review*, XXV (1840) 309 – нав. према: J. H. Gleason, GRB, 269, 269 н. 106.

²⁶⁶ G. Jones, *Remarks on the Alliance with Russia*, London 1840.

односом принца Рјепнина и продавачице ципела мис Мун). Више од тога, „јавно мњење“ Енглеске, то јест виши политичко-културални сталеж (а број образованих и писмених тада није надполовински) у то време сматра да управо империјалне структуре Русије треба држати *кривима* (sic) за слом хришћанске монархије, и то услед дикаторског аутократизма Романових. И још: не мали број тадашњих обликоватеља става према Русији држе да су, *займо*, царисти посредно криви не само за долазак большевика на власт већ и за споразум о ненападању између большевичке Русије и Аустро-Угарске / Немачке (sic), потписан у Брест-Литовску 03.03.1918.²⁶⁷ Наиме, то је ослободило непријатеља од везаности за источни фронт, и допунски угрозило интересе ратујуће Британије на Западу. Заједно с тим, а још од раније, видесмо, британци Русију доживљавају као експанзионистичку силу. Притом већина између царистичког империјализма и антицаристичког револуционарног анархизма, заправо, није видела, или није хтела да види, *разлике*. Јер и једно и друго, готово све руско, узимано је за израз претећег и злослутног – „другог“, по дифолтном раду *ипредрасудног* раствора страха, незнања, биоинстинктне преподозривост, али, не мање по дифолтном раду самозадовољног самопосматрања свега другог као другог *од себе*, или као другог „предодређеног“ да буде прекодирано империјалкултуром Британије.... У најбољу руку, макар тада, није било значајних фактора који би уклонили „Si vis pacem, para bellum“ однос једних према другима, и обрнуто (мада Глисон сматра да је русофобијски – англофобијски однос, психолошки и геополитички, ипак био *асиметричан*, на штету Руса).

Како нпр. Карол Пикер (С. Peaker) даје да се уочи у вези са почетком 20. века: „Новинарски чланци спаривали су нихилизам са панславистичким експанзионизмом који је спонзорисала (царска БЛ) влада, као још један ружан вид источног варварства које се, под називом ‘словенска претња’, прелива из Русије“²⁶⁸ (WNB19). Али: како тада, тако и пре тога (наиме пре периода почетка 20. века), али и потом (кроз цео 20. век), ту баснословно велику земљу многи држе, да се изразимо њиховим сликама, за „мусавог медведа“ с Истока, доживљавајући руску државу као (пре)снажног носиоца словенске (анти)цивилизације и (не)културе, која, сматрало се унапред, потири вредности и начин живота Британаца. На пример, у смислу источњачке деспотије противне западној либералдемократији. Између новинарске пропаганде и *књижевности* на махове се јављао консензус по том питању. Илустрације ради, укажимо изнова на студију Керол Пикер. Она наводи једно типично русофобно место. Конкретно, Пикерова отвара новелу **Ланоа Фалконе-ра Госјођица Икс** публикован 1891. године. У ствари, „Ланоу Фалконе-ра“ је *nom de plume* **Мери Хоукер** (Mary E. Hawker 1848–1908), талентоване позновикторијанске списатељице. У том штиву јунакиња лејди Данмир исказује мисао о „једном“ Русу са „издуженим источњачким очима и истуреном животињском вилицом“: „Ох, он је такво злато, а опет тако одвраган. Ужасавајућ! Знате ли, први пут кад

²⁶⁷ Тачније, то је био уговор о повлачењу Русије из рата у корист централних сила (А-У монархија, Немачка и Турска), под понижавајућим условима и по цену великих губитака: територија, индустрије, армије.

²⁶⁸ Carol Peaker, „We are not Barbarians: Literature and the Russian Émigré Press in England, 1890–1905“, 19: *Interdisciplinary Studies in the Long Nineteenth Century*, 3 (2006) <http://nineteen.cch.kcl.ac.uk> приступљено: 08.06.2011. = скр. WNB19.

га видех... помислих да је он карика која недостаје’ (алузија на еволуционистичке спорове доба БЛ). Било је то на плесу код лејди Данмир... Узвратих: ‘Та, лејди Данмир, биће да је то горила, зар не?’ а она рече, прилично озбиљно: ‘О не, драги: он је руски гроф’²⁶⁹.²⁷⁰ Та новела, којом је Хоукерова сатирички опржила предрасудност друштва, својевремено је имала огроман успех код публике па је издање рецимо из 1898. било *дванаесто* по реду прештампавање *Госпођице Икс*.

Са историјске раздалине од једног века, у позитивном правцу исправљајући отужне и опасне стереотипе тог доба (видесмо: не ретко обојене русофобијом²⁷¹) Пикерова дотиче и студију француског критичара **Де Вогеа** (Е. М. de Vogüé 1848–1910). Реч је о књизи којом он 1886. уводи *руски роман* на франкофонско-англофонски Запад. Студија Де Вогеа, тврди Пикерова, „... била је обавезно штиво током целог периода *fin de siècle*“ (WNB19). У огледу „Ми нисмо варвари: књижевност и руска емигрантска штампа у Енглеској 1890–1910“ (WNB19), Пикерова износи *резерву* према индикативном ставу Де Вогеа. Наиме, иако симпатички наклоњен Русији – како се трудио да покаже и Овен Чедвик (ми бисмо казали: као фасциниран, али с дистанцом) – тај Француски дипломата из Москве оставља и опору критичка запажања о руском духу. Та запажања многи други ће касније усвојити или опонашати (у томе је Де Вогеу нпр. сличан Томаш Масарик). Али то ће често прерастати у некритичку амплификацију са укусом отрова. Отуд Пикерова подсећа да је већ „Де Воге [...] руског нихилисту описао као ‘дивљака’ и ‘вука’ који страдава од ‘недостатка људског осећања’. ‘[Западни] револуционари само су разљућени пси’, пише он, ‘руски нихилиста је *вук**, а данас знамо да је распомамљен вук опаснији од оних првих’. Енглески коментатори су парирали његовој *ојровношти** (vehemence). Чињеница да су се нихилисти противили ратоборној влади Русије није много помогла у правцу побољшања опримитивизованог (atavistic) профила који је њима приписан. Напротив: те две стране посматране су као близаначке главе *истиој чудовишти**“ (WNB19).

Разматрање Пикерове о књизи Де Вогеа *Руски роман* можемо допунити рефлексима поменутог Овена Чедвика, вероватно најталентованијег историјара англосаксонских религијских идеја. О главном делу Француза он запажа: „[Та књига] *Le roman russe* [...] је била толико критичка а опет толико конструктивна, толико лична а опет толико објективна, толико продорна а без престрогости, тако прозаична а опет толико опседајућа, да чак и после толиких деценија ви њу не можете

²⁶⁹ Lanoë Falconer, *Mademoiselle Ixe*, T. Fisher Unwin, London (1891) 1924, 51–52. Више о Хоукеровој в. код: Peter Rowland, *The Unobtrusive Miss Hawker: The Life and Works of ‘Lanoë Falconer’, Late Victorian Novelist and Short Story Writer, 1848–1908*, Academica Press, Cambridge Station Palo Alto, CA 2010.

²⁷⁰ Тим поводом опет помишљамо на *Роман о Лондону Милоша Црњанског*: наиме, на принца Рјепнина који, као трагичан јунак тог штива, као бели емигрант из Црвене Русије, у Енглеској суочава и такве ставове, као и „необичне метаморфозе“ модерног западног друштва 20. столећа – скаредне и супротне духу и етици руског принца који их са гађањем одбацује: све од реда – сексуалну еманципацију као промискуитет, кондоме – „избљуване океаном“ – као *не* животу, либералну трговину као индивидуалистичко постварење личности, идеале средњег staleжа као диктат нехеројских вредности људи свакодневице (мис Мун). Видети: Милош Црњански, *Роман о Лондону*, књ. 1 и 2, Нолит, Београд 1972.

²⁷¹ Да има места за побољшање и темељну ревизију тих приступа показује **Шафаревич**, да издвојимо тек једну упозоравајући студију: Игор Шафаревич, *Русофобија: две стазе ка истиој бездану*, превод: В. Јагличић, Погледи, Крагујевац 1993 (2011), 176 стр.

читати без жеље да се вратите ишчитавању руских романописаца. Ако кажемо да је Де Воге ‘популаризовао’ *Достојевској** и Толстоја, онда би то било тачно. Али тај опис је веома неодговарајући, како за објашњење тога шта је та књига постигла, тако и за начин постигнућа тог учинка²⁷². Није случајно отац Јустин Поповић ту књигу увео у дисертацију заузевши према њој директан и јасан став, видећемо ускоро какав.

Међутим, наша поента иде пре свега за потврдом или одбацивањем следеће „могућности“. Наиме, *ипорег* отпора англиканско-католичких теолога проблематичним, на махове сурово дисквалификујућим – „или-или“ – ставовима Достојевског (Поповића) о хришћанству Запада, треба држати у резерви могућност да су те отпоре могли *ипојачавајући* „електрицитети“ општевладајуће културполитичке климе: напони изазвани поменути русофобним стереотипизацијама. Претпостављени англиканско-католички интелектуалац (и онај оксфордски²⁷³) тих стереотипа, чак, није морао бити свестан (што је мало вероватно). Они су се могли пројектовати несвесно: преко нивоа јунговске колективне „сенке“ (Schatten) – и то на место (руског, српског²⁷⁴) „другог“.

Ни руска политичко-културална публицистика тога доба не мањка у негативним стереотипима контра њиховог (западног) „другог“. Сетимо се рецимо претеривања разочараних (или ужаснутих) Чаадајева, Херцена, Достојевског или Леонтьева, или друге генерације словенофила, по повратку из Западне Европе, коју виде као „окречено гробље“, или као свет декадентног „опадања“ и „трулежи“ итд. итд. Уосталом радикалност, негација Запада, непомирљивост у знаку антиекуменизма – у исти мах и својеврсна актуалност à propos les lettres russes – обележавају наступ и младог српског *словенофила* — Поповића, у његово „енглеско“ време. Кад смо код тога, ево илустрације његовог дефинитивног – „ми-они“, „или-или“ – става у то време. Иначе, то је став којим он *закључује* спис *Философија и религија Достојевској* (А тај спис, опет подвучимо, готово целини израста из *оксфордске дисертације* – па отуд закључујемо, уз извесно предострожност, да је Јустин највероватније истим или сличним ставом завршио и оксфордски дисертацијски рукопис):

„Док човекоманијски дух Запада буде кликтао: осана човеку и човечанству! наш велики, несутрашиви православни апостол, пророк, философ и песник кликтаће до краја времена и до бескраја вечности: осана Богочовеку и богочовечанству...“ (ФРД 216).

Уопште узев: оцу Јустину није ишла на руку ни његова ни радикалност Достојевског, с једне стране, али ни однос већине острвљана према „руским стварима“ почетком 20. века, с друге стране. Али русофобна сензитивираност већине не имплукује аутоматски и англиканско свештенство Острва, показаћемо.

²⁷² Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the 19th century*, CUP, Cambridge (1975) репринт 1993, 224 и даље.

²⁷³ Није незанимљиво да је октобарски број часописа *19: Interdisciplinary Studies in the Long Nineteenth Century* за 2006ту годину (часописа иначе посвећеног истраживању 19. stoleћа), у коме се појавио оглед Пикерове, тематизовао проблем односа књижевности и новинске штампе од 1800. до 1900. године, и то захваљујући томе посвећеном симпозиону који се одржао у мају 2005. године – у *Оксфорду* (у Линејкер колеџу = Linacre College, Oxford).

²⁷⁴ Слажемо се да је тачно да не мали број оних који живе на (политичком) Западу Србе виде као „Русе у малом“. Ма шта то значило – оно и даље углавном нема позитивне конотације.

У вези са тиме, као и у вези са раније изнетим закључивањима о „дијалектици“ (а) научно-критичког и (б) конфесионалног мотива које је Комисија испољила, или подразумевала, приликом испитивања дисертације Поповића – упитајмо сада следеће. Наиме: *у којој су мери – и да ли уопште?! – чланови докторске Комисије могли бити несвесно под утицајем поменутог вулгарно русофобног електрицитета културне атмосфере тог времена: од домена политике до области новина и књижевности? То ћемо питати упркос јасној и недвосмислено осведоченој љубави тих англиканаца према православним Русима и Србима (а тај проправославни екуменски став, уосталом озваничен Ламбетском конференцијом 1922, *ио себи* је значајн израз противрусофобног дејства неких Енглеза). Наставимо: ту и такву меру евентуалног (свесно-несвесног) подлегања русофобним струјама у начелу тешко је установити. Тако јесте не малим дѐлом услед немогућности иманентног приступања свести и савести душе другог. Па ипак, у чисто хипотетичке и хеуристичке сврхе, узмимо „као да“ су они могли бити под одређеним степеном таквих утицаја. Али *чак ако и јесу* били под упливом русофобних бојазни (ма каква мера тог наводног страха-анимозитета била) то *није* довољно да се у научном смислу обезвреде њихови захтеви изнети у извештају (examiners report). То се односи на (а) захтев за методско-критичким дистанцирањем од Достојевског и на (б) захтев за повезивањем прогноза Достојевског о будућој револуцији са *шекућом* катастрофом царске Русије. Напросто: (а) *могуће* је да неко буде *чак и* русофоб и да – *без* дејства русофобног импулса – сасвим оправдано у научном смислу постави захтев за метакритичким отклоном аутора тезе од безусловне идентификације са аутором / предметном материјом одређеног текста, и (б) *могуће* је да неко буде *чак и* русофоб и да, сасвим оправдано у научном смислу, постави захтев за повезивањем импликација одређених теза из предметне грађе са актуалном – тада променама, револуцијом, анархијом, ратом кипућом – стварношћу на коју се тим тезама експлицитно указује. (На страну то што је и едвардијанско друштво периода 1901–1919те — друштво велике поствикторијанске узаврелости: од првих увида у капитализацију открића индустријског начина обраде стварности, на начин иновација и обиља, до религијског живота где, рецимо, англоамерички хришћани први пут доживљавају прелазак преко класно-расних и полних граница, нпр. у пентакосталистичким и евангеличким покретима из 1890тих, где су црнци (у САД) позивани да се моле у Духу и Истини заједно са белцима, а исти позив је уручен женама, што је до тада био табу, и слично томе још. Можемо рећи да је то друштво себе симболички самопрезентирало екстатичко-оптимистичким позлатама *Тийаника* који, као метафора епохе, 1912те путује у амбис црног леда и ужаса најављујући велике трауме човечанства које ће потом уследити: изнад свега *Авјуси 1914ше*, да посегнемо за насловом предсказујућег романа Александра Солжењицина.*

А поврх свега реченог, ми сматрамо да чланови Комисије нису подлегли вулгарним видовима русофобије, ни свесно ни несвесно. Штавише, држимо да је непристојно, не само апсурдно, гурати такву претпоставку преко прага чисте хеуристичке хипотезе. Чиме онда дефинитивно фалсификовати *иу* хипотезу? Напросто: свиме што смо о Фреру и Форбсу казали: о првом као пријатељу који је досегао

максимум респекта према православљу, рецимо преко ангажмана у Друштву Светог Албана и Светог Сергија; о другом као о угледном професору руског језика који је цео живот посветио учвршћењу лепоте и смисла језика, граматике и књижевности словенске – специјално руске и српске – културе. Напоследку, увешћемо и ово у прилог посредној фалсификацији те хеуристичке хипотезе. Већ смо поменули да су орден Светог Саве добили епископ Винингтон-Инграм и часни отац Едвард С. Џорџ Шомберг, затим каулијански оци Пулер и Бул. Кратко речено: треба знати да су *1918ице* (годину дана *пре* покушаја одбране дисертације монаха Јустина) *орденом Свештој Саве одликовани* часни отац *Волиер Фрер*, часни отац *Лејштон Пулан* и часни отац *Аријур Кајли Хедлам*: први орденем другог реда, други орденем трећег реда и трећи орденем четвртог реда. Њих, и неке друге, Краљ Србије је одликовао – и то руком **Николе Пашића** (1845–1926), у присуству др **Којића** из Лондонског одбора (АЕОСр 26).

„Током посете **Н. Пашић** (N. Pashic), велики премијер Србије, искористио је прилику да архиепископу кентербериском и другима из енглеског клира изрази захвалност Србије за помоћ које је Енглеска црква успела да пружи његовој земљи. Како је казао, они су урадили *све што су моћли** да олакшају њена страдања и, изнад свега, Англиканска црква је збринула децу њене сестре Србије, тиме што је њеним богословима дала средства да се припреме за велику пастирску мисију која их чека у смислу обнове њихове земље. Након што је говорио о мучеништву великог броја њених свештеника и људи из народа, он је додао како Србија никад неће заборавити све што је Енглеска црква за њу урадила током текућег рата²⁷⁵ (during the present war).

‘Нека би било (додао је он) да, Божијом помоћи, тај труд за Цркву Србије буде камен темељац на који ће се поставити помирење (rapprochement) и коначно уједињење наше две Цркве ради добра човечанства’. У име признања помоћи која је на тај начин пружена, краљ Србије је шчедро доделио разне степене ордена Светог Саве онима који су учествовали у том раду²⁷⁶“ (АЕОСр 25–26).

²⁷⁵ На то су изгледа заборавили, ако су икад знали, они који су (у име Светих Саве, Николаја и Јусџина) покушали да спрече улазак англиканског свештеника у Патријаршију СПЦ 24.12.2002. године – изазвавши скандал чију меру надилази тек проблематично саморазумеање њиховог властитог хришћанског и моралног идентитета: о познавању етичких импликација црквене историје и одсуству минимума уљудности да не говоримо. Ма колико болни и прекомпликовани били новији англо-српски односи, не сме се заборавити да су Енглези о нама и овако говорили, на пример поменути часни каноник Карнеги у храму Свете Маргарете 1917. године: „Ми смо обећали нама самима да поново успоставимо, обновимо српску расу и српски национални живот [...].[...]. У томе Српска црква може пружити непроцењиву помоћ. Национална црква је та која усмерава изражавање националне духовне тежње и националне идеале...“; в. *The Church Times*, 26. October 1917 (нав. према Никола Жутић, САЦ 104).

