Српска теологија данас 2010 (28–29. мај 2010)
Београд: Православни богословски факултет, 2011, 645–666

Максим Васиљевић
Епископ Западноамерички – Лос Анђелес, Православни богословски факултет, Београд

Сусрет и заједничарење у различитости: Српска теологија у дијалогу са Западом

Николај Велимировић, Јустин Поповић, Атанасије Јевтић као парадигма конкретног предлога

Сажетак: Постоји основано мишљење су Епископ Николај Велимировић, Архимандрит Јустин Поповић и Епископ Атанасије Јевтић својим богословским *ставом* обележили једну богословску епоху до те мере да његова појава означава чак и промену *богословско-културне парадигме*. Аутор предузима истраживање природи те парадигме. Оно што се одвијало у Србији 20. века, са предводницима, блаженопочившим Николајем и Јустином, довело је до оделотворења једне стваралачке православне самосвести после сложеног и мучног периода „вавилонског ропства“ и његових последица. Једна од карактеристика њиховог културно-философског предлога јесте настојање да се превазиђе како академски схоластицизам тако и пијетистичка побожност и „праваштво“ (номинализам) национално-религијских покрета и организација. Сва тројица, са променљивим успехом, постижу ово тиме што се окрећу Оцима Цркве, у коме подухвату откривају евхаристијско утемељење еклисиологије, из чега је изашао на видело аутентични православни етос и једна *црквена* самосвест проникнута богословљем личности и првенством догмата над етиком. Ово је родило једно ново вредновање Предања и народне побожности и подвижништва, праћено ренесансом монаштва и филокалијског обновљења. Извори њихове теологије су следећи: Николај стасава у словенско-западном академском миљеу који је оплеменио охридско-жичким светињама. Јустин се формира на јелинско-словенским изворима православља, а Атанасије на јелинским Светим Оцима и Јустиновској неопатристици. Подразумева се да тражени идеал и приоритет његове „теолошке парадигме“ подразумева, такође, и нешто што они нису *до краја* извели (јер један живот није довољан за такве захтеве), иако су томе поставили основе, а то је: једна здраву *екстравертност* теологије, плоднији дијалог са *савременим* светом и његовим изазовима заснован на васељенскости Православља, потпуније надилажење еклисијалног национализма, као и теолошког и културно-цивилизацијског епархиотизма. Полазећи од горњих премиса, аутор покушава да са сагледа на који начин нам ова тројица српских осветљавају свагда актуелну проблематику односа истока и запада? Одговор на питање полази од следећих параметара: физичко-духовно присуство на *топосу* Запада (сва тројица један део живота провели на западу), теолошко сведочење у виду сострадавања, помоћи али и критике. С обзиром да је списатељски опус сваког од њих упечатљиво огроман — радови за више од 30 томова књига — аутор настоји да истакне основне *теолошке критеријуме* којима они формулишу свој став према западу. Коначно, он одговара и на питање да ли они представља антизападну традицију словенофила или можда нуде нешто што се може назвати *другачији* пут.

Увод

Неће бити претерано ако се каже да су Епископ Николај Велимировић, Архимандрит Јустин Поповић и Епископ Атанасије Јевтић својим богословским *ставом* обележили једну богословску епоху до те мере да његова појава означава чак и промену *богословско-културне парадигме*. О природи те парадигме вреди свагда размишљати. Оно што се одвијало у Србији 20. века, са предводницима, блаженопочившим Николајем и Јустином, довело је до оделотворења једне стваралачке православне самосвести после сложеног и мучног периода „вавилонског ропства" и његових последица.

Прва одлика њиховог културно-философског предлога јесте настојање да се превазиђе како академски схоластицизам тако и пијетистичка побожност и „правоштво" (номинализам) национално-религијских покрета и организација. Они ово постижу најпре кроз повратак Оцима, кроз поновно налажење евхаристијске еклисиологије, а тиме и аутентичности православног етоса и црквене самосвести са богословљем личности и са првенством догмата над етиком. Из тога је уследило једно ново вредновање Предања и народне побожности и подвижништва, једна ренесанса монаштва и филокалијско обновљење. Ту су извори њихове теологије: Николај стасава у словенско-западном академском миљеу који је оплеменио охридско-жичким светињама. Јустин се формира на јелинско-словенским изворима православља, а Атанасије на јелинским Светим Оцима и Јустиновској неопатристици[1].

Наравно, тражени идеал и приоритет његове „теолошке парадигме" подразумева, такође, и нешто што они нису *до краја* извели (јер један живот није довољан за такве захтеве): једну здраву *екстраверност* теологије, плоднији дијалог са *савременим* светом и његовим изазовима заснован на васељенскости Православља, потпуном надилажењу еклисијалног национализма, као и теолошко и културноцивилизацијског епархиотизма.

На који начин нам ова тројица српских теолога осветљавају свагда актуелну проблематику односа истока и запада? Најпре једним делатним присуством. Битно је запазити да су сва тројица један део живота провели на западу (Николај у Америци[2], Енглеској, Немачкој и Швајцарској, Јустин у Енглеској[3], Атанасије у Француској), и да показују одлично познавање западне теолошко-философске мисли. Њихова дела су данас позната и на западу, јер су преведена на модерне језике и веома читана[4]. С обзиром да је списатељски опус сваког од њих упечатљиво огроман — радови за више од 30 томова књига –интересантно би било изнети *теолошке критеријуме* којима они формулишу свој став према

[1] Једно поређење: Николајеву пансловенско-источњачко-панхуманистичку мисао, Јустин допуњује јелинском уз неопходан дијакритички став према славјанофилству, док Атанасије даје синтезу јелинско-словенско-католичанске теологије уз примање Николајевих и Јустинових увида, али и уз избегавање крајности „свечовечанских" идеја првог, и оштрог вокабулара другог.

[2] „I know Europe fairly well. Though born in Serbia, I got my education in England, Germany, Russia and Switzerland", каже Николај („Panhumanity", *Сабрана дела* III, Химелстир 1986, стр. 793). Не постоји потпуна биографија Николајевог живота и рада у Америци.