²⁷⁶ Проширимо то на изворном енглеском језику: „King of Serbia graciously conferred the Order of St. Sava in various classes upon those who shared in the work. The first class was given to the Archbishop of Canterbury, and the Bishops of London and Oxford; the second class upon the Archbishop of York, the Revs. Dr. W. H. Frere, C. R., Canon W. H. Carnegie, H. J. Fynes-Clinton, and Dr. Hermitage Day. Among others who received the Order in different classes were the following members of the Association: (the third class) the Revs. Fr. Puller, S. S.J. E., **Leighton Pullan**, and R. G. D. Laffan; (the fourth class) the Revs. Canons Brightman and Lacey, **Dr. A. C. Headlam**, Fr. Bull, S. S.J. E., J. B. Seaton, E. Simpson, W. K. Lowther Clarke, and Athelstan Riley, Esq; (the fifth class) Canon J. H. B. Masterman, Provost Erskine Hill, and the Rev. C. P. Hankey“ (АЕОСр 26)

*

Дакле показали смо да русофобију (ону вулгарног свесно-несвесног типа) треба *искључити* као мотив који је могао подстаћи негативно-критичке опаске Оксфордске комисије о Јустиновој интерпретацији ставова Достојевског о хришћанству Европе и православљу Русије. — Ипак, и надаље, с тим у вези морају се истаћи три веома важне међуповезане ствари. Све три поенте младом Србину иду у прилог, али са *грубо* плана проматрања. Рецимо унапред: оне показују да критика Поповића од стране двојице Енглеза, ма колико оправдана, не може повлачити укидање и уклон дисертације у *целини*. Напротив. Рекосмо да „неопатристичко“ читање Достојевског (чему смо посветили студију *Јустин Ђелијски и Русија...* Нови Сад 2009) већ по себи завређује научни респект. Уједно, оно заштићује *шрајну* вредност дисертације – без обзира на дефиците у раду који нису Комисији промакли. Међутим, за жаљење је то што суфицити у раду јесу Комисији *промакли*: у смислу превида њене креативне оригиналности у дефинисаном виду.

Прва ствар: Студију Де Вогеа о руском роману и Јустин Поповић консултује у раду о Достојевском (ФРД 212 н. 6; 215 н. 15 и 17), како рекосмо раније. Знамо: у периоду 1916–1919 Поповић ту књигу Де Вогеа користи у преводу Херберта Сојера за издавачки дом Чепмена и Хола из 1913. године (Chapman and Hall, London). Нотирајмо: година 1916. долази само *шири* године по преводу на енглески дубокосежних увида Де Вогеа у дух руске културе и књижевности. То значи да читање и увођење те књиге у критичку јавност (врлином дисертационе намере оца Јустина), сâмо по себи, назначује одређену *савременост* његовог бављења Достојевским у то „преддостојевскијанско“ време у Енглеској.

Друга ствар: Поповић већ тада, у периоду од 1916. до 1922–24, и потом, настоји да покаже духовно-друштвену *актуалност* Достојевског. Он показује да је мисао Достојевског од есенцијалног значаја за анализу, критику и оријентацију „духовне ситуације доба“ (јасперсовски речено). Он је прилично убедљив приликом тумачења, на пример, учења Достојевског о духовним, психолошким и друштвеним последицама дијалектике обезбожења и обезчовечења то јест озверења људског бића. Стога приговор Комисије, иако није небитан, ни по тим питањима не може бити узет као да погађа *цео* рад. Додуше, остаје тачно да Поповић ту актуализацију не спроводи *до краја*. Односно, он њу не спроводи на све релевантне пунктове апликације. Стога постоји тај мањак методолошке доследности. Јер како је Комисија приметила, он испушта везу између упозоравајућих предвиђања Достојевског о обезличењу човека у материјалистичком колективизму, с једне стране, и *иада царистичкој самодржавља* као и пада *хришћанској иорейка* цркве-државе-друштва под ударима диктатуре терора комунизма *hic et nunc*, с друге стране. А зашто је баш то толико много интересовало Комисију – показаћемо у следећем одељку.

Трећа ствар: Поповић, не без успеха, показује *знајћну* недостатност интерпретација Достојевског које нуде *иагдашњи* западно-европски критичари. Позивајући се на својевремено незаобилазан а и данас коришћен²⁷⁷ рад *Зајдмана Достоевский в зајадной лиџераџуре* (Одесса 1911) – он негативно или уз резерву

²⁷⁷ У недавно одбрањеној докторској дисертацији о преводу *Браће Карамазових* на англофонском говорном подручју Татјана Васильченко указује управо ка Зајдману; в. Татьяна В. Васильченко, *Роман Ф. М. Достоевского 'Братья Карамазовы' в англоязычных переводах*, Томск 2008, 203 стр.

коментарише Хенчела (W. Henchel), Забела (E. Zabel), Зајчика (R. Saitschik = P. Зајчик), Хонсна (J. Honsey), Валижевског (K. Waliszewski)... Да Поповић у томе не грешти може се илустровати следећим. Наиме, у скуп западноевропских критичара који, како каже, „ниподоштавају“, „избегавају“, „не разумеју“ или „поричу“ религију Достојевског (руку на срце, у тај скуп по оцу Јустину улазе „готово сви“) – српски монах без устезања убраја и Енглеза Џон Мидлтон Марија (J. Middleton Murry 1889–1957) О тој интересантној личности он казује ово: „У својој *местимици** интересантној студији: F. M. Dosotoevsky, он долази до овако немогућег закључка: ‘Достојевскова љубав, чак и његово такозвано хришћанство, било је бунт’“ (ФРД 215 н. 17). Студија коју Поповић оцењује јесте раније поменуто дело: John Middleton Murry, F. M. Dostoevsky: A Critical Study, Martin Secker, London 1916. Као што знамо, Мари је *шага* у „предхришћанској“ фази. Током те фазе (након кратке фасцијације бергсонизмом, по чему је сличан нпр. нашем Владану Максимовићу) он ће, преко сопственог неоромантизма, разливеног кроз „мистички марксизам“, доћи под окриље *англиканској хришћанској* али, тек крајем 30их година 20. века²⁷⁸.

Што се Де Вогеа тиче, Поповића не тангира толико интенција наслова главе 4те Руског романа (како би се очекивало) коју Француз посвећује Достојевском. Наиме, он ту главу назива „*Религија њашње**“. А то сугерише да је код Фјодора Михайловича патња безмало *самоциљ* што јесте промашено, као и свако пренаглашавање момената (Већ би друга ствар била тврдња да суфицит патње у делима Достојевског јесте индикација евентуално симпроматичног дефицита поверења у визију и опит човека преображеног и прослављеног у благодати Исуса Христа Духом Светим: а *шаку* тврдњу ће касније изнети православни теолози попут Керна, Јована Шангајског, Зењковског или недавно Лурије). Међутим, Поповића пре дотичу *блајоумна* прозрења Де Вогеа о Фјодору Михайловичу него ли његова огољења болољубне патологије великог Руса. Тиме Поповић, *ипре* Чедвика [1975], уочава и прати поларизован однос Де Вогеа према руским векликанима и руским феноменима. У смислу вогеовског поступка „позитивне оцене *са* задршком“. Нпр. како даје Чедвик: оцена критичка – а конструктивна, лична – а објективна, продорна – а блага, прозаична – а опседајућа, или, како даје Јустин: оцена Де Вогеа је патњоимпутирајућа – а духопрозирајућа, то јест Француз Достојевског види као алго-

²⁷⁸ Џон Мидлтон Мари је један од најплоднијих писаца свога времена: новелиста, есејиста, критичар – утицајан, познат и често нападан аутор. Он је био пријатељ чувеног Д. Х. Лоренса (D. H. Lawrence) – с којим је покренуо часопис *The Signature* – и супруг модернистичке списатељице Кетерин Менсфилд (K. Mansfield), блиске Вирџинији Вулф (V. Woolf). У време кад отац Јустин брани своју дисертацију, 1919те, Мидлтон Мари води часопис *Adelphi* у којем, поред интереса за легат мисли Лоренса, он испољава подршку идејама и вредностима неортодоксног марксизма, пацифизма и повратка земљи – притом тај часопис у програмском смислу повезује, опазимо, идеје *романтизма* спојене са либерализмом и субјективистичким приступом, па представља у то време контрапункт часопису који води Т. С. Елиот (T. S. Eliot) *The Criterion*, који се (у ривалитету према *Adelphi* Марија) залаже за књижевност засновану на мерилима класицизма у споју са вредностима традиционализма које прожима религиозно гледиште. Марију ћемо се вратити касније. Необично је, свакако занимљиво, да и Мидлтон Мари, слично руским интелегентима (нпр. Струвеу, Берђајеву, Булгакову, Шестову), прелази пут од марксизма, преко етичког идеализма, до нове религијске свести. А још једна тачка заједништва са поменути Русима јесте огроман респект према личности Фјодора М. Достојевског. Теистички окрет Марија најбоље илуструју следећа дела: исти, *God: An Introduction to the Science of Metabiology*, J. Cape, London 1929 или: исти, *The Betrayal of Christ by the Churches*, Andrew Dakers Ltd., London 1940; исти, *Christocracy*, Andrew Dakers Ltd., London 1942.

фила а уједно као мученика у име образа светости. Вероватно услед потоњег Јустин оставља по страни поменути негативну – патоалгофилијску – сугестију коју Де Воге упућује делу Достојевског. На пример, он наводи следеће мисли Француза као исправна тумачења од помоћи читаоцу дела Достојевског: „А по речима Де Вогеа: ‘У свако друго време (сем кад је узбуђен) лице Достојевскога је изражавало сетну и благу кротост, каква се виђа на *иконама** старих словенских светитеља“ (ФРД 212); или ово од Де Вогеа: „Према специјалним и нарочитим ексцесима свога талента који нас највише дирају (Достојевски) може се с правом назвати: философ, апостол, безумник, утешитељ ожалашћених, или убица спокојних, Јеремија робије, или Шекспир азила – све ове називе он заслужује; узети сваки за себе – ни један није довољан“ (ФРД 215). Даље: Поповић не штеди ни руске критичаре по питању разумевања главних порука Достојевског. Тако одбацује **Мерешковског** (Д. Мережковский), **Шестова** (Л. Шестов), **Вересаева** (В. Версаев), **Астрова** (В. Астров)..., критичаре иначе веома сукобљене око Достојевског као рецимо у случају Шестова против Мерешковског²⁷⁹.

Четврта ствар: За разлику од свих вишепоменутих аутора, отац Јустин се руководи *христоцентричним* схватањем Достојевског. То христоцентрично схватање – заправо – представља *услов* освешћења *неопапистичкој* квалитета мисли Фјодора Михаиловича. То су исправно приметили пропонентни доласка Поповића на Богословски факултет: Димитријевић и Глумац када су, како смо раније навели (§27), истакли: „званична тамошња (руска БЛ) црква и богослови нису [...] довољно истицали и разрађивали Достојевског *као хришћанина и љавославца**. Зато г. Поповић *није имао нарочитих извора нијихи љрећходника** међу богословима за ову своју радњу, те му је подухват у толико смелији“ (Ј. л38). У такво схватање мисли и књижевности Достојевског Поповића иницирају *групи Руси*²⁸⁰. По том питању снажним махом морају се истаћи идејни катализатори Поповића – **Павле Флоренски** и **Антоније Храповицки**. (Из разлога њиховог значаја, то питање осветљавамо екскурсом који следи). Међутим, Флоренски у време писања *Сјуба и љврђаве исијине* (1914)²⁸¹ испољава озбиљан *дефициј христологије*²⁸² – услед асиметричног пренагласка на тријадологији и још више на пневматологији. Стога морамо додати да је идеју *боћочовештва* – тачније, христологију у кључу руских мислилаца (иначе, то је прва од четири главне „идеје“ Јустинове мисли уопште²⁸³)

²⁷⁹ Лев Шестов, „Власть идей: Д. Мережковский, ‘Л. Толстой и Достоевский’, т. 2“, Мир искусства (1903), објављено потом у исти, *Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления*, Общественная польза, СПб. 1905.

²⁸⁰ О формативним утицајима Флоренског односно Храповицког на Поповића писали смо у: Богдан Лубардић, *Јустин Ђелијски и Русија: љушеви рецејције руске философије и шеологије*, Нови Сад 2009, 211 стр. = скр. ЈРУ, и још подробније у: Богдан Лубардић, „Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића: историјат једне рецејције – прилог разумевању почетака ‘неопатристичке синтезе’ у српској теологији“, у Б. Шијаковић (уред.), *Српска шеологија у двадесетом веку – истраживачки љроблеми и резултати*, том 9, ПБФ БУ, Београд 2010, 65–165 = скр. ПФП.

²⁸¹ Павел Флоренский, *Сјолољ и љиљверђење исијине*, Москва 1914 = скр. СТИ.

²⁸² То је уочио и с правом критиковао Флоровски: Георгјј В. Флоровский, *Пути русскаго богословја*, УМСА-Press, Париж 1937 (21983), 494–495.

²⁸³ Тетраптих главних регулативних идеја хришћанске мисли Јустина Поповића, то идејно-вредносно небо српског аскете, богослова и философа из Ђелија, изгледа овако: (1) идеја **боћочовештва** = што кореспондира христологији и философији културе где идеја боћочовештва фигурира кроз свог

Поповић преузео од оца²⁸⁴ руске религијске философије – **Владимира Соловјева** (1853–1900). Али Соловјева – као и философију *словенофила en générale*²⁸⁵ – Поповићу препоручује управо поменута књига **Павла Флоренског** (са својих невероватних 1056 напомена, од којих су неке од најбитнијих посвећене мисли Соловјева). Како смо раније писали: „Флоренски је у делу *Сѣуб и шврѣаве истине* (СТИ 15 н. 4) емфатички указао на дело Соловјева *Предавања о Бојочовештву* = „Вл. С. Соловьевъ, – *Чтение о бојочовечествѣ* (1877–1881), Чтение V. *Собрание сочинений*, Т. III, Спб., стр. 64 – и то на истом месту где уводи учење Соловјева о *свејединствословљу*. С обзиром на потоње, можемо претпоставити да је отац Јустин философију богочовештва Соловјева уважио као значајан покушај ‘теохуманистичке’ синтезе философије укоренење у искуствима-сазнањима Цркве Христа Богочовека: философије којој ће он, касније, давати свој особен печат и надградњу, односно прочишћујућу разраду строжије везану са библијске и апостолско-светоотачке референтне увиде и искуства“ (ПФП 107–108)²⁸⁶. Из тих разлога морамо појаснити шта је онда Поповић још узео од *Флоренског* у вези са *Досјојевским* (ако идеју богочовештва није, осим посредно: референцама оца Павла према предавањима Соловјева). Према нашем мишљењу он је преузео (а) увид Флоренског у подвижничко *обожење* личности Духом Светим²⁸⁷ – као кључ антропологије Достојевског (кључ за афирмацију човека и кључ за критику инсуфицијентних антрополошко приступа: нпр. атеистичког), као и (б) увиде Флоренског у позадину *руског стиарчеств*а у романима Достојевског, која од оптинских стараца, рецимо Макарија (1788–1860) и Амвросијем (Гренкова 1812–1891) отвара видике према Пајсију Величковском (1722–1794) и даље према пустињама: од Свете Горе уназад ка Синају, и даље још... Од **Антонија Храповицког** отац Јустин је преузео – дословно – *азбуку* за срицање *духовно-теолошког* читања Достојевског. То показује књига Храповицког – *Слова-*

двојника *теохуманизам*, (2) идеја **саборности** = што кореспондира еклисиологији и философији друштва, (3) идеја **свејединства** = што кореспондира онтологији и космологији, (4) идеја **целовитог сазнања** = што кореспондира гносеологији и философији културе — а као свепрожимајуће јединство те четири главне идеје (онако како Платон у својој аретологији врлинама умности, храбрости и умерености додаје правду као њихово јединство) можемо додати (5) идеју **црквености** која на плану философије културе и културкритике код њега фигурира у виду програма *урквенења* свих и свега у простору и времену. Све четири односно свих пети идеје он добија као дарове из руских руку.

²⁸⁴ То је уобичајено мишљење и оно није погрешно. Међутим, пре Соловјева долазе његови инспиратори из Русије: Достојевски (1821–1881) и Николај Фјодоров (1828–1903). У том смислу он је њихов духовно-интелектуални „син“, што је ближе правди и талније.

²⁸⁵ Већ у другој напомени те књиге Флоренски најављује: „Читатељ, вероватно, неће пропустити да примети велику *сродност теоријских идеја словенофилства с идејама йонуђене књије**“ (СТИ 5 н. 2)

²⁸⁶ Наравно: Поповић касније самостално истражује и промишља Соловјева, посежући нпр. за В. С. Соловьев, *Собрание сочинений*, том III, Санкт-Петербург 1911–1913... како показује нпр. референца из ДЕС 460, 460 н. 25. Како смо на другом месту писали: „Црквеност за Јустина Поповића, као и за поменуте руске религијске мислиоце, остаје регулативан идеал свеколиког живота, отуда врхунски критеријум живота и хришћанске философије [...]. Отац Јустин то потврђује [...] цитирајући Соловјева. На пример, наводећи његова *Три говора у знак сећања на Досјојевског* (1881–1883) – који подсећају на *Говор на Пушкиновом гробу* Достојевског. Тако у студији оца Јустина *Досјојевски о Европи и словенству* читамо следеће речи Соловјева: „Ако желимо да једном речју изразимо социјални идеал Достојевскога, онда ће реч бити не – народ, него *Црква**“ (ЈРУ 66–67).

²⁸⁷ Тај трансфер се одиграо *пре* него што је Поповић учење о теосису = обожењу истражио у изворним парадигматским видовима код Макарија Египатског (1923) односно код Исака Сирина (1927). Јер он је и макаријанско и исаковско учење о обожењу потом упознао на подстицај *Сѣуба*... Флоренског, о чему смо подрбно писали на другом месту (ПФП 77–79, 82–94, 94–102).

рь къ твореніямъ Достоевскаго (Софија 1921)²⁸⁸. То штиво Поповић веома озбиљно консултује, додуше, у периоду по повратку из Енглеске у Сремске Карловце где, почетком 1920тих, сусреће митрополита Антонија као врховног архијереја такозваног Карловачког синода Руске цркве у заграничју. Он *обојци*, Флоренског и Храповицког, озбиљно уважава при изради студије о Достојевском 1922ге (= ФРД 106 н. 35, 112 н. 15, 123 н. 48, 163 н. 46). А мисао *Флоренској* он „упија“ од тренутка кад је *Сѣуб и ѡврђаву истиине* набавио – вероватно не у Русији 1916. године, одакле, исте године, одлази за Енглеску. Књигу је, сада нам се тако чини, могао добити из руке неког руског емигранта у Енглеској: зашто не из руке неког *анѡликанској* русофила? у Оксфорду у то време 1916–1919... – а није ли Волтер *Фрер* (!) могао Јустину дати ту књигу као оксфордском докторанду²⁸⁹, ако је тачно, а јесте, оно што смо већ казали: Фрер је боравио у Петрограду²⁹⁰ 1914. године где је одржао серију предавања: W. H. Frere (D. D.), *English Church Ways Described to Russian Friends in Four Lectures Delivered at St. Petersburg, in March, 1914*.

— Вратимо се Јустиновом тумачењу Достојевског и ближе нашој теми. Наставимо: али треба допустити да млади Поповић, у одређеној мери и на изванредан начин, и независно од Флоренског, Храповицког стасави до таквих увида – хриштолошко-теандролошких, пневматичко-теосичких, мистичко-теургијских. Све у свему он каже нешто што је *мојло* коснути, и требало је занимати и Фрера и Форбса. Он тврди да су Достојевског – „као камен спотицања“ – критичари...