[3] Види о томе у књизи *На богочовечанском путу*, Ваљево, манастир Ћелије, 1980.

[4] Само у последње две године на енглеском су се појавиле две Атанасијеве књиге (*Christ — the Alpha and Omega* и *Emmanuel*, изд. Себастиан прес, Лос Анђелес); Николајев *Пролог* једна од најчитанијих православних књига у Америци, а Јустинове две значајне књиге (*Man and the God-Man* и *Commentary on the Epistle of St John the Theologian*) су изашле у 2009. години, док његова већ преведена *Догматика* (на француском изашла још пре деценије) чека објављивање такође на енглеском.

западу. Да ли они представља антизападну традицију словенофила или можда нуде нешто што се може назвати *другачији* пут? [Верујемо да је сазрело време да се о Николају, Јустину и Атанасију престане говорити „са публицистичким маниризмом“ и побожном реториком, којима се, у ствари, врши потцењивање озбиљности његове духовне и теолошко-философске појаве као мислилаца“[5].]

Начелно о сусрету источне и западне хришћанске мисли

Амбивалентан став православних према Европи и Западу, а конкретније према римокатолицизму и протестантизму, била је и остала одлика савремене историје Православне Цркве. У нашем времену историјска стварност, којој је намењено да утиче на живот хришћанске Цркве за дуго времена, тумачи се од једних позитивно а од других негативно. Тако напр. нову стварност Европске уније, која се појављује из метежа историје човечанства, једни тумаче као претњу док други верују да Бог исту употребљава као оруђе благослова Своме свету. Ипак, непорецива је чињеница да Европа више није она „неправославна“ територија каква је била почетком 20. века. Православље више није тако непознато у централним европским земљама, а доста је и поштовано, понајвише захваљујући несрећи која је задесила Русију 1917. те довела до *расејања* понижених и прогнаних еминентних јерараха и богослова Руске Цркве у западну Европу[6]. (Овај историјски усуд ће, између осталог, довести до пресудног сусрета Јустина и Николаја са руском хришћанском философијом). Ништа мањи допринос овом пресађивању православља у Европу нису дали Јелински и други јужноевропски православни народи који су емигрирањем непосредно после Другог светског рата довели до невиђеног пораста броја православних у западној Европи. „Присуство Православља у овом делу Континента данас је задивљујуће, а то је положај који рађа одговорности. Јер није због саме Православне Цркве њој дат овај благослов, него због читавог човечанства и заиста, због читаве васељене“[7].

Истина је да постоје темељне *културне* и реалне *теолошке* разлике између Истока и Запада али је такође истина да те разлике православни теолози скоро по правилу узимају *аксиолошки*. Антизападњаштво словенофила има упориште у Хомјаковљевом тумачењу западног као „туђег“ (премда Хомјаков није тежио одвајању него поређењу[8]), док у новијој јелинској теологији оно има почетке у Кондоглуовом дистанцирању од запада (уз придружење Романидиса и његових ученика) и обликовању антитетичке схеме исток-запад. Но, ова схема, чак и кад се погледа с ону страну идеолошке антитезе, ипак своје корене има у различитим менталитетима и етосима. Она указује на једну разлику у менталитету и приступу теологији и црквеном животу, уметности, сликарству, музици, архитектури, а можда и другачијем *етосу*, животним навикама и ставу. И поред заједничке егзистенцијалне дилеме коју доноси датост постојања, хришћани истока су увек били заокупљени другачијим приблемима од оних који су доминирали хришћанским западом. Поједини, попут Жана Данијелуа (у књизи *The Origins of Latin Christianity*), датују извесне одлике које обликују типичне карактери-

[5] Б. Лубардић, *Јустин Ћелијски и Русија*, Нови Сад, 2009, 19.

[6] Упор. рад Олге Лоски која говори о културним последицама православног присуства у Француској (необјављен рад са симпосиона у Волосу, маја 2009. године).

[7] Ј. Зизиулас, „Заједница и другачијост“, *Светиора*, 1994, бр. 31–31, 22.

[8] Врло је важно разумети да Хомјаков није тежио дистанцирању или продубљивању разлика него само упоређењу двају менталитета, приступа. Била је то „једна чиста апологетика Православља против запада“.

стике западне хришћанске мисли чак тако рано до у време Тертулијана. У том контексту, питање гласи: колико је релевантна критика која не узима у обзир темељне одлике менталитета и колико је легитимно *оптуживати* запад, рецимо, за „папизам“ с позиције православља уколико се зна да је то део западне „опсесивне“ склоности ка институционализму? Јер, уистину, одлике западног менталитета укључују строго интересовање за историју, преокупација (са) етиком, и једно дубље поштовање институција, понекад до граничења са легализмом (довољно је упоредити западни и источни концепт синодалности, примата и ауторитета). Осим поменутих, још једна димензија, коју је по свему судећи увео Свети Августин, створивши дихотомију унутар западног хришћанства, а то је значај интроспективне свести и унутрашњег човека, из чега су никли важни мистички, романтички и пијетистички покрети на хришћанском западу.

С друге стране, исток је изгледа био већма заокупљен есхатолошким, метаисторијским погледом који углавном тежи да релативизује историју и њене проблеме. Атанасије крајње проницљиво разматра овај проблем када истиче да је оптужба римокатоличких теолога, упућена на рачун православних, *истинита*: „будући да Православље има *есхатолошке* тенденције и есхатолошки карактер, управо је због тога историјски *неуспешно*, социјално, политички, демократски итд. Али је ту основно да је ова оптужба у огромној мери истинита. Православно усмерење, православни етос, има есхатолошки карактер“[9]. Наведени приступ је често доводио до потцењивања историјских и политичких проблема (што не важи за нашу тројицу теолога, вид. ниже) и чак мисионарске делатности (интересантно је да су и Николај и Јустин били мисионари, што важи за Атанасија, уколико се погледа његов рад са ЕСОF-ом). Православна преокупација есхатологијом је, међутим, деловала крајње *плодно* на схватање институције и ауторитета које су разумеване с ону страну легализма и историцизма будући да ауторитет у Православној Цркви по правилу извире и контекста богослужења, посебно Евхаристије[10].

Чињеница је да наши аутори не деле комплименте Европи, ни као секуларној (политичко-цивилизацијској) ни као духовној (еклисијалној) категорији и стварности. Николај ће је на једном месту (додуше у само једној својој фази) окарактерисати као „клерикалну теократију“ која је „једино и позната, и страшно омрзнута у Европи“[11] (насупрот којој истиче источну „теодулију“ — због чега је примио критику и од самих православних), док Јустин говори о „европском хуманизму на умору“, а Атанасије јој приписује тоталитарност која, у његовој интерпретацији, занимљиво, извире из римског централизма[12], који је у складу са унутарњом логиком западне метафизике. Поједини новији православни теолози, по-

[9] Атанасије, „Есхатологија у савременој православној теологији“, *Заједњај светова*, Србиње,1996, 123–124.

[10] Како примећује Зизиулас, ауторитет је кроз Евхаристију био „условљен есхатолошким приступом, и то у два аспекта: кроз Пневматологију, која институцију чини догађајем, и кроз заједницу, која ауторитет чини институцијом која је трајно зависна од заједнице којој (и) припада. Ова преокупација есхатологијом је учинила да је неминовно тражити увек апсолутни, крајњи теолошки *raison d'être* институције и никад је не посматрати као једну ствар јуридичког *potestas* који се преноси кроз кодексе закона“ (Jean Zizioulas, *The One and the Many*, Sebastian Press Los Angeles 2010, p. 366–67.).

[11] *Српски народ као Теодул*, 19.

[12] Види Јанарасов закључак у његовој књизи *Philosophie sans rupture* (на крају поглавља о Марксу). „Била је, дакле, потребна ова огромна и најболнија цена да би се у марксизму открила сва семења западних философских основа тоталитаризма, од августиновског утилитаризма до хегелијанског панлогизма — како би се тоталитаризам открио и пројавио као 'унутарња логика' западне метафизике“. Николај, Јустин и Атанасије нису усамљени у откривању тоталитарне тенденције западне метафизике.

пут А. Папаниколау[13], карактеришу овакве ставове као „екстремно гледиште о односу европског секуларизма и римокатолицизма". *Изворе*[14] као и *разлоīе* за овакав критички став и дистанцирање свакако вреди размотрити.

О дубљим питањима овог проблема говори о. Георгије Флоровски. У свом тексту „Европа, Свети Оци и унутрашње памћење Цркве"[15], он истиче да је православна теологија, више од свих других конфесија, допустила себи да много тога преузме од неправославних, а посебно по питању богословског образовања. У овом проблему треба свакако пронаћи Јустинову критику академске теологије Србије његовог времена. Дакле, и српска теологија 20. века јесте сведок тог ширег процеса морфозе и псеудоморфозе. Кроз шта све није прошла православна теологија? Речима Флорофског, „подражавајући њој стране узоре прошла је све главне стадијуме религиозног мишљења савремене Европе: теологију Тридентских сабора, барока, протестантске схоластике и протестантске ортодоксије, пијетизма и масонерије, немачког идеализма и романтизма, социјал-хришћанства као последице француске револуције, анализирање хегеловске школе, нове критичке и историјске науке, тибингенску школу и Ричла, неоромантизам и симболизам — све је то прошло и оставило трага у православној култури". Флоровски с правом сматра да и поред овог једносмерног утицаја Запада према Истоку, који је произвео „зависност и подражавање", *унутрашњи сусрет* са Западом још увек *није* остварен (ср. Николајев извештај са скупштине WCC у Еванстону), а томе би требало додати и *одсуство стваралачкоī одīовора или противпредлоīа* (са неким светлим изузецима[16]), о чему ћемо нешто више рећи мало касније.

Као решење Флоровски је још у првој половини 20. века нагласио да „своју *независност* од западних утицаја православно богословље може извојевати само кроз повратак Отачким изворима и темељима". То је пут који ће доследно и упорно пратити Николај, Јустин и Атанасије. Међутим, то је само први и по себи недовољан корак јер из повратка изворима не следи *аутоматски* и истинско ослобођење. Флоровски стога упозорава: „вратити се Оцима не значи удаљити се од савремености, изаћи из историје, побећи са бојног поља. Отачки опит треба не само чувати, него и откривати — из тог опита произилази живот". Рецимо и то да је друштвени ангажман наше тројице теолога управо на том фону. Циљ није аутономни пут, јер се истинско ослобођење и „независност од инославног Запада неће родити у бежању од њега". Само они најхрабрији уочавају да се, у ствари, ради о *једној и јединственој хришћанској судби истока и запада*. А овакав целовити доживљај је резултат аутентичног доживљаја Христа, из чега даље следи да је „*православна мисао дужна да осећа и састрадава западне муке и искушења*, она их не сме заобила-

[13] A. Papanikolaou, „Reasonable Faith and a Trinitarian Logic", у L. P. Hemming et S. F. Parsons (ed.), *Restoring Faith in Reason*, London 2002, 235 и даље (преузето из: Лубардић, *Јустин Ћелијски и Русија,* 70).

[14] За сада можемо рећи само следеће: и поред несумњиво *самосталноī*, интуитивног отпора према западној метафизици (и личног искуства: два рата и бомбардовање од савезника), Николај и Јустин свој критички став према западу преузимају од *словенофила* (преко Хомјакова?), док га Атанасије наслеђује од њих двојице, и потом га још доследније формулише у контакту са јелинским теолозима и мислиоцима „париског круга". Није искључено да специфичан „антизападни" став јелинске теологије шездесетих година 20. века на свој начин утиче и на Атанасија. О томе ставу, додуше са сувише симплификовања и учитавања говори Παντελής Λ. Καλαϊτζίδης, у свом докторском раду *Ελληνικότητα και Αντιδυτικισμός στη «Θεολογία του '60»*, Тесалоника 2008.