²⁸⁸ Преосвященній Антоній (Митрополитъ Кіевскій и Галицкій), *Словарь къ твореніямъ Достоевскаго: не должно отчаяваться*, Россійско-болгарское книгоиздательство, Софија 1921, 184 стр. (= исто, Серия литературная: „Дух и Слово“, Русская историко-филологическая школа „Слово“, Москва 1998, 192 сс.). Јустиново схватање Достојевског снажно су обликовала поглавља бр. III, IV, V, IX, X, XI, XII, XIII.

²⁸⁹ Раније, у студији „Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића: историјат једне рецепције...“ (2010), писали смо да Поповић: „... *Сѣуб и ѡврђаву истиине* (Москва 1914) *набавља 1916–іе* године и одмах почиње са дубинским – „иљинским“ – читањем... То се могло наставити у Енглеској. Јер је отац Јустин казивао како је у Енглеској ту књигу набавио, што највероватније није тачно. У то време руске емиграције тамо још нема. А мало је изгледно да је књига током Првог светског рата стигла у Енглеску, притом поставши доступна Јустину, него ју је он уз са се тамо понео приликом одласка на наставак школовања у Кадестону односно Оксфорду“ (ПФП). А раније и од тога (2006/2009) писали смо овако: „Еп. Атанасије Јевтић нам је 29. XII 2006. г. написао следеће: ‘Отац Јустин нам је лично причао да је до те књиге дошао у Лондону’, затим А. Јевтић додаје: „... можда још у Русији?“. Ова друга, Јевтићева, претпоставка и нама се чини изгледнијом. Разлог: *Сѣуб и ѡврђаву истиине* штампана је у Москви 1914 (= Товарищество типографіи А. И. Мамонова, Леонтѣвскій перевал, д. № 5), а Јустин Поповић у Русију долази 1916. г. Не верујемо да је дистрибуција те књиге у иностранство [...] у време предреволуционарног врења и пометње, усред I Светског рата, могла бити уредна, хитра и неометана. Према ни ту могућност, нити прву претпоставку (Јустиново сећање) не треба искључити“ (ЈРУ 60 н. 51). — *Међуштим*, након допунских истраживања и после нових информација, сада (2011) сматрамо да је исказ оца Јустина највероватније *шачан*. Наиме, није тачно (како смо написали 2010) да руске емиграције 1916те у Енглеској „није било“: ње *још*во *да* није било, то јест Руста емиграната је било *мало*. Затим, ако је дисертацију почео припремати већ 1916те, онда је отац Јустин *Сѣуб и ѡврђаву истиине* могао добити или (а) од новопридошлих Руса током и после 1917те (или 1916те) или (б) ту књигу је могао добити од неког из броја *анѡликанских* библиофила и русофила – поновимо: зашто не од *Фрера!* који је у Русији боравио 1914те године: не најмање ради упознавања руског православања. С друге стране, и даље у начелу остаје *моуће* да је отац Јустин књигу набавио у *Русији* и са собом понео у Енглеску, али та варијанта је из наведених разлога готово сасвим избледела.

²⁹⁰ Књига Флоренског је готово сигурно нашла пут, и то убрзо, из Москве и Петроград: није важно којим путем или начином. Узгред, и данас је тај позлаћен град на Неви, као и тада, право средиште руске елитне културе: ако московљани дозволе да то кажемо.

„... мерили мером човечјом, а не свечовечјом, [...] мерили разумском мером свог јадног, немоћног и бескрајно малог евклидовског ума, који су мерили њега – собом, својим разумом људским, мерили њега који је био ‘оличена противречност здравом разуму људском’²⁹¹ [...]. Таквом се мером донекле може мерити Достојевскова ђаводисеја, но никада његова теодисеја²⁹². Јер је центар, алфа и омега његове теодисеје Лик *Бојочовека** Христа, до чијег познања човек може доћи *једино и само* непосредним личним упражњавањем надразумних подвига вере, молитве, смирености, љубави, жалостивости. — То је узрок што готово сви западно-европски критичари ниподаштавају или избегавају, или не разумеју или поричу Достојевскову религију. То је узрок што чак и неки руски критичари нису разумели Достојевског“ (ФРД 215).

„Готово сви*“... каже Поповић. Да ли су или нису Фрер и Форбс у том броју себе препознали (па узнегодовали)? Да ли је или није огњени младић њих у тај број уврстио после дебакла дисертације? Како год да било, вероватно јесте тачно да су они више гледали шта Поповићев Фјодор Михаилович говори против протестантско-католичког света Запада (дакле против њих). Из тог разлога они су мање, и под оптерећењем, гледали у оно што Достојевски Поповића говори за *Христиа, духовну борбу са злом и за свейосиј*. Ни Фрер ни Форбс, и то се сад мора *иризнајти*, нису успели да приме сав замах христоцентричке афирмације Достојевског у дистергацији Поповића, и то неопатристички интониране. Тако је макар судећи по факту да тај *квалиџет* једном речју поменули нису. А требало је. То се не може подразумевати. Још мање се то може назначити указивањем на нечију „идентификацију“ са Достојевским (јер потоња је негативно означена). Горка иронија целе ствари проиходи из чињенице да су се обе стране поштовале, ако не и више од тога... А додатну иронију видимо у *моућносци* да је млади Поповић *иу* – из ума и душе Фрера – примио семе идеје о писању *Жиџија Свейих*. Макар у том смислу да њему није било тешко да уочи значај транспортације и трансплантације тих предузећа (у идејном смислу) из оксфордског у српско-православни контекст (Такође смо упутили у чињеницу да су у то време, 1921. године, Сирил Хенки и Војислав Јањић приредили *енглеско* издање *Жиџија српских свейиџеља*). Поврх тога, поновимо и то, Фрер је био *ирви* англиканац који је направио зборник чтенија за дане посвећене *свейиџељима*. Ти прилози требало је да прате литургијски годишњи календар с обзиром на личности светих које „падају“ на црна слова (*Black Letter Saints' Days* 1928). А казали смо и то да је Фрер био стамени представник оксфордског не-

²⁹¹ Поповић ту тачну и добокоувидну фразу преузима од литванског филозофа Роберта Зајчика, пиришког а касније келнског професора, и то из дела: R. Saitschik, *Die Weltanschauung Dostojewski's und Tolstoi's*, Leipzig 1893 = ‘personifizierter Widerspruch gegen den gesund Menschenverstand’. Заиста, „здравље“ разума потребно је „лечити“ у име духовног ума – разумности ради.

²⁹² Термин *џеодисеја* (ФРД 93 и даље), као начин програмског рада апологетски интониране философије, Поповићу не долази из његових лектира из рецимо Лајбница, или рецимо из Волтерових поруга Лајбницу, нити из других тизвора, већ из поднасловa књиге Флоренског: *Штолиџ и ишвержгеніе истины. Оиџиј православној џеодицеји*. Међутим, термин *ђаводисеја* (ФРД 19) Поповић је креативно извео „сам“: метонимијском асоцијацијом и градивним паралелизмом. Касније (у ДЕС 1940 239, 339) он задржава та имена за први и други део својих студија (ФРД, ДЕС) али их преиначује у *џеодицеја* односно *ђаводисеја* (највероватније зато што се грчко ‘dike’ = ‘о-правда-ти’ *ђуби* у оном (ђаво, тео)*дисеја* које, уосталом, подсећа на Одисеја и одисеју – премда пут изласка из ђаводисеје у теодицеју јесте права „одисеја“ Адама).

опатристичког покрета што следује *Кеблу* и *Њуману* (који приређују *Жиџија светиш* и *преводе светиш оцаца* 1830тих односно 184тих) Уосталом, отац Волтер је и недавно (не само у *Time Magazine* 1930те) описан као „прототип узбудљиве светости“ (prototype of Exciting Holines²⁹³). А отац Јустин је за таквог – за светитеља – Црквом потврђен и проглашен *званично*, такође недавно. Наравно, идеја за састављање и приређивање *Жиџија*... оцу Јустину није дошла само из тог круга утицаја, па ипак...

Међуџим, ради потпуног разумевања поступака и ставова Фрера и Форбса, нарочито првог, мора се констатовати *и ово*: (а) интензиван полемички тон дисертације писане у апологетско-протретицичком стилу (који је тамо повремено пренаглашен, од стране 22годишњег младића) — у спречи са (б) могућим *сйрахом* чланова Комисије *ог* револуционарне радикализације Уједињеног Краљевства, *ог* последичних династичких поремећаја и *ог* непредвидивог кључања ширих британских друштвених маса *modo Russo* (а ти аспекти у дисертацији *нису* постављени нити расправљени као могућност или немогућност за Британију или било коју другу државу-друштво конкретно гледано) – учинили су своје. Ово последње (под б) јесте *нов* моменат који управо уводимо.

6. Царска веза: између Романових и Виндзора – о учинку једног непаженог фактора. Зато треба да испитамо те „могуће *сйрахове* чланова Комисије (*ог* револуционарне радикализације Уједињеног Краљевства, *ог* последичних династичких поремећаја и *ог* непредвидивог кључања ширих друштвених маса *modo Russo*...)“. Тај фактор није искључен. Штавише, држимо да је он морао играти одређену улогу у широком плановима који стоје иза образложења негативне оцене дисертације Поповића. Ако се покаже да то јесте случај, а покушаћемо да то назначимо, онда надаље морамо диференцирати између (а) вулгарне русофобије (коју смо сасвим искључили) и (б) *озбиљне бојазни* од последица комунистичке револуције у Русији то јест Совјетском Савезу. Потоње уопште не мора бити израз русофобије. Пре је реч о интензивном интересовању за ефекте пада руске хришћанске државе-друштва и слома династичког устројства те државе-друштва – уколико се могу негативно рефлектовати на енглеску државу-друштво.

Наиме: у време одбране дисертације руши се руско самодржавље а Руска црква већ долази под знак колосалног неонеронског мариријума. Оксфорд, тачније оксфордски Теолошки факултет, јесте средина утемељена на начелима англиканског протестантизма, а врховник Англиканске цркве Енглеске јесте британски Краљ. У то време то је **Цорџ V** (George Frederick Ernest Albert [краљевао 1910–1935]). У раније уведеном чланку о англикански верујућим политичарима Британије о њему – „краљу Ђорђу“ – Николај Велимировић с респектом пише. „По свршетку рата и ослобођењу један Србин се спремао, да се из Енглеске врати у оцабину. Но изненадно добије позив за Букингамску палату, где га је краљ желео примити у назначено време. Разговор са краљем водио се искључиво о вери и цркви“ (АПВ2 405). Тада је он, енглески суверен, исповедио епископу *Николају*: „Ја сам могао преживети све те ужасе (Светског рата БЛ) само благодаревши *вери*

²⁹³ Тако стоји у препоруци за раније поменути књигу: Benjamin-Gordon Taylor, Nicholas Stebbing (уред.), *Walter Frere: Scholar, Monk, Bishop*, Canterbury Press, Norwich 2011.

и молићиви“ (исто). Затим, сад знамо, Волтер Фрер као оксфордски теолог, путовао је у Русију како би предавао о англиканизму. А по повратку у Енглеску он је предавао о Русији и православљу. То ће резултирати публиковањем књиге о историји, теологији и духовности Руске цркве²⁹⁴. Схватато: њега је морало максимално интересовати, и још више бринути шта ће бити са руским православљем и, не мање, шта ће бити са британским хришћанством и британском круном – у контексту свевропског урушавања династија и страдања хришћана под налетима анти-теистичке револуције Совјета. Тако треба контекстуализовати квалификацију Комисије Фрер-Форбс. Наиме њихов став да...

Ми, испитивачи које је поставио Одбор факултета *Теологије*, пажљиво смо размотрили дисертацију Г. Јустина Поповића, о *Релији Достојевској* јавно смо га испитили у вези са темом његове дисертације [...]. *И нашли смо да [...] њој скоро сасвим недостаје* [almost totally lacking] *било каква озбиљна кришика* [criticism], *и не успева да понуди било какво уважавање* [fails to offer any appreciation of] *вишњалне везе између гледаних Достојевској и њејових пророшјава са негавним догађајима из историје Русије и Православља.*

Како бисмо то појаснили ваља додати две битне ствари.

Прво: рекосмо, Фрер је хришћански социјалиста, као и Достојевски (у специфичном смислу који смо одредили указивањем на *Дневник њисца*: „Социјализам руског народа не налазимо у комунизму, нити у механичким формама: он верује да се спасење у крајњем смислу налази у *свесветском уједињењу у име Христово*“²⁹⁵). Међутим, у дисертацији (колико се може о њој порценити преко дела ФРД) Поповић не разматра разликовање атеистичког и хришћанског социјализма, већ пре разлику атеистичког социјализма и православља. У то време (1916–1919) Фрер је могао бити у *неугодном* положају као хришћански *социјалиста*. Стога је разумљиво да је Фрер очекивао од Поповића да каже више, и конкретније, на тему *шој* горућег питања за британске хришћанске интелектуалце леве оријентације (а Достојевски није мало о томе казивао, наиме о руском социјализму на начин православно-социјалне саборности у Христу). Шта је Фрер мислио и осећао о *шом њишању* можемо донекле докучити преко **Николаја Велимировића**. У поменутом тексту „Англосаксонски политичари и вера“, објављеном четири године касније, у часопису који тада уређује Иринеј Ђорђевић уз присну сарадњу *Јустина* Поповића, 1923. године, владика Николај је забележио понашања британских левичара-социјалиста према вери. На пример: он је био импресиониран чињеницом да се у дому социјалистичког лидера **Џејмса МекДоналда** (James R. MacDonald 1886–1937²⁹⁶) – који ме „једнпут својој кући позвао на ручак“ (АПВ2

²⁹⁴ Поновимо и саберимо главно из те тематике: W. H. Frere (D. D.), *English Church Ways Described to Russian Friends in Four Lectures Delivered at St. Petersburg, in March, 1914*, The Young Churchman Co., Milwaukee 1914; W. H. Frere, *Some Links in the Chain of Russian Church History*, Faith Press, London 1918; Walter Frere, „Preface“ у: *The Church of God: An Anglo-Russian Symposium*, S. P. C. K., London 1934.

²⁹⁵ Kenneth A. Lantz, *The Dostoevsky Encyclopedia*, 404 (библиографско упућивање: тамо 27:19)

²⁹⁶ Индикативно је да је МекДоналд као деветнаестогодишњак вршио послушање помоћника свештеника у Бристолу. Он ће касније, 1924. г. постати први *лабуристички* премијер Велике Британије. Велимировић на њега упућује као на „главног вођу лабуристичке партије у Великој Британији“. Затим Велимировић казује да су вести о „људождерском“ карактеру болшевичког комунизма, нпр.

401) – пре обеда читала молитва: пре почетка то чини млађа а по завршетку обеда старија ћерка (континентални социјалисти, Французи, Немци, Италијани и други, мало су читали о хришћанској вери и мало су путовали, објашњавао је презвигтеријанац МекДоналд Велимировићу); на позив „свештеника **R...**“ епископ Николај (тада јеромонах) лично се уверио да вођа енглеских социјалиста-„бољшевика“ **Џорџ Лансбери** (George Lansbury 1859–1940), „тај најекстремнији од екстремних социјалиста у Енглеској“ (АПВ2 402) чак прислужује у храму – а нашем Србину (који је констатовао „вас Енглеze је тешко разумети [...]. Француски и немачки и италијански и словенски комунисти сматрају *атеизам* првим чланом своје социјалне теорије“) исти Лансбери, тотор у храму епископалаца, узвратио је: „Колико је мени познато, на атеизму се никад ништа није саградило...“ (АПВ2 402). Затим Велимировић наводи исказ некадашњег „друга Маркса и Енгелса“ – „умереног социјалисте Хајдмана“ (Велимировић, или ХЖ1923, каже „Хајдман“ а треба **Хајндман** = Henry Mayers Hyndman 1842–1921: оснивач Социјалдемократске федерације и Националне социјалистичке партије Енглеске). Тачније, српски владика преноси његову реч против бољшевика. Хајндман је „... у своме листу [*Правда* = *Justice* БЛ] врло симпатично писао о Србији и њеној трагичној борби против империализма аустромађарског. Одлазили смо му често [...]. Поред мене у његов дом су одлазили **Тановић**, др. **Јањић**, **Душан Поповић** и неки чланови Југословенског Одбора, као **Мештровић** и **Супило**“ (тамо). Следећи исказ Хајндмана, готово смо сигурни, савршено описује један од главних разлога из којих Волтер Фрер од Поповића тражи „... уважавање *вишњалне**²⁹⁷ везе између гледишта Достојевског и његових пророштава са недавним догађајима из историје Русије и Православља“. Како даље преноси учитељ и покровитељ Поповића – умеренији духом Велимировић, Хајндман је за совјете-бољшевице казао:

„Када је букнула руска револуција и када су почеле стизати вести о безумној деструктивности руских комуниста и страшном гоњењу хришћанске цркве, Хајндман је беснео гњевом против својих руских колега [...] — ‘То су људождери, а не социјалисти! [...]’. *Они ће сахранити социјализам за навек*!* [...]’. Они су највећи непријатељи радника и социјализма. [...]’. Ја сам уверен, да ће *Црква њих њобедити*. Они немају ни најелементарнијег појма о *вредности* и *смислу религије*, о *духовним* и *моралним ценостима*²⁹⁸ људи. Зар се тако ради? Је ли то царство слободе и правде, које смо ми социјалисти толико у ремена обећавали свету?“ (АПВ2 403).

Млади монах Јустин је сматрао исто. Али, за разлику од Фрера (и Дostoјевског), он је пропустио да укаже како то уништење идеала социјализма није и не мора бити случај у *хришћанском* социјализму. Код Поповића недостаје разматрање тог трећег, посредујућег члана, па је код њега – ако смемо генерализова-

малтретирање Хајндманових пријатеља – Плеханова и грофа Кропоткина, убрзали смрт енглеског социјалисте, који „није дуго по том живео“ (АПВ2 403). Из тога закључујемо да су се ти сусрети нису могли десити касније од 1921. године. Они су се највероватније одиграли 1919. године.

²⁹⁷ Иначе у енглеском језику рач „vital“ може да означава и оно „суштинско“, као што је овде случај.

²⁹⁸ Забележимо како епископ Николај преводечи речи Хајндмана користи руску реч „цености“ да би дао превод енглеске речи „values“.

ти – ствар овако постављена: или Црква или социјализам. То је Фреру могло јако засметати. Иако припадник англокатолички оријентисане Високе цркве Енглеске, својим „социјалистичким“ курсом он је представљао *сѿону* ка евангелистички оријентисаној Ниској цркви Енглеске, више блиској радничком и неконформистичком крилу верујућих Британије (при чему High Church и Low Church јесу два правца истог религиозног организма). Непотписани писац текста „Земља стотину религија: Цркве и секте у Енглеској“, објављеног у *Гласнику Српске ѱравославне ѱаѱријариѱије* из 1936. године, појашњава тај радничко-социјални ангажман англиканаца: „Декан катедрале Св. Павла Dr. Matthews недавно је број *ѱравих* хришћана у Енглеској проценио да не износи више од 20% становништва. Било би *зло за Енѱлеску цркву**, кад би преосталих 80% били отпадници од хришћанства. Али то није тако у земљи као што је Енглеска, у којој *баѱ радничке масе не ѱодлежу безбожничкој ѱроѱаѱанди**, него на против у некој форми, обично у форми неконформиста, стоје на становишту и земљишту хришћанства. Тако и стари вођа Labour Party-је Lansbury је више хришћански него политички оријентисан“²⁹⁹. Како такође видимо, тај писац потврђује опис Лансберија који је дао 1923. године Николај Велимировић. А видимо и то да су енглеске радничке масе, као такве, аргумент у прилог смислене имплементације хришћанског социјализма, као да су оне могле бити репер за тестирање теза и прогноза *Досѱѱојевској*: како у позитивном смислу (= могућа је интеграција радничког покрета у хришћанство: са повољним исходом по цело друштво) тако и у негативном смислу (= та интеграција није привилегија искључиво руског хришћанства, где, уосталом тога тада *нема* осим симболички [у то време време лете крваве главе и руских комуниста, камоли других]).