[15] Г. Флоровски,„Европа, Свети Оци и унутрашње памћење Цркве", *Теолошки поīледи*, 1991, бр. 1–4, 103–106. Видети и: http://verujem.org/teologija/evropa.html

[16] Велики допринос дају Ј. Зизиулас, Х. Јанарас, И. Буловић, Р. Биговић.

зити и пређуткивати. Неопходно је стваралачки промислити и преобразити сав тај опит западних искушења и падова, поднети сву ту „агонију Европе“ (како је говорио Достојевски). Само, једно такво састрадавајуће сапреживљавање јесте пут наде ка сједињењу раздвојеног хришћанског света и одељене браће“.

Закључак Флоровског је више него бриљантно поучан и инспиришући: „Православно богословље је позвано да из дубине свог католичанског и непрекинутог опита одговори на питања инославних, и да западној хетеродоксији пружи *не изобличавање*, него *сведочење* — истину Православља“[17].

Покушајмо да размотримо неколико аспеката овог проблема сагледаних из оптичког угла горе изнетих начела на примеру Николаја Велимировића, Јустина Поповића и Атанасија Јевтића.

„Заквашења“ у западној теолошкој мисли у 20. веку и одговор српских теолога

Није лако, чак ни панорамски, приказати теологију 20. века у оквиру које стварају Николај, Јустин и Атанасије; управо 20. век је окарактерисан као један од најинвентивнијих за хришћанску мисао. Истраживачу предстоји упознавање са најзначајнијим моментима, највећим темама и најесенцијалнијим текстовима теологије, почевши од киригматске и исповедничке преко либералне теологије без преседана, затим неопатристике, све до најрецентнијих елаборација екуменизма, ослобођења и феминизма. За разумевање било којег хришћанског теолога, потребно је стећи увид у постепено формирање различитих токова, ситуирајући их прецизно у философско-религијску актуелност различитих епоха.

Која је одлика епохе Николаја, Јустина и Атанасија којој су они даровали посебно теолошко заквашење? Одмах треба рећи да је оно што се одвијало у Србији друге половине (а посебно последњих деценија) 20. века, са предводником, блаженопочившим о. Јустином Поповићем, довело до оделотворења једне актуелне и стваралачке православне самосвести, после сложеног и мучног периода „вавилонског ропства“ и његових последица. Кажемо „ропства“ јер је за нас уверљива Флоровскијева анатомска анализа свих последица дуге потчињености православне еклисијалне свести западној „религизацији“ Цркве. Разумљиво, нови политичко-економски услови који су обележили историју човечанства у 20. веку неминовно су утицали на православни живот, обавезујући га да се прилагоди новој стварности. Ипак, захваљујући неопатристичкој синтези коју је пригрлио архимандрит Јустин Поповић (Николај се овде не може уврстити у строгом, техничком смислу, али може у суштинском), нове генерације су упознале дар и радост поновног откривања *онтолошког реализма* Православља. Поштено је признати да се тај дар отелотворио, полазишно, у „дисидентима“ руске дијаспоре (после доласка на власт бољшевика у Русији), и веома брзо се, као моћни квасац, пресадио се у све православне земље и у целокупној православној дијаспори.

Како примећује Јанарас, у том заквашењу, „поново смо, ми православни, пронашли динамичку друг(ачиј)ост наше црквене (утеловљене у чудесној цивилизацији) прошлости: онтологију, антропологију и космологију наших Отаца, реализам наше евхаристијске еклисиологије, емпиријско откривење које сачињавају наше богослужење и наше Иконе“. На жалост, није постојао одговарајуће „последовање“ на одушевљеност. „Све смо то изнова пронашли, изненађени и одуше-

[17] Г. Флоровски, „Европа, Свети Оци и унутрашње памћење Цркве“, *Теолошки погледи*, 1991, бр. 1–4, 104.

вљени, али нисмо стигли да то нађено преведемо у конкретни предложени израз данашњи, способан да се постави наспрам гушећих безизлаза пропадајуће наше западне, цивилизацијско-културне, 'парадигме'"[18].

Православна мисао Николаја, Јустина и Атанасија налази се у поменутим развојним токовима и тешко се може оделити од њих. Уопште гледано, разумевање разлогâ и облика теолошке дебате, са Флоровским, Лоским, Булгаковим, Берђајевим, Јанарасом, Јевтићем, Зизиуласом, Мајендорфом, Шмеманом и др. на Истоку, те са Бартом, Булманом, Тилихом, Шенијем, Конгаром, де Лубаком, Балтазаром, Паненбергом и др. на Западу стоји као услов *sine qua non* за плодно преношење неопатристичке синтезе у нашу епоху кроз успостављање односа са проблемима једног постмодерног (да ли и постпатристичког?) времена.

Већ је примећено да је разјашњавање и просуђивање односа Православља и Запада био средишњи проблем генерације горе поменутих православних теолога[19]. Оно што следи јесте један дуг заснован на следећим постигнућима који извиру из Николајеве, Јустинове и Атанасијеве *богословско-културне* парадигме: а) превазилажење академског схоластицизма и пијетистичке побожности и „праваштва" (номинализам) национално-религијских покрета и организација; б) постизање истог најпре кроз повратак Оцима, па самим тим и кроз в) ослобођење српске теологије од „вавилонског ропства" западној теологији и побожности; г) поновно налажење евхаристијске еклисиологије; д) аутентично неговање православног етоса и црквене самосвести са богословљем личности и са првенством догмата над етиком; ђ) ново вредновање Предања и народне побожности, подвижништва, ренесансе монаштва и филокалијског обновљења; и е) инкултурација Јеванђеља кроз коришћење нових облика сведочења.

Ето дакле каквим *даром* је наш нараштај задужен: једном *пролегоменом* за синтезу нове парадигме коју наша генерација треба да изгради — не само зато што се то може, већ, важније, зато што је то сада постало неопходно, будући да неопатристичка парадигма, коју су градили наша тројица теолога — тражи *преиначење и преобликовање* у складу са драматичним историјско-културолошким променама света постмодерног или глобалистичког постојања и живота.

Тражени идеал и приоритет њихове „теолошке парадигме" подразумева, дакле, нешто што они нису *до краја* извели (јер један живот није довољан за такве захтеве али је то дуг нараштајима који долазе): а) једна здрава екстравертност теологије, б) дијалог са савременим светом и његовим изазовима, в) васељенскост Православља, г) надилажење еклисијалног национализма, као и теолошког и културно-цивилизацијског епархиотизма („етнолошка онтологија"[20]).

Вреди, макар и синоптички, погледати какви се теолошки импулси збивају на

[18] Предговор књизи Ф*илософија из новог века,* Врњачка Бања, 2000.

[19] „Средишњи проблем наше генерације и генерације која нас је руководила (од Флоровског, Лоског, Мајендорфа, Шмемана до Нисиотиса, Зизиуласа, Јевтића, Радовића, Буловића) био је да разјасни и просуди однос Православља и Запада" (Јанарас, *Философија из новог века*, предговор српском издању).

[20] Израз Д. Најдановића, „Православље и светосавље", *Српски договор* (културни часопис Срба у слободном свету), књига прва, Вестмонт-Америка 1973, 10. Д. Најдановић овако дефинише націју: „велики, проширени, увећани човек, нација као биолошка јединка јесте истовремено и духовна структура";„светосавље прима, усваја и исповеда христовски и охристовљени национализам као национализам вишега реда, као над-национализам, национализам узнесен и преузнесен у Христову 'ноосферу', чисти и оплемењени светосавски, светолазарски и светоцрквени национализам"… у: „Православље и светосавље", *Српски договор* (културни часопис Срба у слободном свету), књига прва, Вестмонт-Америка 1973, 13 и 15. стр. и Атанасијев исказ: „Мора да умре Србин да би се родио нови човек", поновљен у многим његовим текстовима и излагањима.

„западној“ страни у фази теолошког формирања на „источној страни“ најпре Николаја и Јустина, а потом и Атанасија. Значајни моменти унутарзападног „ослобођења“ повезани су са именима класика двадесетог века: Карл Барт, Дитрих Бонхофер, Пол Тилих, Анри де Лубак (1896–1991), Карл Ранер (1904–1994), фон Балтазар, да поменемо само њих. Не мање важни су теолошки одговори на упитаности модернитета у Европи и САД. У Немачкој су то Wolfhart Pannenberg и Jürgen Moltmann; у Британији T. F. Torrance и Anglican Theology; у САД H. Richard Niebuhr (Христос и култура), Reinhold Niebuhr, ревизионисти и либерали. Притом не занемарујемо увиде у тзв. постлибералну теологију, у систематску теологију (после Барта) са представницима у Jüngel-у, Jenson-у, и Gunton-у. Проучавање римокатоличке теологије после Ватикана II представља посебан подухват. Док Николај и Јустин чине битна настојања у помаку теолошког фокуса српске мисли са академско-догматског дремежа с једне стране и стерилног апологетско-полемичког надметања с друге, у Европи имамо занимљива настојања. Морис Блондел (Maurice Blondel) спроводи апологетику методе иманенције, а Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) покушава да „венча“ теологију и науку, субординишући прву другој. Jean Danielou на посебно успешан начин повезује теологију и историју, док Marie-Dominique Chenu нуди једну теологију „знака времена“. Yves Congar (1904–1996) показује колико је растојање од еклисиологије до екуменизма, а Romano Guardini обједињује теологију и литературу (попут неких Николајевих прегнућа). Karl Rahner је у веку „анти-трансценденције“ понудио једну трансценденталну теологију која се базира на Тројици, али је тек Hans Urs von Balthasar изнео једну целовитију тринитарну теологију. Оскар Кулман предочава теологију као историју спасења.

Различити путеви православне и западне теологије не спајају се у један, али су међусобни утицаји несумњиви. Уколико пажљиво прегледамо теолошки опит наше тројице теолога приметићемо да код њих, с једне стране, донекле одсуствује темељније и документованије читање западне теологије[21] (Богдан); с друге стране, стиче се утисак да је то читање било у функцији потврде једног мишљења које је код православних већ било формирано. А формирано је било под утицајем руске критике западне културе, укључујући западну теологију. Овај закључак нас приморава да овај момент препознамо као мањкавост а потом и као извор извесне „рањивости“ њихове синтезе, парадигме и предлога. Јер, ако је њихова критика западне теологије произлазила уз помоћ *већ* „предручно“ постојеће руско-православне *а не из* унутрашњег личног и директног разрађивања самих западних теолога онда ту критику треба узети са дозом резерве... Просто говорећи, да је у методолошком смислу ствар била другачија тада би и *полемичка* страна њиховог богословља била би још дубље и солидније заснована. А можда би резултати били унеколико и другачији?

Поређења ради, зар управо један де Лубак не врши слично неопатристичко дело као Јустин и то готово у исто време! Покреће едицију „Хришћански извори“, и попут Јустина реагује против академизма, схоластицизма и конзервативног формализма, и то оруђем неопатристичке синтезе, васпоставља теологију евхаристије, пише о „драми атеистичког атеизма“ и утиче на генерације долазећих[22] утицај-

[21] Више у студији Б. Лубардића, *Јустин Ћелијски и Русија.*

[22] Сачувано је још једно Рацингерово сведочанство о кардиналу де Лубаку које у најбољем светлу представља његову личност и дело: „Када је мој лични пут у питању, како духовни тако и теолошки, сусрет са делом и личношћу оца де Лубака био је од примордијалног значаја. Већ 1948. године када су се прозори Немачке разорене ратом почели полако отварати могао сам да прочитам чувену књигу „Surnatu-

них теолога... Уколико за тренутак упоредимо де Лубака и Јустина Поповића, из све припадајуће разлике, уочићемо битне сличности: и за једног и за другог сукоб са схоластичко-академским богословље био је право „мучење". Обојица су дуги низ година по објављивању својих дела били нападани, и лоше тумачени. Обојици је било забрањено да предају теологију: једном на Католичком институту у Лиону а другом на београдском универзитету (обојица су предавали систематско-догматско богословље, или радове на уско теолошке теме које задиру у догматско учење Цркве). Ове забране су у потпуности поштовали. Додуше, ова забрана им је оставила довољно простора да напишу многобројна друга дела и то на најразличитије теме, којих вероватно не би било да није било и саме забране. Обојица су били одушевљени Достојевским, и обојица су критиковали европски атеизам.