Друго: британска кућа **Виндзора** не само да је одбила да пружи уточиште својим *рођацима* Романовима, што се тумачило као тешко сагрешење, већ су они *ѱроменили своје име*³⁰⁰. Они су то урадили, држимо, како би се дистанцирали – како од (а) презимена *немачкој* порекла, тако и од (а) истог презимена које су делили са династијом *Романових*. Претпостављамо да су и једно и друго они учинили из разлога страха од непредвидивих догађаја. Те догађаје могло је катализovati – потенцијално опасно – присуство руске царске породице Романових на енглеском тлу, и међу енглеским народом – притом у доба Првог Светског рата изазваног аустро-германима и у доба Октобарске револуције која је оборила једну рођачку царску породицу – Романове. Све то одређивало је дух општебританског јавног мњења у време писања дисертације. То лепо и јасно објашњава рецимо Џоана Џексон (J. Jackson). Додуше, она не улази дубље у све слојеве и аспекте интереса, спорова и полемика око тих догађаја. Наведимо њен исказ у целисти:

„Право име садашње краљевске породице треба да гласи **Saxe-Coburg-Gotha**. Оно је

²⁹⁹ н. н., „Земља стотину религија: Цркве и секте у Енглеској“, *Гласник Српске ѱравославне ѱаѱријариѱије*, 24–25 (1936) 584.

³⁰⁰ Gratitudo: часни каноник **Цонатан Гудол** нам је указао на тај моменат као на оријентациони репер за покушај тумачења става оксфордске Комисије према Јустину Поповићу, односно према његовој дисертацији.

наслеђено од принца Алберта кад се оженио *краљицом Викторијом*³⁰¹. Али, из разлога монументалних догађаја који су се одиграли почетком 20. века, сматрало се да је разборито (*prudent*) *променићи име** у нешто више енглеско. А шта је више енглеско од Виндзора (*Windsor*). Године 1917. Први светски рат је буктао већ три године па је антинемачко осећање у Уједињеном Краљевству досегло висину тона грознице. Параноја везана за непријатеља изнутра водила је до сумње у свакога ко има иоле немачки звучеће име. [...] Дошло је до нереди у Лондону, Ливерпулу, Манчестеру, Њукаслу. Пекаре (у власништву Немаца БЛ) су паљене тако да је дошло до несташице хлеба у Источном Крају (Лондона БЛ). Новине *The Times* су подржале позив да се сви Немци регрутационог узраста изолују а остали протерају. Таква ситуација оставила је *Saxe-Coburg-Gotha-e* у гуравом положају. Краљевска породица водила је порекло директно од принца Алберта. Обојица: и немачки цар Вилхелм II (*Wilhelm II*) и енглески краљ Џорџ V били су *унуци краљице Викторије* (која је са своје стране била припадник немачке лозе Хановера [a Hanoverian]). Не можете бити више Немци од тога! Краљ није био рад да промени име, али су га политичари притискали да то учини. Један догађај у Русији 1917. коначно га је определио да тако учинити јесте разумна ствар. Један други његов *нећак*³⁰², цар Николај, присиљен је да абдицира након устанка народа који ће довести до руске револуције и пада династије Романових. Краљ Џорџ је увидео да мора озбиљно да схвати анимозитет својих поданика, па је прихватио сугестију саветника да промени име фамилије. Тако је почела историја Виндзорових. Када су бољшевици побили све Романове у Русији 1918. године, краљ Џорџ V је дошао под критику због тога што није помогао свом нећаку и његовој породици. Могуће је да је био *ојечен** тиме (*stung*), па да је из тих разлога више година касније послао брод Калипсо да спаси чланове грчке краљевске породице, укључујући бебу принца Филипа...³⁰³.

Ево готово идентичне оцене општег стања у Британији из пера српског сведока тих збивања. Ко је тај сведок? — Николај Велимировић. У чланку у којем износи сећања на узбудљиве и трауматичне дане Великог рата, на енглеске дане и ноћи, „свенародни“ Владика казује о народу британском, ово: „... ја ћу се обазрети и на *друћу сџрану**, на име на раднички сталеж. Прилике су тако донеле, да сам ја често био принуђен, да се појављујем пред енглеским радницима као и да дођем у тешње познанство са главним вођама радничких покрета. Енглески радници нису од мене очекивали политику него религију [...]. *Не треба никако заборавићи, да је то било у време рајта, када је раднички социјалистички покрет, нарочито после руске револуције, био не мања ојасност за енглеску државу од немачке војске* (sic! БЛ). *Цело радничтво је врло, и буквало од жеље за једном радикалном променом*

³⁰¹ С обзиром на наше истраживање прилика у којима живе и опште Фрер, Форбс и Поповић овде морамо додати помоћ: краљица Викторија је имала деветоро деце. Једно од њих је Алиса [Alice]. Она се удала за Луја IV војводу од Хесе-Дармштата [Louis IV Grand Duke of Hesse-Darmstadt]. Њих двоје имали су седморо деце. Једно од те деце била је *Александра – сџирџа руској цара Николаја II Романова*. Краљица Елизабета II је чукун-чукун-унука краљице Викторије, а ова је бака Александреве унукате Романов. У том смислу родбинска веза Виндзора и Романових је веома присна, макар крвногенетски гледано.

³⁰² Подсетимо и на ово: немачки кајзер, Вилхелм II, био је *први нећак* и британском краљу Џорџу V и руском цару Николају II.

³⁰³ Joanna Jackson, *A Year in the Life of Windsor and Eton*, Frances Lincoln Ltd, 2011, 104.

*йолитичко-економскої сисѣма у Енїлеској**“ (АПВ 399–400). То „не треба никако заборавити...“ ни приликом *разумевања* (ερμηνεία, Verstehen) „дебакла“ дисертационе намере Поповића, односно при разумевању става оксфордских испитивача.

7. Други сумарни закључак. После Првог сумарног закључка (3, 3.1., 3.2., 3.3., којим смо подвезали Део I и Део II студије) сад је време за Други сумарни закључак (7., којим увезујемо импликације Дела III). На основу свега што је проистекло, избегавајући сувишна понављања, утврђујемо следеће.

Прво: на основу вишеструко манифестне русофилије и србофилије, под знаком тада свеprisутног *православољубља*, искључили смо евентуалан рад свесно-невесне импулсације вулгарне русофобије, кад су чланови Оксфордске комисије посреди, а укључили суптилнији вид резерви и брига у односу на „руске ствари“.

Друго: на основу контекстуалног читања ставова испитивача, укључили смо фактор *радикализације* прилика енглеског едвардијанског друштва. Пре свега у смислу (а) врења радничких покрета духом одређене инфичираности руском револуцијом, и у смислу (б) отвора које је Први светски рат направио кроз пукотине status quo режима монархија, Цркава, држава пре 1914. године. Отуд смо освестили значајан план мотива-интереса које су чланови Комисије, као припадници Цркве под великим изазовом, легитимно, држали у резерви приликом прегледа дисертације Поповића. Иако Достојевски оставља место за руски *социјализам* (као могућ „политиколошки“ приступ који може не само амортизовати незадовољство радничких и сељачких маса већ и послужити као начин превладавања политичко-економских проблема времена), Поповић та могућност унеколико подрезује – у смислу факта да о томе нема довољно разматрања у дисертацији, камоли разматрања изгледа хришћанског социјализма à propos „ствари британских“. Зар теза није посвећена *релијији* а не „политикологији“ Достојевског, неко ће природно упитати? Одговор је да, али уз допуну да религија код Достојевског *није* развезана од политичко-социјалног питања: напротив, а сâм Поповић обилно користи *Дневнике иисца* који су нека врста политиколошких коментара, прогноза и визија о будућем поретку човечанства.

Треће: на основу првог и другог могуће је не само одбранити већ и утврдити Први сумарни закључак – наима, да га сажмемо у реч, закључак о томе да је негативан став Комисије израз *комбинованој* рада научно-критичког и конфесионалног мотива-интереса умова испитивача. Тако: (а) научно-критички мотив тражи кохерентност исказа дисертације у *смислу методолошкој* повезивања прогноза Достојевског са збивањима о којима је дао прогнозе, а комисија се надала како би то могло показати (б) да конфесионално гледано хришћанска религија англосаксонског света (нпр. проактиван ангажман англиканских свештеника према радништву, о којем лаудативно говори Николај Велимировић) има одговор на горућа питања у име Христа. Стога теза о томе да они, англиканци, нису Црква и да су заточници „човекоманијског“ духа Запада, као да је окончала разговор пре његовог почетка.

— Сад ваља размотирити ово: епископ Николај је одржао беседу у Шкотској у време револуционарно-анархичког и синдикално-радничког превирања незадовљних сталежа Уједињеног Краљевства. У тој беседи интерпретативни приступ као и тезе које су Фрер и Форбс очекивали *од Јустина Појовића* – изнад свега афирмативну апликацију идеја руско-православног социјализма на енглески кон-

текст – *излаже зајраво Велимировић* алудирајући на своје обраћање највероватније из 1919. Погледајмо како сведочи и ретроспективно анализира Велимировић: „... изгледало је, да ови ни о чем другом (осим о радикалним социјалним идејама БЛ) не знају мислити ни говорити [...]. У ствари, није тако било. Енглески радници су баш у то време масама пунили недељом цркве, а осталих дана у вече сале за религиозна предавања и црквене концерте. Наравно да је то у многоме зависило и од парохијског свештенства и од њихове искрене ревности, да радницима помогну разумети и заволети цркву. Сећам се свог ступања пред раднике социјалисте. То је било у Шкотској, у граду Данди. Признајем, да сам осећао неку nelaгодност, неки потајни *сѝрах**. [...]. Мисило сам: можда је то жеља њиховог председника, који је изузетно побожан човек; можда већина њих не желе, да виде нити да чују свештеника... [...]. Кад је председник отворио збор, позвао је присутне да отпевају једну верску химну. И цела је сала брујала од многих и силних мушких гласова. Песма је почињала: ‘ја сам видео Господа у слави, ангелске војске блистале су око њега’. — Говорите им само о Христу! шану ми председник на ухо. И ја сам га послушао.... конструисао беседу са следећим главним мислима:

- *Радници немају веће ѝријатеља од Оноја, који је и сѝм био радник**. Величанствени цар над царевима постао је по својој вољи прости радник, и тако је за на век [...] освештао честит и скроман рад, којим људи себи зарађују насушни хлеб.
- Само позивајући се на Христа, држећи се Христа, љубећи Христа, радништво постаје једна велика морална сила света. Ако раднички покрет није *на ѝрвом месѝу морални ѝокреѝ**, па *ѝек онда ѝолиѝички и економски**, онда раднички покрет губи моралну основу и претвара се у покрет једних отмичара против других отмичара.
- Ако су племство и буржоазија присвојили Христа и злоупотребили Га, *ѝо није разлој за раднике, да се одрекну Христѝа**, него на против, да га они присвоје у још већој мери, да *ѝа сѝасу од злоуѝоѝребе, и да ѝа ѝоѝѝребе као камен ѝемељац боље констѝрукѝије људској живоѝиѝа**.
- Ако се радници не боре за Христа него само за власт и богатство, онда ће они добити власт и богатство, но неће имати Христа. А *власѝ и боѝѝѝѝво, без Христѝа, јесу као два јака јела без соли**, од којих се организам брзо растроји и поквари. Борите се стога за Христа [...] и остало двоје даће вам се у потребној мери“ (АПВ2 400–401).

Није тачно да отац Јустин те тезе није познавао. Стога не би било тачно да их је из тог разлога изоставио из дисертације. Јер он њих јесте познавао, све од реда, а неке је чак увео у делима ФРД и ДЕС. Међутим, оно што јесте *изосѝало* је позитивна валоризација *сѝме чињенице* да су такви догађаји били *сѝварносѝ* у *Енѝлеској цркви и енѝлеском друшѝѝву*. Управо о томе сведочи други Србин који је у њима учествовао. Ево како: „По свршетку мога говора“ – исповеда владика *Николај*“ – „један прости радник затражи реч и рече: ‘Ја сам прост човек и моје убеђење је просто. Одобравајући оно што је наш гост данас казао, ја бих, чини ми се, могао исказати сав његов говор у две реченице: прво, све што добијемо у овоме свету без Христа, биће нам непотребно и штрудљиво; и друго, без Христа, као свога [...] *вође**, раднички покрет губи своје благородство и постаје један насилни чопор дивљих зверова (нотирајмо *исѝе* речи које Де Воге користи да опише руске нихилисте БЛ). За то: *са Христѝом, кроз Христѝа, ка Христѝу**“.

То нису речи „руског социјалисте“ – „руског православца“, чију појаву је прижељкивао и најављивао Достојевски, него речи радника – социјалисте *англиканске* вероисповести. Дисертација Поповића напросто игнорише постојање такве стварности: како општим неословенофилским ставом, тако и непомињањем *иџих* процеса хришћанско-радничког посредовања у кључу хришћанског социјализма – у којем у *џио* време учествују не само представници Високе цркве Енглеске (High Church) него и Ниске цркве (Low Church) Енглеске: како трактаријанци тако и евангелисти, али, такође и припадници тзв слободне цркве, неконформисти – методисти, затим презвитеријанци, епископалци, баптисти, конгрегационалисти... и други.

Све у свему: увиди Првог и Другог сумарног закључка сугеришу преиспитивање *романџичкој конџирукџиџа* – у вишедеценијском оптицају код нас – о наводно хладној а рачунатој неправди коју су Поповићу, као бранитељу Православља, у Оксфорду нанели иноверни „западњаџиџа“: како се сматра, флагрантним уђуткивањем гласа теза беспрекорног „доктората“.

*

Истини за вољу, овде треба додати нијансирање, ради умеривања критичких сугестија. То нијансирање може показати да ставови Поповића, ма колико брутални, нису израз незалечиве омраге на Запад. Оно може показати да су ти ставови, пре, израз заоштрено идеализованих очекивања од Запада, и то у прилог наде на интеграцију хришћанских вредности православља од стране неправославних хришћана Запада – притом, и то да ставови Поповића нису лишени утицаја неословенофилског мита о „сумраку Европе“³⁰⁴ којој треба „помоћ“. Како смо на другом месту писали: „Преко студије **Зењковској**“³⁰⁵ (1881–1962), настале у време кад је он доцент на Богословском факултету у Београду (1921–1923), отац Јустин успева да упозна разлоге за критику европског Запада која не би аутоматски повлачила одбацивање идеје ‘друге’ новохришћанске Европе. Разлучивање критике римокатолицизма, протестантизма и аутархије хуманистичког атеизма (за које отац Јустин, следећи Достојевског, мисли да су у иманентној дијалектичкој вези³⁰⁶) од деструкције идеје интегралне Европе (Европе кадре да интегрише и допринос православља, односно *соџсџивеној* Истока) – а противно Јустину импутираној ‘еврофобији’ – показује, рецимо, следећи његов исказ из размишљања о књизи Зењковског:

„Европа је обоготворила човека – у томе је центар њене садашње и будуће несреће и трагедије. Руски мислиоци воле то подвижништво у име човека, но и жале јер знају

³⁰⁴ О утицају те квазимитолошке структуре на теорематско деловање и говор руске интелигенције током 20тих година прошлог века са ретроспективном зрелошћу пише: Г. А. Тиме, „Два лика ‘русской идеи’: Достоевский и Л. Толстой в ‘Закате Европы’ О. Шпенглера“, у *Достоевский. Материалы и исследования*, т. 16, СПб. 2001, 288-302; исти, „Миф о ‘закате Европы’ в мировоззренческой самоидентификации России нач. 1920-х гг.“, *Вопросы философии*, 6 (2002) 149-162. Системски вид тој рефлексiji, у контексту компаративне анализе култур-трансфера и распакивања утицаја квазимитемских идеја на дискурс немачке и руске философије, исти аутор даје у: *Россия и Германия: философский дискурс в русской литературе XIX-XX веков*, Нестор-История, СПб. 2011.

³⁰⁵ Василије Зењковски, *Руски мислиоци и Европа*, Нова Европа, Загреб ¹1922 (друго проширено издање УМСА-Press, Париз ²1955). То дело настало је на подстицај **Исидоре Секулић** (1877–1958) српске књижевнице православне провенијенције која је написала предговор „Маран атха!“.

³⁰⁶ Упор. Јустин Поповић, „Тајна атеистичке философије и анархистичке етике“, у ДЕС 113–137; исти, „Тајна европског човека и словенског Свечовека“, у ДЕС 339–351.

чему оно води [...] они *жалошћу љубе Европу**, и *љубављу је кришћују**. Отуда се критика Запада 'провлачи као црвена нит кроз сву историју руске самосвести'³⁰⁷ (ЈРУ 77).

У нашој текућој студији већ смо указали на то место општег становишта Поповића. Локус је то који није нимало лако проценити и оценити. С једне стране негација хришћанства Запада — једно „или-или“: „Да, на Западу, у истини, *нема хришћанства и Цркве**, мада...“ (ФРД 187, 187 н. 30; СФЖ 85). С друге стране извесна афирмација хришћанства Запада — једно „или-али“: „... мада и *има још мно-го хришћана**...“ (ФРД 187, 187 н. 30; СФЖ 85) — западних хришћана као „ресурса“ за изградњу будућности „... ‘друге’ новохришћанске Европе“. То чвориште није само двосмислено него, на неки начин, и апоретично. Поређења ради додајмо како Велимировић међутим сматрао да православље има *уноћу* а не то да ми имамо „све“ а они „ништа“, како смо показали раније (АПВ2 406). Уз то поставља се питање: а шта је са Истоком? Заслужује ли Исток критику, нпр. услед непревазиђеног прихватања комунистичког терора над Црквом (1917, 1944) или услед акцептације марксистичке негације религије: те идеологије *са Запада* — *којој је Исток дао лењинско-берижевско тело Левијатана без њреца?* Што се тога тиче нема сумње да је Поповић не мање жесток критичар друштва источноевропског, српског и совјетског комунизма. Дакле, критичар и такве верзије модернизма, како показују многи његови искази и беседе, они пре и они после Другог светског рата: на пример, Беседа на рођење светог Јована Крститеља из 1966. године³⁰⁸.