Трагање за стварним одговорима на „безизлазе" цивилизације

За разлику од тадашње установљене теолошке *парадиме* оличене у апологетско-полемичком богословљу, по узору на западне обрасце, Николај, Јустин и Атанасије се најпре суочавају са *властитим* теолошким и историјским коренима како би извукли надахнуће и водиљу за нови предлог. По узору на Свете Оце, они трагају за стварним одговорима на „*безизлазе*" цивилизације у којој живе. Јустин је забринут због атомизираности човека, због солипсизма и егоизма који дезинтегришу човека и изводе га из „мере раста висине Христове" на коју је позван. Кључна Јустинова теза је да да се овостраним не може објаснити ни трансцендентно ни иманентно. Он се придружује Николајевом осећању *одговорности* пред стваралачким изазовима што их подстиче свест о дару *историјској* свештенослужења Крсту и Јеванђељу. Уочавајући прозорљивим оком суштинске проблеме модерног времена, они по узору на милостивог Самарјанина, пружају руку помоћи тиме што превладавају не само философију *хуманизма*, не само конфесионално *неправославне* теологије, већ и одређене *мањкавости* православне „неосхоластички" формиране теологије.

Јустин је, кад је однос према друштву у питању, спроводио најузвишенији задатак. Својим критичким (а „крисис", раз-суђивање је *сарастеће*) упозорењима он је желео да се Европа спасе, да се очува за вечност, а по њему је то могло да буде једино Црквом. У овом настојању пресудни су мотиви и садржај критике а не језик и вокабулар. Треба подсетити да су највећи синови Европе истој упућивали беспоштедну критику. Јустин је из дубине свог католичанског и непрекинутог опита одговарао на питања инославних и западној хетеродоксији пружао понекад *изобличавање*, а још чешће *сведочење* истине Православља. Стога би било погрешно када би извесни ставови Николаја, Јустина и Атанасија предупредили православне од покушаја да Европу и са духовно-цивилизацијског гледишта доживље као *своју*.

На основу Николајевих списа може се лако сагледати сва дубина његове забринутости над европском судбом, јер је он, по речима Амфилохија, помно пратио

rel" (*Натприродно*). Књигу која је изазивала тако живу и динамичну расправу. Дивио сам се том новом начину тумачења светог Томе Аквинског. Поприлично другачијем од светог Томе неосхоластичке философије коју смо до тада изучавали. Ова нова динамична антропологија разумевала је људско постојање, егзистенцију, као покрет жуђње за виђењем Бога. Ујединити на један сасвим нов начин натприродни дар који нам је од Бога слободно дат са динамизмом својственим Божијим створењима која су по лику Његовом, представљало је за мене фасцинантну антрополошку визију. Она то није била само на интелектуалном плану, него и на духовном. Ја сам у томе пронашао једну нову светлост која је озарила мој духовни живот. Рекао бих да је ова синтеза између научне доследности и прецизности и духовности један од основних аспеката васцелог богословља оца де Лубака".

религиозна, социјална и културна[23] превирања у Европи и свету свога времена. Та жеља за обједињењем идеја панантропизма, панхуманизма јесте разлог настанка-писања чувеног Николајевог списа *Речи о Свечовеку*[24]. Ако је Николајев *Свечовек* био теолошки недовољно „исклесан" појам за решење модерне васељенске помаме за свејединством[25], у том подухвату се не сме на брзину препознати наивна занесеност утопизмом. Флоровски је својом такорећи медицинском дијагнозом утопизма и његових метафизичких претпоставки (тај текст је услов *sine qua non* за разумевање замки које су вребале пре свега руске мислиоце с почетка 20. века), отклонио сваку илузију о *историјском* остварењу човека. Сличном антиутопистичком емоцијом интониране су Николајеве речи: „Четири су идејне силе које се и сада из Европе шире и дејствују по целоме глобусу. Три су негативне и убитачне, а само је једна позитивна и спасоносна. Негативне су: лажна наука, лажна етика и лажна социологија, изражене првобитно у три познате личности: у Дарвину, Ничеу и Марксу. Позитивна и спасоносна сила пак, човечна и блага, јесте само Хришћанство... Устаните у одбрану Европе, млади Европејци!"[26].

Својим инсистирањем на „богочовечанској" димензији свих аспеката хуманости (друштво, историја, Црква) Јустин је једним *ерминевтичким* начином понудио одговор на модерна хоминистичка (како их је карактеристично назвао) бауљања по живом блату на подобије Барона Минхаузена који покушава самог себе да извуче вукући се за косу (а не видећи изнад себе већ пружену руку), или по узору на индијског факира који баца уже у ваздух и хоће да се по том ужету попење.

Двозначни став према хришћанском „западу" (као културно-религијском феномену)

Запад је силом супротног дејства на истоку у последња два века постепено постао погрдни појам, док је позападњачење постало равно губитку властитог идентитета. Симплификовање у критици запада прати сву тројицу наших теолога, с тим што је ова критика понекад плод искуственог увида, а понекад само резултат паушалних процена, без изнесених аргумената. Па ипак, уколико њих тројицу схватимо као *Европљане* (који су *volens nolens* део Европе), онда се може тврдити да је критика Николаја, Јустина и Атанасија више могућност да Запад *врши* критику сопственог самоотуђења (а не просто критика која долази, са великом жестином, од неког са стране, са „Истока"). Према томе, питање њиховог односа према Европи није пу-

[23] Наши аутори су искрено, оком хирурга, уочавали дубље и шире проблеме модерног западноевропског друштва. И нису могли да их прећуте. Критика се пружа на сва поља људског деловања и присуства. „Уметност је постала чудовишна. Болесна тежња за хипер-индивидуалним и хипероригиналним произвела је уникум од ругобе, која треба да прослави лепоту по укусу савременом. Ви ћете морати рехабилитирати лепоту и оздравити оболели укус људи. Религија која религира уметника с Богом, и људима, и природом, може послужити овде као једини сигурни лек". *Сан о словенској религији*. Види о овоме Амфилохије Радовић, „Богочовјечански етос Владике Николаја", *Свети Владика Охридски и Жички НИКОЛАЈ*, Жича — Краљево 2003, стр. 509.

[24] Како примећује Р. Биговић, „*Свечовек* је био пандан Ничеовом појму *надчовек*. Док је Ничеов *надчовек* означавао најдубље тежње западноевропске, картезијанске метафизике субјективизма, дотле је свечовек означавао најдубља стремљења балканистичко-медитеранског, словенског и далекоисточног човека... Циљ је био изградити свет на хришћанским основама, показати и представити Православље као католичанску Истину и пуноћу, једном речју, деконфесионализовати га". Радован Биговић, „Једна метафизика панхуманизма", *Свети Владика Охридски и Жички НИКОЛАЈ*, Жича — Краљево 2003, стр. 385.

[25] Властити одговор на Свечовека Николај је, по речима Атанасијевим, дао у делу *Српски народ као Теодул*.

[26] Николај, „Три авети европске цивилизације", у зборнику *Свети Николај Жички*, 92.

ка реторичка поза, него суштинска брига којом они показују да им је до Европе заиста стало[27].

Занимљиво је да Николај другачије говори и пише западу у својој првој фази а другачије у другој, премда није парчање његовог живота не може дати ону слику коју пружа целина; уосталом неким својим ставовима према западу из младости он се враћа у својим позним годинама. Рецимо, говорећи у цркви Св. Павла у Covent Garden, у Лондону, 12. јануара 1920. године на тему „Ослобођење Свете Софије"[28], Николај пита: „Да ли схватате да ће повратак Свете Софије Хришћанству допринети поновном уједињењу и започети слободу источних хришћана"? У свом Писму хришћанској омладинској конференцији у Амстердаму[29], 1939, Николај крајње афирмативно и са симпатијом говори о хришћанству као неодузимљивој одлици Европе. А у тексту „Бити и радити"[30], који је у ствари проповед у англиканском храму Црква милости у Њујорку, 6. маја 1946. г., Николај крајње помирљиво говори: „Погледајте на нашег Господа и Спаситеља. Исток и Запад су се срели у Њему изванредно. Он је био савршени Источњак, али у исто време савршен Западњак. Он је био савршен Азијат и савршен Американац у исто време". Исту беседу завршава оптимистичким речима: „Ја се надам да ће Америка задивити свет својим духовним буђењем и својом хришћанском снагом и величином, као што га је задивила својим материјалним развојем и својим научним изумима"[31]. И завршава овај амерички, а тиме и *западни*, светитељ, речима охрабрења и хришћанског оптимизма, сострадалног источњака западној браћи: „Нека вам Милостиви Бог подари милост да идете *из славе у славу*; нека вас Дух Свети надахне са *бити* и *радити* према учењу Господа нашега Исуса Христа". Ипак, он у једној својој „америчкој" беседи одржаној у Саут Канану, Пенсилванија, не занемарује разлике између православних и протестаната[32], те једном ће карактеристично устврдити: „Протестантизам богати свет књигама а Православље богати свет Светитељима"[33].

О континуитету Николајевог односа са хришћанским западом говори ми-

[27] Како закључује В. Перишић („Да ли је Европи потребно хришћанство?"), „мора нам бити стало до Европе најмање из два разлога: а) део смо Европе хтели то ми или не, и хтела то Европа или не, и б) хришћани смо, и као таквима мора нам бити стало до васцеле творевине, а како онда не би до нашег сопственог дома" предавање одржано на међународној конференцији на тему „Европа и хришћанске интеграције" у организацији Хришћанског културног центра и београдске канцеларије немачке фондације Конрад Аденауер, а део овог предавања објављен је у *Политици*, 12. фебраура, 2003.

[28] У зборнику радова: *Свети Николај Жички*, 83.

[29] Објављено у зборнику, *Свети Николај Жички*, 88–94.

[30] У зборнику *Свети Николај Жички*, „Бити и радити", стр. 93–98.

[31] „Бити и радити", стр. 94, 97.

[32] Велика је разлика између нас православних и *појединих* протестанатских скупина. Они не поштују Светитеље, зато што мисле да душе упокојених хришћана несвесно леже скупа са телима у гробовима, чекајући у праху дан Страшног суда када ће се пробудити… Ми смо неупоредиво богатији од њих. Ми знамо, из искуства Цркве да су упокојени живи и свесни управо сада; и да се брину за нас, моле се за нас и чекају нас с радосном љубављу да им се придружимо у другом свету. Благодарни смо Америци што је овај дан сећања /на упокојене/ прогласила за национални празник. Овај дан, као и сваке Задушнице у нашем календару, нешто је више од пуког сећања. То је живи однос, узвишени сусрет душа наших са онима који се од нас представише. То је стварни сусрет љубави са љубављу, и живота са животом. Да, то је Дан за дивна надахнућа" (стр. 99).

[33] Предговор књизи: Св. Серафим Саровски, *Циљ Хришћанскої живота*, у зборнику Свети Николај Жички, 80. Једино, за сада, откривено место где се нешто похвално говори о римокатоличкој цркви јесте једна белешка о „добром држању Католичке цркве у Америци: она је против: compulsory sterilization слабих људи; против: contraception; против: euthanasia; против: birth control; против: divorce. Иницијативом Католичке цркве основана: *Legion of Decency* против неморалних филмова у Холивуду" (Записи Епископа Николаја, у зборнику Свети Николај Жички, 66).