8. Прелид. А шта се збивало на „Светом брду“? или: српски ђаци у Кадестон колеџу. Пре него што пођемо даље неопходан је осврт на још један круг српско-енглеског академског контекста с почетка прошлог века. Тачније, потребно је указати на чињеницу да су српски ђаци живели и студирали и у Кадестон колеџу (Cuddesdon College)³⁰⁹ који се налази у истоименом сеоцу око 9 километара изван Оксфорда³¹⁰. Тај колеџ је 1854. године основао истакнути антиеволуциониста, епископ Оксфорда **Семјуел Вилберфорс** (Samuel Wilberforce 1805–1873). Једна од намена те школе била је да служи као епархијска Богословија ради обучавању дипломаца Оксфорда и Кембриџа који су намеравали да се посвете свештеничкој служби. Током низа година Кадестон, који популарно називају „свето брдо“, био је столовалиште оксфордских епископа³¹¹. Или, како то описује Овен Чедвик (Owen

³⁰⁷ Јустин Поповић, „Руски мислиоци и Европа“, *Хришћански животи* II:12 (1923) 571–575: 571.

³⁰⁸ Тамо теку ове речи: „Где ми Срби, остависмо пост, остависмо молитву, заборависмо Бога, и Српска се земља претворила у пустињу, у пустињу греха и смрти. Шта је? Где је правда? Где су Срби? Где је светосавска душа српска? Погазише Свето Еванђеље, цркве опустеше. Сети се Србин Бога два три пута у години. А душа ти дата бесмртна да живиш ради Неба и Вечности, да победиш све што је смртно, сваки грех, човече, несрећни Србине! Српска земља од безбожничтва нашег, од малOVERЈа нашег, претворила се у пустињу. Пустош и пустиња...“.

³⁰⁹ Owen Chadwick, *The Founding of Cuddesdon College*, Oxford University Press, Oxford 1954.

³¹⁰ Тај колеџ ипак није „... у Лондону...“ како (вероватно lapsus calami) тврди Милић Ф. Петровић у свом саопштењу: уп. Милић Ф. Петровић, „Међународна сарадња Православног богословског факултета у Београду 1920–1941“, у Б. Шијаковић (уред.), *Српска теологија у двадесетом веку – исцраживачки проблеми и резултати*, том 2, ПБФ БУ, Београд 2007, 99 = скр. М. ПБФ.

³¹¹ О историјату настанка и развоја тог значајног колеџа, као и о повремено затегнутим односима Кадестона са Оксфордским универзитетом и неанглокатоличким странама Англиканске цркве, видети раније поменуто темељно и одлично дело Овена Чедвика: Owen Chadwick, *The Spirit of the Oxford Movement: Tractarian Essays*, 1990, посебно 226–227.

Chadwick): „Кадестон, високо на своме брду, насмешено је село са прекрасном црквом“ (SO 258). Као и Дом Светог Стефана, и Кадестон колеџ стоји у англо(римо) католичкој традицији Англиканске цркве. Данас се тај колеџ назива Рипон Колеџ Кадестон (Ripon College Cuddesdon) пошто је 1975. г. спојен са Богословским домом Рипон (Rippon Hall).

У ономе што следи позивамо се на вредно истраживање Милића Ф. Петровића засновано на архивској грађи Београдског универзитета и Министарства просвете Краљевине Југославије. Као што знамо, ученици Богословије Светог Саве из Београда, одлуком надлежних просветних власти Краљевине Србије, пребачени су крајем рата у Енглеску, то јест у Кадестон (који су, рекосмо, Енглези уступили Србима) а ради наставка студија, почев од друге половине 1918, односно од почетка 1919. године. Наставно особље чинили су *српски* наставници: (1) јеромонах **Јосиф Цвијовић** (2) јеромонах **Дамаскин Градиначки** (3) свештеник **Милутин Милутиновић** (4) јерођакон **Демостен Илић**³¹² – и (5) јеромонах др **Николај Велимировић** (он једини није изводио наставу услед ангажовања у име прешнијих државно-националних питања). Од 1. до 21. септембра 1918. г. за испит зрелости пријавило се 17 кандидата. Њих је испитао инспектор српске наставе у Енглеској **Тихомир Ђорђевић** (1868–1944)³¹³. Школовање српских ђака се наставило и током 1919. године. То се види из извештаја јеромонаха Јосифа Цвијовића, заступника ректора кадестонских теолошких течаја. Министру просвете Краљевине СХС он подноси извештај о успешно завршеном матурском испиту на богословском течају у Кадестону. У термину од 30.12.1918. до 18.01.1919. г. 15 српских богослова успело је да матурира. Потом су уследили пријемни испити за *сџугије*, и то 20.01.1919. године. Потом су сви српски ђаци упућени у Лондон јер је Кадестонски колеџ морао бити враћен енглеским студентима. Одлуком министра просвете (Бр.614) „...отпочеле су припреме за премештај ове школе у Србију“ (М. ПБФ 100). Прва група од 10 ученика и два наставника враћа се у домовину 07.03.1919., друга група од 5 ученика са једним наставником враћа се 19.03.1919. године. Оно што нас овде мора интересовати везано је за српске ђаке који су *остали* у Енглеској. Нека следећи важан навод том интересу изађе у сусрет. Милић Ф. Петровић утврђује ово:

„Након испита зрелости (матуре БЛ) и пријемног испита (20.01.1919. БЛ) путеви свршених богослова су се разишли: монаси **Иринеј Ђорђевић** и **Јован Стојановић** постављени су од стране Министарства иностраних послова на дужност при југословенском посланству у Лондону; монах **Павле Јевтић** и **Јелисије Андрић** отишли су на *Богословски факултет у Оксфорду*^{*314} ради продужења и довршења својих студија. Поред тога на Богословском факултету у Оксфорду, известио је јеромонах **Јосиф Цвијо-**

³¹² Он је предавао *философску* групу предмета.

³¹³ **Тихомир Ђорђевић** је био веома плодан и истакнут професор Београдског универзитета, историчар српске културе и фолклористике. Он се посебно истакао као један од пионира српске етнологије и палеоантропологије.

³¹⁴ Ако не грешимо, Павле Јевтић је *или* докторирао на Лондонском универзитету *или* је докторирао у Оксфорду а *иошом* тезу (можда прерађену) објавио на Лондонском универзитету, како би следило на основу следећег: в. Paul Yevtic, *The Conception of Karma and Reincarnation in Hindu Religion and Philosophy*, University of London, 1926 (= Pavle Jevtic, *Karma and Reincarnation in Hindu Religion and Philosophy*, Lucacz, London 1927. За рецензију докторске дисертације Павла Јевтића видети текст Helmut von Glasenapp-а објављен у *Orientalische Literaturzeitung*, 6 (1926) 485–486.

вић³¹⁵, остали су и следећи ученици: монах **Јустин Поповић** [...] ³¹⁶. Ученици који су остали на Оксфорду да студирају теологију морали су већ у *марћу 1919.** да положе пријемни испит на Богословском факултету. *Од овој исијиши били су ослобођени монаси Јустин Појовић, Павле Јевтић и Јелисије Андрић који су ите исијише йоложили раније**³¹⁷ (М. ПБФ 100).

Пошто је отац Јустин примљен у оксфордски теолошки колеџ Дома Светог Стевана током септембра 1916. г. (како казују он сâм, Р. Поуп, Р. Овенден, С. Бејли), онда горенаведено свакако просипа допунско светло на околности које разматрамо. Наиме, из извештаја Милића Ф. Петровића произлази да су Павле Јевтић, Јустин Поповић и Јелисије Андрић *раније од марћа 1919.* положили пријемни испит на Богословском факултету у *Оксфорду*. Следи да је отац Јустин, ако је студирао у Дому Светог Стевана, ваљда, морао положити пријемни испит још 1916. године... На основу исказа Милића Ф. Петровића такође произлази, како изгледа, да је Павле Јевтић био присније везан за каџестонску групу српских богослова („... монах Павле Јевтић и Јелисије Андрић *оишишли су на Бојословски факултети у Оксфорд** ради продужења и довршења својих студија“: да ли након завршетка богословског течаја у Каџестону, или после каснијег лондонског периода српско-каџестонске школе?). Све у свему, тиме опет подстичемо питање истраживања даљих веза и последица интеракције оца Јустина, Николаја Велимировића, каџестонских ђака и других српских научника наставника и богослова током периода од 1916. до 1919. године. Пошто то премашује оквире нашег задатка, оставићемо тек следећи исказ раније поменутог историографа англо-православних релација, **А. Т. Ц. Салтера**. Тај исказ је богат истраживачким импликацијама:

„Заузимање за ствар богословских студената Српске православне цркве, од стране о. **Фајнс-Клинтона**, наишло је на велики успех и многи су одшколовани у у Оксфорду, новцем који је сакупио Фајнс-Клинтон уз помоћ његових богатих и утицајних пријатеља. Његов нећак **Војвода од Њукасла** (Duke of Newcastle), посвећени англо-католик, био је патрон цркве Светог Филипа, у Бакингам палас улици, а Фајнс-Клинтон је успео да ту цркву задобије како би се у њој одвијала руска православна богослужења, све до њеног рушења 1985. године. Фајнс-Клинтон, један од оснивача-чуvara храма Наше Дјеве Валшингамске, подстицао је православне високодостојнике да подузимају ходочашћа у тај храм. Међу првим посетиоцима били су епископ **Велимировић** (Bishop Velimirovitch) и епископ **Иринеј Далматински**³¹⁷ (Bishop Irenej of Dalmatia) и отац **Најдановић**³¹⁸ (Father Najdanovitch),

³¹⁵ **Јосиф Цвијовић** (1878–1957) ће касније постати митрополит скопски Српске православне цркве.

³¹⁶ Поред Павла Јевтића, Јелисија Андрића и Јустина Поповића, Милић Ф. Петровић наводи имена још *иеснаесит* свршених (каџестонских) богослова који су пошли на „Богословски факултет у Оксфорду“ (в. М. ПБФ 100), уз васпитача и представника српске власти **Миленка Јаношевића**. Он тврди и следеће: „Поред ових ученика у Оксфорду су остали Миленко Спиридоновић и Милан Поповић ради изучавања рада у црквеним штампаријама. [...]“³¹⁷. Затим Петровић набраја још и ова имена: Радован Јуришић, Владимир Поповић, Божидар Поповић... па закључује: „Дакле у Енглеској је укупно са васпитачем Миленком Јаношевићем на студијама и другим пословима остало 28 српских студената“ (М. ПБФ 100): међутим, ако не грешимо, из имена поменутих у тексту следи да је број био заправо 25.

³¹⁷ Наравно, мисли се на преосвећеног епископа Иринеја Ђорђевића.

³¹⁸ Раније поменути **Димитрије Најдановић** (1897–1986) је завршио Православни богословски факултет (ПБФ) у Београду (1924) и студиј философије (студирао је од 1935. до 1938). Код чувеник философа Николаја Хартмана и Едуарда Шпрангера докторирао је у Берлину 1940. године

још један од Срба, који је у том англиканском храму установио православну капеланију за расељена лица“ (СО 3).

IV.

9. Zeitgeist: дух неоромантизма. Остаје нам још један упит. Поред фактографских, историографских и културолошких добити које се могу извести из пређашњих разматрања: поред већ понуђених теоријских увида – има ли *још* теоријских добити, нарочито оних ширег домета? Сматрамо да у студији постоје два критичко-теоријска учинка *о̄ӣш̄ӣе̄і̄ р̄е̄г̄а* који се морају посебно истаћи. Они се свакако дају извести из пређашњих разматрања а држимо да јесу важни у начелном смислу и да могу имати дубокосежне позитивне ефекте. Сада ћемо и њих размотрити редом.

9.1. Деромантизација: између култа личности и поштовања светитеља. Први општи теоријски увид тиче се идеолошке романтизације дела и личности. О томе је било речи у Другом сумарном закључку (7.) али сад то морамо истаћи као први важан теоријски учинак истраживања у целини. Држимо да тај, први, теоријски учинак прорег јесте увид у препоручљиву потребу *і̄реисі̄ӣӣва̄ња* наше склоности да – ретроспективно – стилизујемо историјске, културалне и духовне догађаје везане за личности од прворазредног значаја за нашу – српску – страну историје (православног) хришћанства. Ако наши налази важе, онда важи и њихов критички потенцијал. Тада важи захтев за појашњавајућом исправком (Klärungsbedarf), и преиспитивањем, описâ и вредновањâ оксфордског историјата Поповића.

Штавише: сматрамо да преиспитивање треба довести до критичког преиначења романтичне (донкихотовске, сервантесовске) представе о „испитивачу“ (examiner) – да ли „инквизитору“ (inquisitioner)? – односно Комисији пред којом усамљени витез православља брани Истину хришћанства на начин изасланика Свете Русије и Достојевског (vox Dostoevskij), и то у средишту протестантско-католичког Колеца „иновernih“, „полуверних“ или „неверних“ „квзихришћана“ Запада... а који из духовне скромности, теолошке слабоумности или конфесионално маскиране ненависти као Голијати прелести чине неправду 22годишњем Давиду из Србије. Управо таква *і̄редстава* је у ширем оптицају годинама, како знамо из анкета-разговора које (у интервалима) водимо са многима још од 1987. године. Таква мање-више романтичко-митизујућа – идеологизацији подложна – наратија деценијама је важила као вредносни одраз „фактичког“ стања ствари.

(Dimitrije Najdanović, *Die Geschichtsphilosophie Immanuel Hermann Fichtes*, E. Ebering, Berlin 1940). Радио је као ванредни професор за увод у философију на ПБФ од 1943–1944. године (а био је раније указом постављен асистент на предмету упоредна историја религија код Веселина Чајкановића). Најдановић је са другима покренуо више часописа од значаја између два светска рата: *Свѣтосавље*, *Пуџ*, *Хришћанска мисао*. Био је уредник љотићевске ревије *Наша борба* (1941–1942). Принуђен је да потом емигрира, а пут га води у Аустрију, Италију, Енглеску, Канаду и САД. Даље: У енглеској, осим функције управника Дорчестер колеца, Најдановић ће служити као свештеник у Дербију (Derby) од 1948. до 1960. године, када опет емигрира, тог пута за Канаду. Додајмо да је у Енглеској отац Димитије покренуо часопис *Прејород* који је излазио од 1951–1953. године. Од осталих важнијих дела издвајамо: исти, *Блажени и блаженсѣва: Мисао обожења*, Свечаник, Минхен 1965; исти, *Три срѣска великана (П. П. Њеѣош, Ђ. Јакишић, вл. Николај)*, Свечаник, Минхен 1975; исти, С. Киркегард *Одломци*, (превод с немачког 1943). О лику и делу Најдановића в. Ж. Јелић (прир.), *Димитрије Најдановић: Философија историје Имануела Хермана Фихтѣа и друѣи сѣиси из философије, боѣсловља и књѣжевности*, 2003.

Међутим, показали смо да је („фактичко“) стање ствари, с тим у вези, тих да-леких 20их година прошлог века било знатно *груачије* од романсираних копрени које су заменски покривале незнање или полузнање о свему томе. Ако хоћемо, то је делом *аналојно* ономе што професор **Урс фон Аркс** примећује у вези са докторским студијама Николаја Велимировића: „... *нарочитио за рани йериод йосйоје не-јасноће** (Klärungsbedarf) о његовим боравцима и активностима у иностранству“ (НВБ 11). Уз то Аркс додаје: „Тако је у српским изворима и на њима базираним западним биографским портретима реч о даљим студијама и докторатима на Оксфорду и/или Женеви – он је, *каже се**, написао и предао једну дисертацију (у Же-неви) о философији Џорџа Барклија, – али то би морало бити заведено у архиву о дисертацијама. У сваком случају, бар што се тиче Женеве [...] *йио није случај** (nicht der Fall); надаље, истраживање је показало да Велимировић год. 1906.–1912. није био уписан на Униоверзитет у Женеви“ итд, (НВБ 11 н. 18).

С друге стране, нећемо пропустити да кажемо шта остаје тачно, односно шта *јесте случај* (ма како се вредновало или тумачило). Остаје тачно да је Јустин Поповић одбио да се приклони саветима или молбама професора Теолошког факултета у Оксфорду: н. н. ментору или пак Волтеру Фреру који је – држимо – његов главни испитивач, можда и више од тога³¹⁹. Тачно је да није хтео да иде „на компромис“ у вези са ставовима радикално критичним по римокатоличанство и англо-католичанство. Тачно је да је наспрам тих других истрајао у томе. Тачно је да је, рецимо, опонирањем папизму (као осовинској структури римокатоличке еклисиологије) чак конвергирао једном од главних разлога за одвајање Англиканске цркве од Рима, у чему има ироније и обрта. Отуда се његова критика енглеског кардинала **Џона Њумана** (рекосмо, некадашњег предводника англиканско-католичког оксфордско-трактаријанског покрета!) показује још занимљивијом. Наиме Поповић оспорава тврдњу да је вера у Цркву условљена вером у њену видљиву главу – папу. Казавши како ће се „... у римском католицизму продаја Христа довршити и оконча-ти на на делу. Достојевски то предосећа...“ (ФРД 178), отац Јустин наставља да же-стоко оспори институцију и идеологију „непогрешивости“ папе то јест „папизма“. Не без позивања на литературу до које је дошао управо у *Оксфорду*, он критикује Џона Њумана³²⁰ који је из англиканског прешао у римокатоличко хришћанство, поставши најчувенији Енглез обраћеник у римокатоличанство, потом и кардинал:

„Кардинал **Њуман** је писао 1875 године: ‘Ми морамо узети ствари онаквима какве су; веровати у Цркву, је веровати у папу... Ми не можемо веровати у Цркву ни у ком случају, ако не верујемо у њену видљиву главу’ [J. H. Newman: *A Letter addressed to His Grace*

³¹⁹ Раније смо констатовали да смо сазнали да је **Душан Стојановић** имао ментора – **Клемента Чарлса Џулиана Веба**. Иако је и Поповић требало (морао да) има ментора, име те личности нисмо сазнали. Требало би да важи да испитивач (examiner) не сме да буде ментор (supervisor) тако да то искључује Форбса и Фрера као менторе.

³²⁰ Следбенику Њумана и других оснивача оксфордског покрета, Фреру, и то је могло бити мучно. Али не мислимо на критику (бизарног и у суштини застрашујућег) „догмата“ о непогрешивости папе. Као високоцрквенички англиканац, он би се с тим сложио. Фреру је могло бити мучно нешто друго: само подсећање на Њумана који је отишавши у окриље Римокатоличке цркве de facto морао шокирати многе оксфордјанце односно трактаријанце који повратак изворима нису хтели да виде као повратак папи Рима.

the Duke of Norfolk on occasion of Mr. Gladstone's recent Expostulations, §3³²¹] – У своме чувеном делу: *L'Eglise Latine et Protestantisme*, одлични православни познавалац католицизма, **Хомјак** пише: ‘За романизам Црква се истински састоји само у личности папе’ (ФРД 180, 180 н. 8).

Тачно је и ово. Одбијањем да се повинује предлозима оксфордског „испитивача“ Поповић је сачувао и теоријску и моралну доследност својим теолошким уверењима. Али управо стога није потребно његовој личности додавати сјај пројекционом романтизацијом, то јест хиперболичном стилизацијом прошлих догађаја. Јер цена таквог поступка може бити симплификација или чак развод од чињеничких³²² истина (у име суплементарних „чињеница“ дотераних радом жеља). Наиме, тачно је и оно друго о чему смо подробно разматрали и мислили. Речју: теоријска доследност својим ставовима није увек и у свему истоветна доследности у смислу научно-самокритичког мишљења. Некада управо управо квалификована *недоследност*, то јест корекција или чак одбацивање неких својих ставова, може бити израз доследности вишег реда – макар доследности науци. Потоња врста доследности такође има своју моралну драж.

Мислимо да смо наши пригодан пример да је отац Јустин, али касније, као *архимандрит*, показао да о томе мисли и да с тим обзиром саосећа. Пример је пригодан јер се налази на правцу линије која води из студије *Философија и религија Достојевској* у студију *Достојевски о Европи и словенству*. Пример је пригодан и зато што индикује – *миникумир* који отац Јустин, ипак, макар дискретно, прави са Фрером – 20 година касније. Ево о чему је реч. Показаћемо прво одломак из *иоследње странице* студије ФРД потом испод њега одломак из захтева Оксфордске комисије (ЗОК1919) и на крају одломак из *иоследње странице* студије ДЕС. Компаративним читањем, и одговарајућом херменеутичком аналитиком, може се опазити једно *ублажавање* става у ДЕС1940 поредбено наспрам ФРД1922 (тај текст смо, уз оградe и условно, узимали као двојника дисертације Д1919). Погледајмо последње странице Закључка у ФРД (216) и у ДЕС (507). Пре тог иде ово: „Јер је центар, алфа и омега његове теодисеје Лик *Бојочовека** Христа, до чијег познања човек може доћи *једино и само* непосредним личним упражњавањем надразумних подвига вере, молитве, смирености, љубави, жалостивости. — То је узрок што готово сви западно-европски критичари ниподаштавају или избегавају, или не разумеју или поричу Достојевскову религију. То је узрок што чак и неки руски критичари нису разумели Достојевског“ (ФРД 215).

ФРД1922: „То је узрок што и Мерешковски не само да није разумео, већ је у туману

³²¹ По завршетку Ватиканског концила 1869–1870, који је на Њумана оставио дубок траг, Њуман је нашао за сходно да брани Римокатоличку цркву од приговора војводе Гладстона да „ватиканизам“ није ништа друго него истоврстан најновијим „модама“ у религији – прим. БЛ.

³²² Наравно да поштујемо не само ничеанску већ и новију епистемолошко-научну критику идеје и феномена „чисте“, „неутралне“, „објективне“ – „чињенице“. Стога разликујемо потпуније образложене и подробније херменеутички ситуиране „чињенице“, с једне стране, од половично или неваљано образложених – пластелинских – „чињеница“ које се уклапају у нагађајуће очекивање да стварност одрази наше лице и нашу жељу, с друге стране. С тим у вези, неки би заштравајући ради поенте казали ово: чињенице су резултанта њима подлежеће борбе интерпретација, или: нема чињеница – има нашег договарања око тога шта су чињенице, и, које феномене и ствари у њих треба убројати. Разуме се, то је тек један правац критике чињеница који, како се да претпоставити, за разлику од објективистичког реализма води субјективистичком релативизму (у који не желимо отпловати).

чењу Дотојевог до **непростиве хуле** дошао. [...] саблазнио се о Достојевског страшном и непростивом саблазни. Но за Достојевског – ‘Православље је све’, необични јединствени Лик православног Богочовека Христа је све [...] Док човекоманијски дух Запада буде кликтао: осана човеку и човечанству! наш велики, несутрашиви православни апостол, пророк, философ и песник кликтаће до краја времена и до бескраја вечности: осана Богочовеку и богочовечанству... (ФРД 216)“

ЗОК1919: „И нашли смо да [...] не успева да понуди било какво уважавање [fails to offer any appreciation of] **виталне везе између гледишта Достојевског и његових пророштава са недавним догађајима из историје Русије и Православља**“.

ДЕС1940: „Мерешковски пак, желећи да своју философију оправда Достојевским, саблазнио се и **огрешно** о Достојевског. **Проницљив и веран** тумач душе негативних хероја Достојевских, чим је прешао на позитивне хероје Достојевске, Мерешковски се отиснуо у тумачење себе, своје религије, подмећући [...]. Али, изнад свих заблуда и неистина пламти неугасиво сунце вечне Истине Достојевскога: Богочовек Христос. За њега – Богочовек је све и сва у свима световима [...] зато, о Њему пророкују сва пророштва Достојевскога. **И гле, многа се његова пророштва о Европи и Словенству, о свечовеку и свечовечанству, испуњују на наше очи. Али, постоје и психолошки и онтолошки услови да се и остала његова пророштва испуне.** Јер су сва прожета духом Еванђелским“ (ДЕС 507).

Прво: опажамо да у ДЕС долази до ублажавања оцене грешења Мерешковског па то више није „непростив грех“ (!) него „огрешење“. То је назнака сазревања Поповића.

Друго: опажамо да у ДЕС Поповић, ма колико кратко и уопштено, ипак чини оно што су давно од њега очекивали Фрер и Форбс — *иовезује* прогнозе Достојевског са садашњим друштвено-историјским и духовним догађајима: она се „испуњују на наше очи“ (али која тачно, где тачно, и како тачно?). Иако смо томе у прилог нашли *јегну* реченичну струну (а може бити да их има још) то ублажавање је важно. Из разлога што оно јесте управо *ишо* – изван компромиса, макар најдискретнији. Ако не компромис онда, изгледа, то је макар ехо са удаљене звезде оксфордских дана и разговора... Ипак, даље од тог набора није се ишло.

Све у свему: светост Јустина Ћелијског, као и духовно-етичка снага његове мисли, такве каквом је дата, не потребују сувишне флоралне орнаменте. То је непотребно и потенцијално штетно. На крају, треба бити будан при проучавању хагиографски мотивисане литературе и говора уопште узев, како бисмо евентуално „романтизоване“ наративе (о светитељима или онима који ће то постати) мерили пре свега ваљаним и аутентичним еклисиолошким и историјско-критичким и научно-рефлексивним мерилима.

9.2. Два романтизма – естетички и аскетски: ка обрису лика „метаромантичког романтизма“. Пређимо другом теоријском учинку прорег наших разматрања. Док се први општи теоријски учинак тиче критике *романтизације чињеница*, дотле се други општи теоријски учинак тиче критике *самог романтизма као духа епохе*. Реч је томе да сада можемо осветити (а) интринсичну насићеност одређених слојева теологије и културкритике Јустина Поповића – *романти-*

змом и потом (б) освестити разлике између *два* типа романтизма. Тај двоједан (а и б) учинак омогућен је првим. Јер први теоријски учинак изазива други на начин асоцијативног *повода* за критичко промишљање. Шта тиме желимо рећи? Уколико узмемо да су младалачке а формативне године теоријско-културалног и духовно-душевног развоја Јустина Поповића омеђене периодом између 1916–17 и 1926–27, наиме периодом оксфордских студија и сремскокарловачких патролошких студија, онда је јасно да се тај период поклапа са покретом паневропски распрострањеног *неоромантизма*.

Просецајући пребујан раскош слојева и значења романтизма као таквог, пођимо ка сржним а кратким одређењима како бисмо указали на основно. Један од недовољно истакнутих *философских* коренова романтизма (постоје наравно уметнички, научни, политички и други коренови романтизма) јесте откриће „субјективности“ наспрам света такозване објективне „стварности“. Оно се да везати за разликовање које Кант (*Критика чистог ума* 1781; 1787) повлачи између ствари „по себи“ и ствари *за нас* – указивањем на конститутивну улогу људског субјекта за схватање и доживљавање света постојања. Једна од карактеристика философски генерисаног романтизма у периоду његове инаугурације крајем 18. и почетком 19. века, дакле, јесте откриће *субјективности* наспрам објективности спољашњег. Једна од последица тога јесте откриће *несигурности* човека (наиме, бездан пандоринске самоконституције „субјекта“ отворио је изазове субјективистичког перспективизма и неодређености света унутрашњег). Из тога готово спонтано проситиче потреба за налажењем *ослонца* у претходним учинцима традиције³²³ Тај ослонац се упечативо тражи кроз романтичарски гест *повраћка* у древно време (историја) или у девствени простор (природа, душа). Уопште говорећи, романтизам је реакција на свет идеја и вредности 18. века, у првом реду на идеологију рационализма простветитељства (*Aufklärung*). Формалније речено: то је реакција против уверења да самотрансцендирање наших идеја, идеја као функција нашег *разума*, јесте кадро да покаже како између њих и света објективне стварности постоји „идентитет“. Кант међутим показује да став разлога, иако иманентан људском разуму, важи само за свет појава не и за „суштину“ ствари.

Из тих разлога постаје схватљиво зашто гест романтизма карактеришу ставови следећих *бинарних ојозиција*: афирмација субјективности наспрам објективности; афирмација симбола наспрам појма; афирмација спонтанитета осећања, дубинских чувстава и интуиције наспрам површног рационализма; то коинцидира открићу (утопијских) простора и времена имагинације појединца (али и духа културе појединачног народа: *Volkgeist*) наспрам колективне општости друштвених конформизама (укључујући рецимо реакцију и против стега канона формализма и класицизма), а такође коинцидира програму истраживања беспућа психе као и неоткривених домена „нетакнуте“ природе. Примат у *дискурсу* и *стилу романтизма*, тако, добијају кључне речи типа: „сједињење“, „искуство“, „доживљај“, „метаморфоза“, „превазилажење заносом“, „спонтан живот“, „парипација“, „придружење откривеном“... и тако даље. Отуд на снази добијају теме трагичне туге љубави, тајанствене фасцина-

³²³ Žan Gronden, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, превод: Е. Peruničić, Akademska knjiga, Novi Sad 2010, 108.

ције смрћу или очекивања непредвидљивог религиозног или естетског откривења. Синтагма „пејсажи древне прошлости“ – преливени носталгијом, жудњом и мистичношћу – добро описује ту *идеализовану* ствар. Романтизам није фиксиран само за период преласка у 19. век. Кад год се стекну скупови услова духовно *аналојних* периоду прелазу у 19. век, тад су могуће обнове томе претходећег, да кажемо, високог или класичног (sic) романтизма. Такав је био и период *неоромантизма* *proter*: пре Првог светског рата (1880–1910) и после окончања Првог светског рата, односно период између два светска рата (1920–1940). Отац Јустин је стасавао у оба вала тог неоромантичног доба, у сваком смислу те речи. У односу на побројане услове, карактеристике и теме првобитног романтизма (које у себе апсорбује) *неоромантизам* додатно афирмише *револџи* не само против разума, већ против *цивилизације* разума: поглавито против света фабрикованих градова, индустријализованих ратова и функционализованих конгломерата објеката који (у име корисности и ефикасности) девастирају лепоту органског, нијансу, посебност и несводиво – уз пратећи осећај мучнине изазване сивилом, силом и ружноћом, који се појављују на местима прогнане „чедности“ и поремећеног организма бића – као плик, рана или гној.

Ако теолошко-философски и књижевно-критички дискурс Јустина Поповића упоредимо са горенаведеним карактеристикама, онда, уз оградe говорећи, јасно произлази низ одређених подударности структуре, тона и духа тог дискурса са неоромантизмом. Кад је романтички тон и смер по среди, као једна од компонентни дискурса Поповића, треба увидети следеће. На *реиторичком* нивоу код оца Јустина се веома често, кроз поступке репетиције речи, појављују изрази какви су туга, сета, горчина, бол... и слични – по правилу надодређени емфазом, ускликом, уздахом. На пример следећи да кажемо паскаловски тип исказа:

„Философија о човеку је тешка и за анђелске умове, *шужна** и за херувимска срца. Нигде краја човековом бићу. Ако пак има краја, онда је тај крај – бескрајност. [...] Границе човековог бића? *Ох**, све бескрајности... Шта је човек? – Врећа крвавог блата, и у њој квасац свих бескрајности. [...] Мали бог у блату, покагдак – демон у раскошном орнату. Горке су бескрајности човекове. Ко се није отровао од њих чим их је осетио, и осећањем сазнао?“ (ФУ 382).

Реторички ниво подржава *идејни* ниво. На нивоу идеја следеће матрице мисли могу се показати као насићене *и* романтичким набојима: танатологија (као мишљење чињенице *смрћи*: *θάνατος*), алгологија (као промишљање пандемички присутног *бола*: *ἄλγος* услед последица свеузмрћености усмрћености света живота), липирофилија или носталгијска ламентологија (то *шужно*: *λύπη*, *λυπηρότης* елегично *азивање* хармоније са бићем тријединства истине-доброте-красоте [коју изопачени начини човечанства деструирају, што повлачи *ојлакивање*]), а она отвара хоризонт богочежњитељства односно христотражитељства – чиме емотивизам добија духовно уозбиљење и ветикалу (молитвено, духовно, подвижничко *ојрисуйњивање* свезацељујућег, свехармонизирајућег и свеизбављајућег Логоса Исуса Христа као Красоте *par excellence*) и друго слично томе. На пример:

„... да чудесни Господ Христос није васкрсао, и светлошћу васкрсења свог обасјао и осмислио човекове бескрајности, ко не би Творца оваквог бића какво је човек сматрао проклетим тиранином?... (васкрсењм Христовим) Земља је постала привремено обиталиште човеково, а небо – вечно. Али и на земљи Христов човек живинебом, и по за-

конима неба. [...] Где је центар човековог бића? — У васкрслом и вазнесеном Господу Христу...“ (ФУ 383).

Реторички и идејни ниво уоквирени су *културолошким* нивоом неоромантичког периода између два светска рата. Јустин Поповић директно указује на више парадигматичних неоромантички озвучених критичара из европског контекста. На пример, на немца **Освалда Шпенглера** (O. Spengler 1880–1936) и његову прогнозу пропасти „декадентне“ духовно-морално пресахле цивилизације Запада (у име буђења следећег цивилизацијског круга у православљу Русије); затим на чеха **Карела Чапека** (K. Čapek 1890–1938) и његову антиутопијску футуристичку драму којом упозорава на последице роботизације еминентно људског у човеку³²⁴; или рецимо на франкофонског белгијанца **Мориса Метерлинка** (M. Maeterlinck 1862–1949) и његову симболистичко-магичку поезију фасцинације смрћу и трагичког отпора умирању.

Најснажније се мора истаћи да Јустин Поповић није тражио излаз у романтичкој естетизацији: рецимо на начин **Оскара Вајлда** [O. Wilde 1854–1900] – нити у неоромантичкој резигнацији: рецимо у макабрстичким лутањима **Милоша Црњанског** којег опседају егзодуси појединаца и заједница српске историје, или пак одумирући дахови сремскокарловачких геопоетичких пејсажа, или носталгија за побијеном генерацијом из ровова Великог рата. Тим поводом сетимо се – или, сетнимо се – овог: „Настављам судбу, већ и код нас прошлу, болесну неку младост, без престанка; тек рођењем дошлу, са расутим лишћем, што, са гроба Бранка, на мој живот пада“³²⁵. — Напротив: Поповић успева да направи најтемељнији окрет из фундамената те неоромантике – Флоровски би казао – „саблазни“³²⁶ – тачније, и из основа успостављених мимо ње. Он естетичку и емотивистичку варијанту *мисли* романтизма надилази не само у правцу моралистичког естетизама већ у правцу – духовно-аскетског естетизма. А унутар потоњег се вредност естетског као и естетичко мишљење утемељују у логосним енергијама и логосним мислима ипостасног Логоса Исуса Христа као васкрсодатне и благодатне Красоте преображујућег Тела Господа – Цркве.

Задржавајући се на нивоу лингвореторичких индикација, додајемо и следеће. Тиме објашњавамо превладавање алгофилије или липифилије у име онога што код византијских отаца Цркве критичари зову *хармолијија* (χαρμόλυψη) као оксиморонски израз „радосне туге“ или „тужне радости“ услед сусрета са благодаћу васкрслог Христа који је, као реалност Цркве, „већ ту али још увек не“ (да то изразимо начином Оскара Кулмана [O. Cullman]). Тиме објашњавамо превладавање, тачније мимоилажење самодовољног естетицизма (нпр. вајлдовског „плавог кинеског порцулана“³²⁷) у име естетике црквеног *аскешизма* која уплођује даровима Духа који служе за основ онога што оци цркве називају *калокаџијија* (καλὸς κάγαθός, καλοκαγαθία).

³²⁴ Поповић указује на дело Чапека *R. U.R. = Rossum's Universal Robots*, 1921; в. Јустин Поповић, „Прогрес у воденици смрти“ у *Философске урвине*, Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 томова, том 9., Београд 1999, 308 = скр. ФУ.

³²⁵ Милош Црњански, *Сцражилово*, Fiezole 1921.

³²⁶ Георгій. В. Флоровскій, *Пути рускаго богословія*, Париж 1937.

³²⁷ Крилатица којом је Оскар Вајлд илустровао свој захтев за приматом лепог.

Ево тек једног примера разделнице, и то разделнице нивоа *квалификативної рега*, између Црњанског и Поповића. И Црњански, као и Поповић, користи поетичке оксимороне. Али код Милоша тај троп остаје горкосладак и безгробно непокојан. Он није озарен као у случају радостотворне туге изазване *облајодаћењем*, какав је случај код Јустина. У песми *Стражилово* оксиморон уједа и гризе. То средство не лечи срце већ га доразбољева, и то слаткоћом киселе тљености у облаку носталгије – носталгије која душу своди с ума, а срце изводи из тела у страشان стих: „И, тако, без гроба, веселост је нека, у мени, ругоба“. И, тако, без тела, душа ми је невидљива, и невесела. У исповедном есеју-песми *Срна у изгубљеном рају* Поповић *осијаје* у романтичком сазвучју³²⁸. Али на истом месту он сетноболни романтизам Бранка и Милоша *надилази*. За разлику од те двојице, код Јустина оксиморон је усидрен висом проваскрсне духовности. Он је *озарен* – благодаћу. Ево како. Узмимо један из прегршта могућих примера:

„Он, о!³²⁹ благословен Он [...] – Господ и Бог наш! Он – наша слатка утеха у овом горком свету који пролази, и наша вечна радост у оном бесмртном свету који наилази...“³³⁰.

Поента тих илустрација јесте ово: Поповић је превладао романтизам као саблазан субјективистичког, индивидуалистичког, неекслисијалног и неонтолошког лечења ране естетиком, а у име изгубљеног савршенства (из романиране прошлости). Он је то урадио и теоријом и праксом живота у Христу – на основу, да сажмемо, светотајинског и подвижничког преображаја ума, душе и тела благодаћу Богочовека. Ту је „со“ *Духа* која утвђује и вертикализује „романтизам“ који (уколико није израз талента и снаге) уме да се раствори у бљутаву тугаљивост и јарки кич – напросто у лош „роман“.

Али потребно је констатовати и следеће (на начин предлога за критичко размисљање). Упркос ономе што је малочас казано, Јустин Поповић, ипак, на неки начин, није превладао теоријско-теолошки „романтизам“ имплициран у сâмој чежњи ка *иовраику* оцима Цркве онаквом каквом ју је постулирала православна страна тог процеса, наиме „неопатристичка синтеза“ 30их година прошлог века. Повратак оцима, иако неспоран по себи (као обнављајуће надахнуће изворима), да се показати, почетком 20. века био је надређен извесном *идеализацијом* „извора“ као чистих, јасних, хомогених и непроблематичних извора-текстова светих отаца Цркве (извора понекад узетих у смислу готово самодовљних репера, али повремено уз дефицит *библијско-патристичких* проширења, или уз дефицит научно-*критичке* методе, повремено у *предхерменеутичком* маниру). При озбиљном критичком гледању видимо да „тамо“, на месту светоотачких извора, у текстовима, по правилу наилазимо на *мноштва* могућности разумевања и тумачења, али и на апорије и амбигве, као и на могућности многих креативних варијанти примене тога што наилазимо у контексте савремених горућих питања. Тако: није споран фондус свето-

³²⁸ Опазимо како у наслову тог есеја-исповести струји *милионовски* моменат туговања за рајем прошлим а изгубљеним.

³²⁹ Тешко да има лирском романтизму својственијег механизма од евокативног ускличника = „о!“, или од субјективног испољења доживљаја уздахом = „ох“. Упоредимо ово: — Поповић „Он, о! благословен Он у свима срцима и свима световима!“ — Радичевић „Ој, Карловци, место моје драго!“

³³⁰ Јустин Поповић, „Срна у изгубљеном рају“, у исти, *Философске урвине...*, 511.

отачког наслеђа него теоријска оптика избора и форматизовања тог наслеђа, по методолошким протоколима које увек изнова треба промишљати.

Притом, не само методологија имплицирана парадигмом „неопатристичке синтезе“ (то превредновање „несавршене“ данашњице на основу „савршених“ образаца затомљених у прошлости: образаца које одобравамо и постављамо „ми“) већ и изрази карактеристични за њу, одају трагове у које се уписао дух романтизма³³¹. А то нас враћа лингволошкој анализи текстова Поповића. То ће рећи, и термиолошки апарат се показује као интимно сродан идејама романтизма. Тако: „искуство“, „преображен ум“, „доживљај сједињења“, „надразумско поимање“, „саборно бивствовање“, „непосредни живот у Бићу“, и други термини, оперирају не мање у философским и теолошким теоремама европског романтизма 19. века од Шелинга (F. W. J. Schelling 1775–1854) до Мелера (Johann A. Möhler 1796–1838). При чему знамо да је Мелер у извесној мери утицао на Хомјакова [1804–1860]³³², и преко њега на руску теологију, све до Флоровског³³³. Такође знамо да је Хомјаков значајно утицао и на Поповића, и да је наш Србин читао Сабрана дела Хомјакова (у којима, на неким местима, Хомјаков води дијалог са Мелером, нпр. поводом теорије кардинала Џона Х. Њумана! о развоју доктрина Цркве и Цркве...). Ево како Петер Рига (Peter Riga) 1961. описује романџички формат духа и мисли. Односно, ево како он излаже утицај духа романтизма на „тибингеншку“ теологију Мелера. При чему потоњи остаје један од најутитајнијих еклисиолога свога доба³³⁴, који, поновимо, оставља знатан одраз у делу Хомјакова³³⁵ (којег Поповић назива учитељем – православља):

„Укратко: романтизам је био реакција на тај беживотни и логички начин мисли. Романтичари су поново оживели интересовање за прошлост Цркве – за њену историју,

³³¹ Укажимо овом приликом на покушај покретања тог питања, рецимо код Џона Бера: исти, „Бер са захвалношћу указује на: Brandon Gallaher, 'Waiting for the Barbarians': Identity and Polemicism in the Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky“ (у припреми за штампу).

³³² Једно од места где Хомјаков расправља са Мелером јесте текст „О западним вероисповестима“. Тај текст је објављен у Сабраним делима Хомјакова, и то у едицији коју је Поповић пажљиво консултовао. Како смо другде (ЈРУ 71 н. 83) већ констатовали: „Отац Јустин је превео рад А. С. Хомјакова 'Церковь – одна' за Хришћански живоић = исти, 'О Цркви', ХЖ 7–8-9:V (1926) [...]“. Још тада се отац Јустин сагласио са ставом религијског философа и словенофила Јурија Ф. Самарина да Хомјаков представља „учитеља Цркве“ (ХЖ 9 [1926] 295). Пошто је Самарин то написао у Предговору за II том Сабраних дела Хомјакова (Москва 1900), изгледно је да је отац Јустин консултовао управо тај спис; мање је изгледно да је консултовао том VI Сабраних дела Самарина, објављених захваљујући његовом брату, Д. С. Самарину: в. Сочинения, тт. I-X, Москва 1877–1911. О односу Хомјаков – Мелер в. Serge Bolshakoff, *The Unity of the Church in the Works of Khomiakov and Moeller*, S. P. C. K., London 1946. Недавно се тих односа дотакао и: Kallistos Ware, „Sobornost and Eucharistic Ecclesiology: Aleksei Khomiakov and his successors“, *International Journal for the Study of the Christian Church (Special Issue: Windsor Consultation Papers on Orthodox Ecclesiology)*, 11: 2–3 (2011) 216–235.

³³³ Како је, поновимо, недавно утврђивао Бер позивањем на Галахера. „Мелеров допринос православљу није ограничен само на познате појмове соборности и живо предање, преузете од стране Хомјакова...“, излаже Бер в. Џон Бер, „Надилажење неопатристичке синтезе“, превод: З. Јовановић, *Богословље*, 1 (2011) 48.

³³⁴ Michael J. Himes, *Ongoing Incarnation: Johann Adam Möhler and the Beginnings of Modern Ecclesiology*, Crossroad Herder, New York 1997.

³³⁵ Нарочито следећим делом: Johann A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen bekennnisschriften*, Mainz 1832. Упоредимо то са насловом следећег дела Хомјакова које отац Јустин цитира: исти, *L'Église Latine et le Protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Leipzig 1858 (Lausanne 1872). Разуме се, сличности су много веће од само спољашњих као у случају наслова дела.

за њене утемељујуће оце, и чак за њену литургију. Заједно са социјалним идејама хришћанства, или, боље, заједно са са комунијским карактером хришћанства изнова је откривена древна идеја живе заједнице Цркве. Романтизам се може упоредити са непрекидним током реке у коју свака наредна генерација ускаче, у којој учествује, и самом том чињеницом представља непрекинуто јединство или сједињење оних који су савременици са онима из прошлости. Та груба слика је само слика. Али она јако добро показује како су рационалистичке делатности индивидуализма биле одлазеће. На тај начин романтизам је обновио осећај за традицију у немачкој мисли. Јер, далеко од тога да је превазилазио живот појединца, он му је даровао хармонично поимање да је он део човечанства – у сједињењу са свим људима. Та замисао имаће врхунски значај у католичанском учењу **Мелера** и одиграће изванредно важну улогу у његовој обновљеној еклисиологији. тај романтички период, са многим претеривањима и опасношћу од иманентизма, у истинском смислу био је степен ка новом схватању Цркве код Мелера. [...] цела тибингеншка школа била је дубоко насићена живом замисли о традицији као и замисли о Цркви као живом организму, као и љубављу према списима Отаца. [...]. Шале (Chaillet) је успео да за једног од учитеља Мелера, наиме за **Дреја** (Grey), каже: ‘Све студије Дреја о Цркви, њеном органском јединству, њеној живој традицији, и њеном животу заједницења оживотвораваном Светим Духом, биле су плод његовог пажљивог проучавања Библије и Отаца, и његовог стварно духовног проучавања историје’³³⁶.

Вратимо се току наших поенти. Једном речју, није довољно позвати се на „изворни живот“ и „преображен ум“ „у Христу“ и слично – па да увиди у духовне и црквене стварности аутоматски *теолошки* следе. Јер то треба извести на основу форензичке кореспонденције израза и идеја са низом текстова, уз пажљиво освешћење посебности мотива и разлике у контекстима у којима аутори пишу, односно у којима живе заједнице верних *којима* оци пишу. Дакле то треба извести високорезолутивним читањима која показују конкретне аргументације што стоје иза наизглед „саморазумљивих“ синтагми отаца. Поента је у томе да код црквених отаца такве синтагме, или позивања на њих од стране коментатора, сâми по себи, нису довољан услов за ваљано исказни став о Истини. Наиме, оци користе и веома комплексне низове аргумената са логичким поткама *proter*. А романтички интуитивизам којим „осећамо“ да смо „разумели“ теолошку поруку (о „животу у Христу“, о „боговиђењу“, о „преображењу ума и срца“, итд) може бити штетан. Из разлога што такав интуитивизам може бити пуко учитавање лишено подршке појмовне солидности акт когниције. Као што, уједно, такво поступање може прекрити логичко-аргументативни ток патристичког исказа, такође повод, контекст и конкретне ствари из којих настају исакзи-текстови црквених отаца.

У том смислу, узимајући тек *jegan* пример илустрације ради (јер места нема за више од тога³³⁷), константна резерва оца Јустина према *разуму / интелекту* – иако је сасвим разумљива, премда је прихватљива (до одређене мере) – јесте *учинак неоромантички тенерисаној нејоверења према рацнокраицији* доба просветителства (односно, то је двадесетовековни одјек реакције 19. века на 18. век). Отуд треба *прво* разумети проблем који је романтизам 19. и 20. века теоријски

³³⁶ Peter Riga, „The Ecclesiology of Johann Adam Möhler“, *Theological Studies*, 22:4 (1961) 569–570.

³³⁷ Тим проблемима ћемо се бавити у посебној студији.

адресовао: наиме, проблем рационалистичке објективације и инструментализације света човековог живота – како бисмо разумели *који* и *какав* режим разума јесте проблематичан, и да бисмо разумели да је мисао оца Јустина условљена у извесној мери духом свога доба – агендом тадашњих горућих питања, од којих су нека (али не сва!) са нама и данас. То треба да схватимо како бисмо онда избегли да идеолошки и некритички испољавамо „антиразумизам“ мислећи, као не мали број њих, да *ишме* чинимо нешто „православно“ и да, ето, *ишме* следимо пут Јустина Ћелијског, и свих светих отаца. А читање текстова црквених отаца може показати, поновимо сад из овог угла, да место и улога разума *као* разума није неугледно: напротив. Желимо и ово да додамо како не би било неспоразума. Јустинова афирмација *духовној ума*, као „замене“ хипертрофираном разуму-интелекту, није и не мора бити проблематична. Под условом да се (а) антиинтелектуализам (као рефлекс романтизма), с једне стране, и облагодаћење *свих* сазнајних способности човека *укључујући разум* (као учинак еклисијалног утемељења личности), с друге стране, *не мешају*, и под условом да се (б) потоње, наиме еклисијално утемељење-преображење личности изведе *без* поништења или деструкције разума као богомдате способности људског бића.

Вратимо се и Оксфорду. Односно, вратимо се у српски „Оксфорд“ – Сремске Карловце: у тај несумњиво најромантичнији српски град, изникао између Новог Сада и Београда. Желимо с тим у вези да истакнемо следеће. Иако не указује посебно ка оцу српског песничког романтизма **Бранку Радичевићу** (1824–1853), ка „лакој коњици Бранкових стихова“, нити ка „свеобујмљујућој моћи поунутарњујућег сећања“ **Милоша Црњанског** (1893–1977), највећег српског неоромантичког песника 20. века – иако не полази „из“, нити „од“ тих одушевљеника Сремским Карловцима – Поповић српском (нео)романтизму ипак припада *духом доба* (а назначили смо да се дух романтизма *и* у теоријске парадигме уписивао). Тако је врлином чињенице да је свој млади наставнички, критичарски и духовно-теоријски живот академски засновао управо у – Карловцима (одакле ће и руски емигранти, убрзо по доласку, романтично и чежњиво евоцирати матушку Свету Русију, на челу са мистрополитом Антонијем Храповицким, учитељем оца Јустина у многим стварима). Хоћемо рећи да геопоетичка, али и културполитичка *ајмосфера* Сремских Карловаца – као живог симбола препорода српског народа у више векова, поготово крајем 18, током 19. и почетком 20. века (у којој отац Јустин интензивно живи од 1921/22 до 1926/27 године) – јесте један од слојева, не и једини, имплицитног романтизма начина његове мисли. Стога и тај културконтекстуални фактор, или слој, треба урачунати као конституенс неопаженог романтичког *групио* Јустина Поповића. То „друго“ ради као присно пригрљено у много чему од оног што му је било „прво“. Дакле, чак и ако у његовим текстовима не налазимо (а налазимо) седиментације романтизма, остаје тачно да Сремски Карловци његове младости, цео тај органски *topos* једног романтичког света живота, јесу унутарпребивајуће *групио* мисли и писма оца Јустина. Наравно, он том покрету припада *условно* и до одређене мере: свакако не програмском декларацијом нити свесно.

То је „оно“ чега се Црњански косну, или „оно“ њега косну, овим стиховима из 1921. године:

„А мир, свуд је мир, кад распем што је било и приклоним главу на оно што ме чека; на цео један крај са ког се вино слило и смех [...]. И, тако, без мора, прелићу живот наш, зорама Фрушких гора...“³³⁸.

То је оно што код Бранка, а пре Милоша, 1844. године добија глас овако:

„Ој, Карловци, место моје драго! [...] толико успомена свети’, С кима дане прелепо пробави, Па их сада мора да остави. Тешко му се, тешко раставити; Али шта ће, када мора бити! За њих срце њему младо туче, Али нешто на далеко вуче... Виногради, збогом умилјати, Збогом грождје, нећу те ја брати!“³³⁹.

Не заборавимо, и још једном поновимо, остаје тачно *и њо* да је Поповић романтизам – *превладао* у мери у којој је то било историјски могуће. Он је то постигао *мешаромантизмом* сопственог личног успона на *шест* *Крст*а, као и синтезом мисли и дела у сопственој философији богочовечанске логосности, којој је почетак и крај борба на живот и смрт против греха мистериолошким, литурголошким и аскетолошким средствима заједнице Богочовека Логоса као оваплоћене Љубави. Та богочовечанска реалност у себе прима и преображава све *ојреке*, укључујући и оне романтизма и класицизма, прошлог и будућег, људског и божанског, историјског и есхатолошког. Али романтичке форме и моменте оквира парадигме неопатристичке синтезе, као такве, он није могао превладати све и да је то хтео. Он није могао, нити је иком успело, да безостатно изађе из коже атмосфере идеја-језика своје – у много чему и (нео)романтичке – епохе. Стога нећемо од Поповића, ни од икога, тражити у историјском смислу немогуће. Наиме, да извади сопствене кости а да остане притом неозлеђен и жив. Можда се у књижевно-критичком смислу, па и у ширем теоријском смислу, може управо оксиморонски говорити о парадоксу Јустиновог „надромантичког романтизма“ или „романтичког надромантизма“. У том смислу такав „*мешаромантизам*“ може бити аналоган парадоксијама начина постојања хришћанства у оваплоћеним, помесним, људским историјама културе европског човечанства – распетог између хуманизма (од недавно постхуманизма) и теохуманизма.

10. Трећи сумарни закључак. Деромантизација унеколико романтичког нарратива, усменог и писменог, о Јустину Поповићу као „једном против свих“ витезу вере (*le chevalier de la foi*) у Оксфорду, тако, дала је повод *и за* критичко саморефлектовање романтичарских момената (ако не претпоставки) теолошке парадигме неопатристичке синтезе *као њакве*. У нашем случају то је извршено кроз посматрање српског начина, или стила, те парадигме. То што смо казали може бити од користи у истраживању (а) историје религијских идеја у Срба, али пробитачно и за (б) извесне корекције саморазумевња односа теологије, теолошког језика и историје теоријске културе. Корист је у томе да освестимо да Смиао (како искази текста тако исказна логика текста) који подразумевамо као *гаи*, јесте заправо *произведен* дијалогом личности са својим временом, да је повесно условљен (зато и оживљив „стапањем хоризоната“), те да је стога и нама *загаи* као историјски наставак *шо* дијалога, али, с обзиром на наше проблеме унутар нашега времена које, уколико смо хришћани, видимо као изнутра одређено вечношћу.

³³⁸ Милош Црњански, *Спиражилово*, Fiezole 1921.

³³⁹ Бранко Радичевић, *Ђачки расјанак*, Vienna 1844.

*

Остаје нам да пренесемо још једну ствар. Исте вечери кад смо митрополита Калиста у Великом холу Крајст черча питали како најбоље започети трагање за сведочанствима о боравку Поповића у Оксфорду, управо њему уручили смо *икону* Светог Јустина Новог Телијског (израђену по обрасцу иконописачке радионице сестара манастира Телије). Митрополит је икону целивао и понео са собом. Она се сада налази на зидовима храма Свете Тројице у Оксфорду, где митрополит Калистос као првоначалствујући служи Богу заједно са својим епархиотима. Необично је то... Иако је отац Јустин напустио Оксфорд без докторске дипломе, он се у њега ипак *враћио*. Он је то учино сопственом *иконом* – том живописаном присутношћу сопствене светости у Христу. Уместо легитимације постдипломском дипломом, он је легитимисан канонизацијом у ред светитеља. Или правилније, избегавајући неумесан израз „канонизација“, казаћемо да је он Црквом узведен у диптихе светих. Уместо Doctor Universitatis он је постао Doctor Ecclesiae. Сагледавање тог догађаја изазива хармолипијско озарење. Заиста: „... дивна су дела Твоја, Господе Боже Сведржитељу, праведни су и истинити путеви Твоји, Царе“ (Откр 15, 3). Је ли то што смо управо описали „романтична“ ствар? — Није. То је црквена ствар. То је напросто сведочење о неупоредивом животу Цркве и сувереном промислу Господа Бога којег време, простори, идеје, људи не обавезују – осим у мери његове неисказиво смирене а неограњене љубави према свима и свему расутих кроз време, просторе и идеје – једног и јединственог дара живота: према свима који, било стопама Радичевића и Црњанског, било стопама Поповића, као „срне у изгубљеном рају“³⁴⁰ – „лутају, још, витки, са шапатам страсним и отресају чланке, смехом преливене, али, полако, трагом својим, слуте, тишина ће стићи, кад све ово свене, и мене, и мене“³⁴¹... Треба ли подсећати...?, те речи написане су 1921. године у Фјезоли (Италија): управо у години почетка сремскокарловачког периода монаха Јустина.

³⁴⁰ Јустин Поповић, „Срна у изгубљеном рају“, у исти, *Философске урвине...*, 505.

³⁴¹ Милош Црњански, *Сиражилово*, Fiezole 1921.

Прилози

1. Оксфордски универзитетски календар за 1919. годину: Имена чланова Одбора Теолошког факултета у Оксфорду³⁴²

36

UNIVERSITY BOARDS.

Co-opted Members.
Gilbert Murray, M.A., D.Litt. Student of Ch. Ch.
Sir Paul Vinogradoff, M.A., Hon. D.C.L. Fellow of Corpus.
Charles H. Firth, M.A. Fellow of Oriel.

THE BOARDS OF FACULTIES.

1. Faculty of Theology.

Ex officio Members.
The Margaret Professor of Divinity.
The Regius Professor of Divinity (*Chairman*).
The Regius Professor of Ecclesiastical History.
Dean Ireland's Professor of Exegesis.
The Regius Professor of Hebrew.
The Oriel Professor of the Interpretation of Holy Scripture.
The Regius Professor of Pastoral Theology.

Elected Members.
Berensford J. Kidd, D.D. Keble. M. T. 1919.
Frank E. Brightman, M.A. Fellow of Magdalen. " "
G. Buchanan Gray, M.A., D.Litt. Non-Collegiate. " "
Richard Brook, M.A. Fellow of Merton. " "
Barnett H. Streeter, M.A. Fellow of Queen's. " 1920.
David C. Simpson, M.A. Keble. " "
Leighton Pullan, M.A. Fellow of St. John's. " "

Co-opted Members.
Darwell Stone, D.D. Merton. H. T. 1921.
William B. Selbie, M.A. Brasenose. " "

2. Faculty of Law.

Ex officio Members.
The Regius Professor of Civil Law.
The Vinerian Professor of English Law.
The Chichele Professor of International Law and Diplomacy (*Chairman*).
The Corpus Christi Professor of Jurisprudence.
The Reader in Indian Law.
The All Souls Reader in Roman Law.
The All Souls Reader in English Law.

Elected Members.
Albert T. Carter, D.C.L. Student of Ch. Ch. M. T. 1919.
John C. Miles, M.A. Fellow of Merton. " "
William T. S. Stallybrass, M.A. Fellow of Brasenose. " "
Edward Hilliard, M.A. Fellow of Balliol. " 1920.
Alfred E. W. Hazel, B.C.L. M.A. Fellow of Jesus. " "
James L. Briery, B.C.L., M.A. Fellow of Trinity. " "

Co-opted Member.
Francis W. Pemble, M.A. Warden of All Souls. H. T. 1920.

from Oxford University Calendar, 1919

BOARDS OF FACULTIES.

3. Faculty of Medicine.

Ex officio Members.
The Regius Professor of Medicine (*Chairman*).
The Professor of Human Anatomy.
The Waynflete Professor of Physiology.
The Professor of Pathology.
The Reader in Ophthalmology.
The Litchfield Lecturer in Medicine.
The Litchfield Lecturer in Surgery.
The Representative of the University on the Genes
James A. Gunn, M.A. Queen's, Professor of Anal Rec.

Nominated Members.
David H. Nagel, M.A. Fellow of Trinity.
Sydney H. Vines, M.A. Fellow of Magdalen.
William H. Perkin, M.A. Fellow of Magdalen.

Elected Members.
(1) By the Faculty of Medicine:
Ernest W. A. Walker, D.M. Fellow of University.
Horace M. Vernon, D.M. Fellow of Magdalen.
Alexander G. Gibson, D.M. Ch. Ch.
(2) By the General Medical Electorate:
One vacancy.
Two vacancies.

4. Faculty of Literae Humanarum

Ex officio Members.
The Camden Professor of Ancient History.
The Wykeham Professor of Ancient History.
The Lincoln and Merton Professor of Classical Arc.
The Corpus Christi Professor of Comparative Phil.
The Regius Professor of Greek.
The Corpus Christi Professor of Latin.
The Wykeham Professor of Logic.
The Waynflete Professor of Moral and Metaphys.
White's Professor of Moral Philosophy.
The Wilde Reader in Mental Philosophy.

Elected Members.
Alfred D. Godley, M.A. Hon. Fellow of Magdalen.
Edward M. Walker, M.A. Fellow of Queen's.
Walter W. How, M.A. Fellow of Merton.
Clement C. J. Webb, M.A. Fellow of Magdalen.
Frederick W. Hull, M.A. Fellow of St. John's.
Henry H. Williams, M.A. Principal of St. Edmund.
John A. R. Munro, M.A. Fellow of Lincoln.
Paul V. M. Benecke, M.A. Fellow of Magdalen.
Harance W. B. Joseph, M.A. Fellow of New College.

¹ By Decree of Convocation.

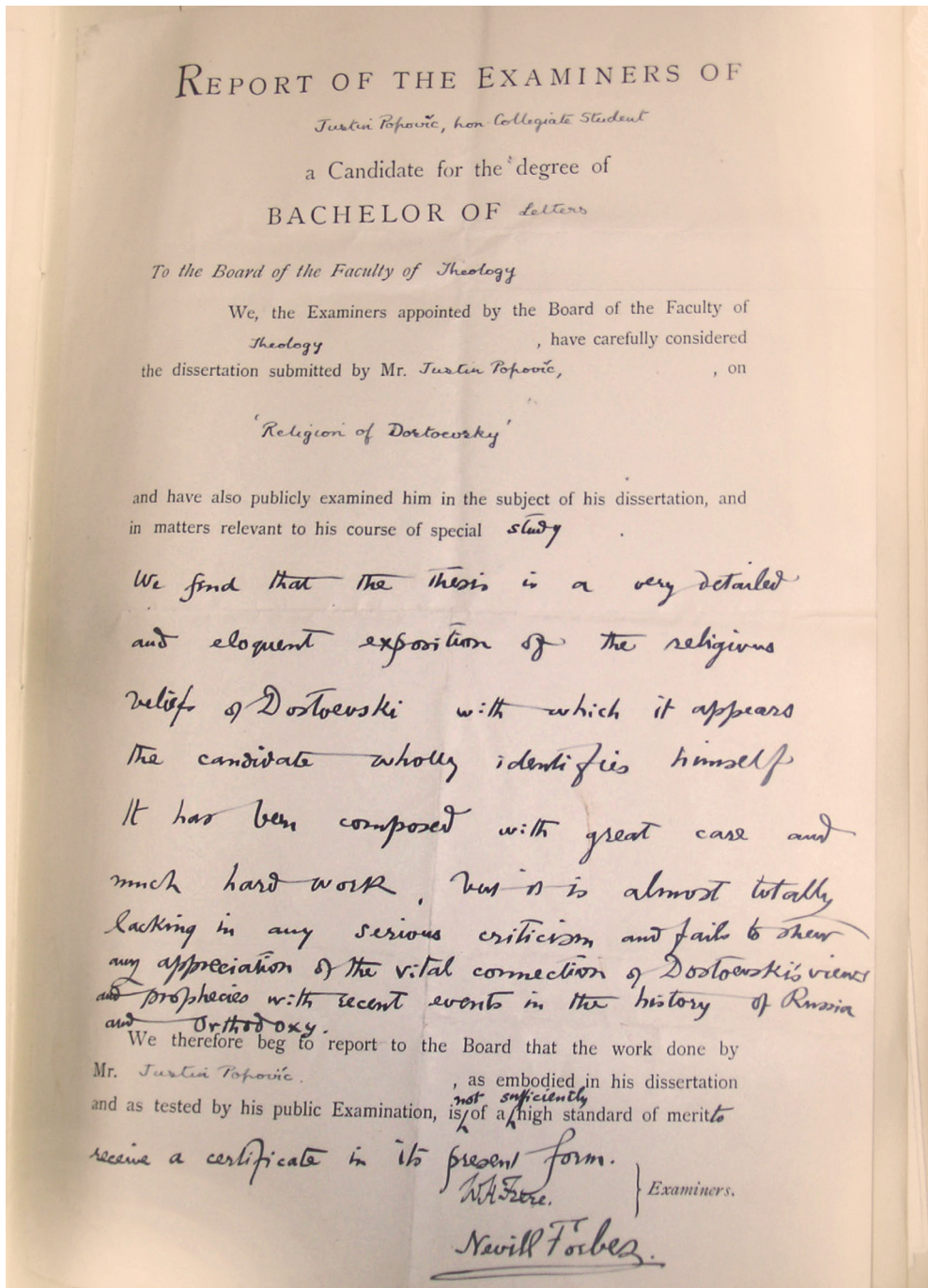
Велики Либрари, Оксфорд, UK. Контакт: 01865 277175
Email: studies@ox.ac.uk Web: www.ox.ac.uk



With Compliments

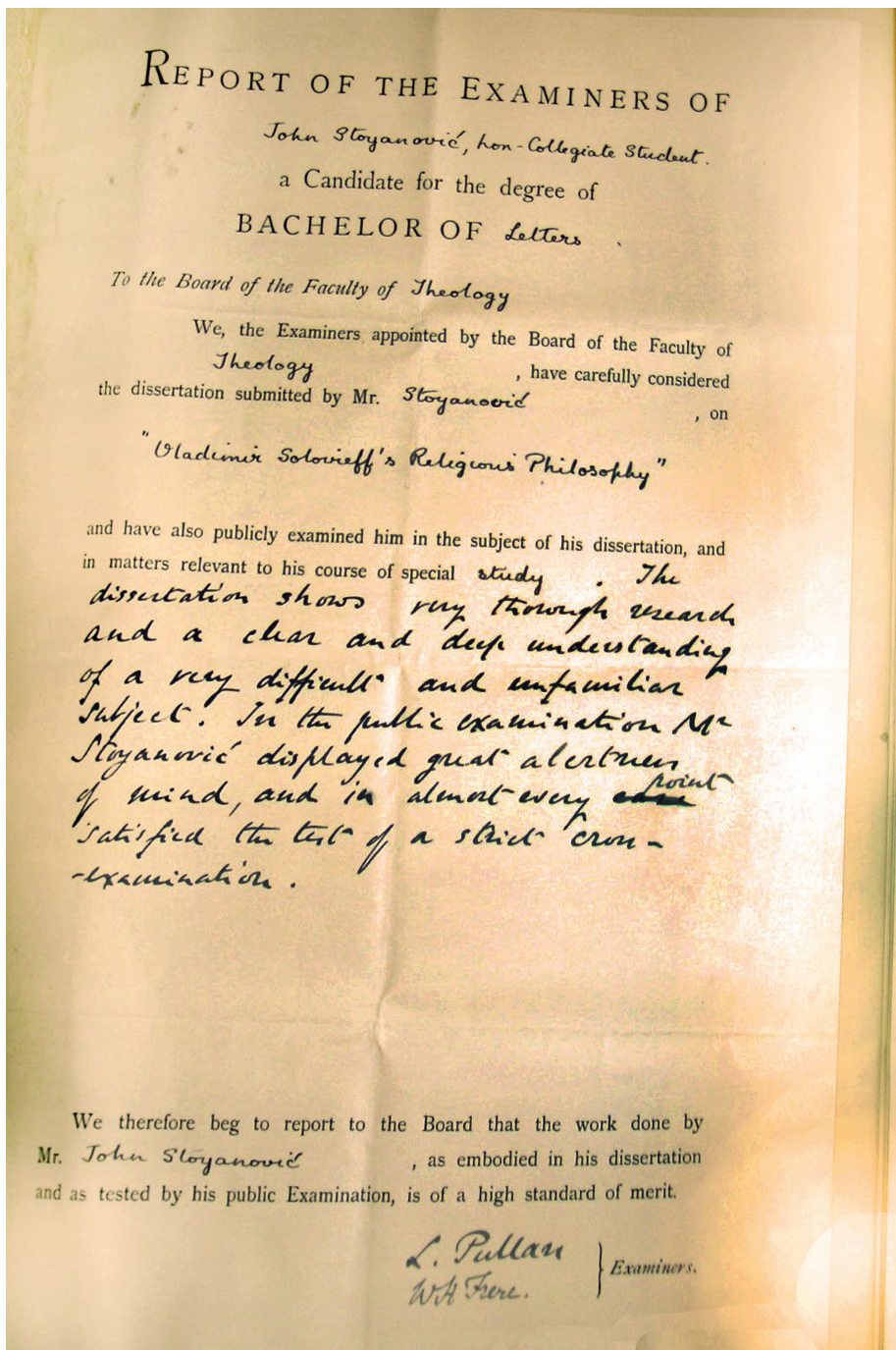
Oxford University Archives

³⁴² Скенирану фотографију документа објављујемо са дозволом Сајмона Бејлија (Simon Bailly).

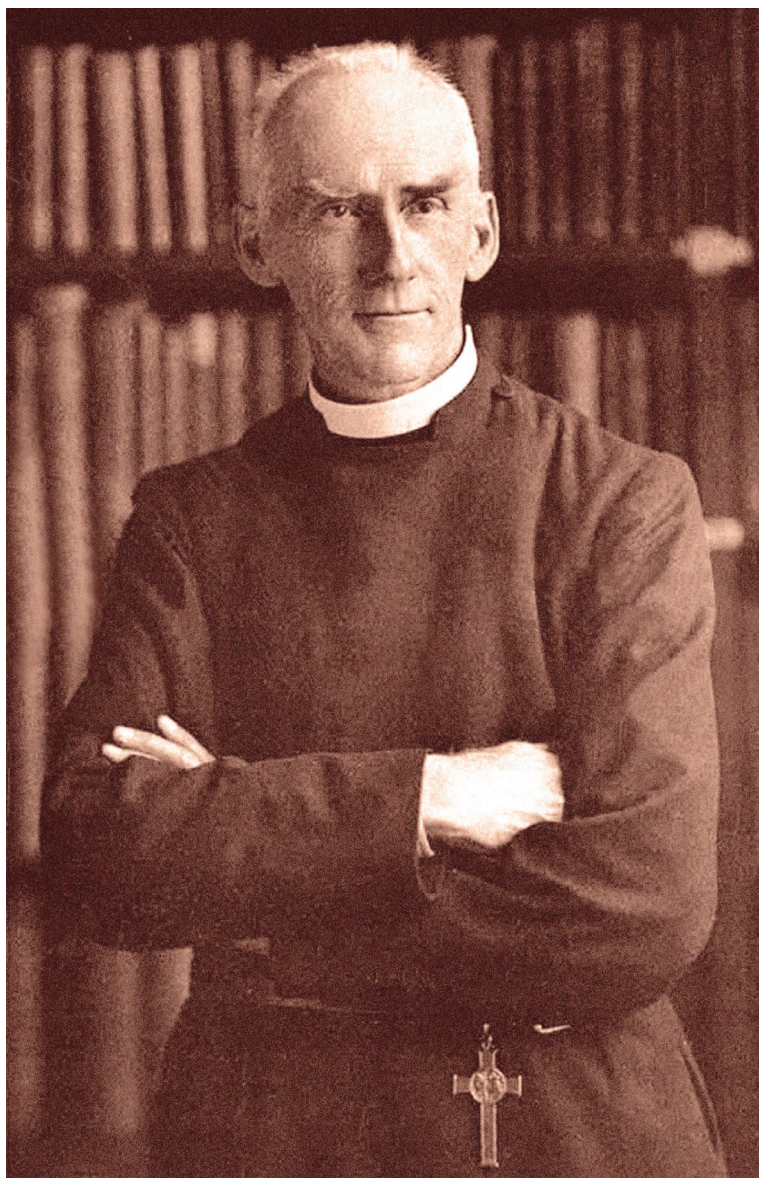
2. Извештај Комисије за оцену дисертације Јустина Поповића³⁴³

³⁴³ Скенирану фотографију документа објављујемо са дозволом Сајмона Бејлија (Simon Vaily).

3. Извештај Комисије за оцену дисертације Душана Стојановића³⁴⁴



³⁴⁴ Скенирану фотографију документа објављујемо са дозволом Сајмона Бејлија (Simon Vaily).

4. Епископ трурски Волтер Хауард Фрер (1863–1938).

5. Монах Јустин Поповић (са два друга у Оксфорду 1919³⁴⁵).



³⁴⁵ Година снимка није нам позната (али то мора бити пре краја 1919, а не пре 1916. године). А личност која стоји са леве стране Поповића највероватније јесте монах Иринеј Ђорђевић. Трећа личност, која погледом гледа у сасвим другом правцу, за разлику од Поповића и Ђорђевића који гледају директно у објектив, највероватније је један од осталих српских последипломаца у Оксфорду. Фотографија је начињена у студију **Gillman & Soame** – дакле, код званичних фотографа Универзитета у Оксфорду са традицијом која почиње 1840. године (кад је почео са радом The Gillman & Co. фотографски студио, касније ће тој фирми придружити Џејмс Соум = James Soame, Jr.) и која траје без прекида до данас. Године 1867. **Гилман и Соум** добијају потврду да су прихваћени као званични фотографи краљевске породице, од краљице Викторије. Године 1883. то потврђују принципи принцеза од Велса, итд. На фотографији црним мастилом пише: J. Soame Oxford [= **James Soame Junior**].

**6. Господа Милан (Иринеј) Ђорђевић и Благоје (Јустин) Поповић
као свршени матуранти Богословије Светог Саве 1914.**



7. Јустин Поповић за радним столом (Сремски Карловци 1922).



8. Дом Светог Стефана у Оксфорду: заграђе³⁴⁶



³⁴⁶ Фотографија приказује део унутрашњег простора Дома Светог Стефана данас: тачније, заграђе (claustrum) некадашње мисионарске куће Каулијанске браће у Дому Светог Стефана (Marston Steert 16). Фотографију објављујемо са дозволом Лоренса (Lawrence OP).

9. Храм Светог Јована Богослова (1894–1896) у Оксфорду: данас под старатељством Дома Светог Стефана³⁴⁷



³⁴⁷ Англикански монашки ред Друштво Светог Јована Богослова, то јест Каулијанци, имали су тај храм као место богослужења. Тај храм, на којем су очити утицаји енглеског готског стила са краја 14 века, који је чувен и по витражима што их је извео Чарлс Е. Кемп (Charles E. Kempe 1837–1907), саграђен је захваљујући архитектонским напорима раније поменутог прослављеног уметника **Џорџа Фредерика Бодлија**. У периоду 1916–1919 млади монах Јустин је такоређи свакодневно саобраћао са квалитетним блиским Дому Светог Стефана. За претпоставити је да је готово сигурно да он није могао да не посети унутрашњост поменутог храма St John the Evangelist (Vicarage Road, Oxford), удаљеног око 1000 м од Дома. Од 1980. г. тај храм је ближе прикључен Дому Светог Стефана ради богослужбене употребе и опште бриге над њим. Фотографију објављујемо са дозволом Лоренса (Lawrence OP).

**10. Кадестонски теолошки колеџ покрај Оксфорда:
некад (обрастао бршљеном)³⁴⁸**



11. Рипон-Кадестон колеџ: данас (очишћен од бршљена)³⁴⁹



³⁴⁸ Преузето из дела: *Cuddesdon College 1854–1904: A Record and Memorial*, Longmans, Green, and Co., London 1904.

³⁴⁹ Фотографију је сними Роџер Свит (Roger Sweet).

12. Унутрашњост капеле Кадестонског теолошког колеџа: некад³⁵⁰

³⁵⁰ Преузето из дела: *Cuddesdon College 1854–1904: A Record and Memorial*, Longmans, Green, and Co., London 1904.

13. Капела Дома Светог Стефана: данас³⁵¹



³⁵¹ После оксфордског времена Јустина Поповића и других та капела је ресконструисана и преиначена да добије овај, данашњи изглед.