трополит Амфилохије: „Боравећи у Швајцарској, израдом своје дисертације 'О Христовом васкрсењу' он се хвата у коштац са суштинским питањима смисла живота. Боравећи у Енглеској већ 1908. г. он јој се стално враћа, контактирајући са њом и са њеним угледним људима све до своје смрти. У Енглеској је изговорио своје чувене беседе, бавио се англиканским богословљем и богословима, писао о Шекспиру, дописивао се са бискупом Белом и са другима, до заранка свог земног живота. Без Енглеске се тешко може разумјети његово дјело, "[34]. Очигледно је, дакле, да по среди није била тек узгредна и привремена сарадња него један трајни период размене. Судећи по Николајевим раним радовима *еклисиолошке аспекте* односа са западом он није критички разматрао. „У његовим краћим списима, насталим током Првог светског рата, јављају се извесни спорни ставови младог јеромонаха Николаја у вези са сједињењем Хришћанских Црквa. Иако је Николај ту остајао увек уз Христа и његову истинску Цркву, има ипак у тим списима непотпуне Христологије и Еклисиологије... Треба признати да у то време он испољава слабије познавање Светих Отаца Цркве и њихово богословље о правој вери и правој Цркви"[35]. Ипак његове следеће речи говоре о јасном критичком ставу према римокатоличком схватању Цркве: „Хришћанска Црква је Христократија... Не ми људи, него Христос у нама је непогрешив".

Ипак, упркос свему, Николај је на своје западне савременике остављао утисак одмереног човека, без крајности, доприносећи битном превезилажењу устаљених клишеа. „По речима Канона Едварда Н. Веста, пре доласка архимандрита Николаја 1915. године, Англиканска заједница је сматрала да је 'егзотична Православна вера' нешто далеко од ње. У његовим „Сећањима на Владику Николаја" он пише да је стварно Николај био тај који је открио Православље другим гранама Хришћанства и у Енглеској и у Америци"[36]. Изгледа да је Николај „према Англиканцима и појединим протестантским деноминацијама бивао у почетку блажи и мисионарски снисходљивији. Његов текст 'Питање о сједињењу Цркава' из 1909.г. односиће се углавном на сједињење Православне Цркве и Англиканске, али је то текст доста плитак еклисиолошки; он наглашава само љубав, у тексту нема богословља о Цркви. Сличан став он ће поновити и 1915.г., али неку годину касније (1917, у тексту *Аїонија Цркве*, гл 4: Победа Цркве), он ће ипак јасније истаћи православни принцип сједињења Цркава: 'Ми се морамо вратити једином извору хришћанске снаге и величине — духу Христовом. Ово ново оживљење и ново рођење Хришћанства, могуће је остварити само у уједињеној Цркви Христовој. Уједињење Цркве је могуће само на темељу првобитне Цркве'"[37].

Управо на овом месту долазимо до битне поенте. Познато је да ће о. Јустин, пријатељ Николајев, своју критику запада у великој мери засновати на студији В. Зјенковског, а Зјенковски 1923.г. пише критику управо горе изнетих Николајевих ставова, док похваљује његову критику дехристијанизоване Европе.

[34] Амфилохије Радовић, „Богочовјечански етос Владике Николаја", *Свети Владика Охридски и Жички НИКОЛАЈ,* Жича — Краљево 2003, 507–515.

[35] Амфилохије Радовић, „Богочовјечански етос Владике Николаја", *Свети Владика Охридски и Жички НИКОЛАЈ*, Жича — Краљево 2003, 507–515.

[36] Јеромонах Иринеј (Добријевић), „Свети Николај Жички: савремени сведок Православља", *Свети Владика Охридски и Жички НИКОЛАЈ*, Жича — Краљево 2003, 456.

[37] *Сабрана дела* 3, 128, према Атанасију, „Христологија Св. Епископа Охридског и Жичког Николаја", 545.

(„Покличи појединаца у протестантском свету: 'Zuruck zu Jesus', 'Back to Jesus!' само су немоћни крици у мрклој ноћи хуманистичког хришћанства, које је напустило богочовечанске вредности и мерила, и сада се гуши..."[38]). Зењковски, како вели Атанасије, битно замера Николају што као да „оцртава теократски пут хришћанског живота" који је туђ духу Христове слободе, и као да се приближава својеврсном „католичком империјализму" који управо и јесте главни кривац за кризу западне културе, док, по Зјенковском „пут Православља остаје јединствени пут, јер се он садржи у деловању изнутра, кроз преображење изнутра историјске стихије" и само „у пуноћи Православља и у духу слободе, која дише у Православљу, налази се основа за сједињење Цркава"[39].

Међутим, да ли пансловески појам „саборности" уистину представља православни Исток и у којој мери тај концепт и сам може поднети озбиљну теолошку критику? Кључна теза-одлика појма *саборности*, како су га представили славенофили, гласи да заједница представља трећи термин између природе и личности, где се личности одузима онтолошко првенство и даје јој се место унутар заједнице али кроз потчињење општости заједнице[40]. Овај проблем Зизиулас лоцира и у француском персонализму (J. Maritain, E. Mounier и круг Esprit) који, под утицајем томизма, личност потчињава општости природе или суштине те на крају оставља простора само за једну социолошку димензију појма личности, а не обратно (друштво треба да постане димензија личности, а не личност димензија друштва).

Иначе, готово је сасвим извесно да је Јустинова критика запада готово у потпуности надахнута руских мислиоцима, што и Лубардић констатује:

> „Преко студије Зењковског отац Јустин успева да упозна разлоге за критику европског Запада без аутоматског одбацивања идеје „друге" новохришћанске Европе. Разлучивање критике римокатолицизма, протестантизма и аутархије хуманистичког атеизма (за које отац Јустин, следећи Достојевског, мисли да су у иманентој дијалектичкој вези) од деструкције идеје интегралне Европе (Европе кадре да интегрише и допринос Православља, односно *сопственої* Истока) — а противно Јустину импутираној „еврофобији" — убедљиво 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 чему оно води […] они жалошћу љубе Европу, и љубављу је критикују. Отуда се критика Запада 'провлачи као црвена нит кроз сву историју руске самосвести'«"[41] .

Иако ће западу приписати много тога, Јустин ипак не „идеализује" исток, ни Русију („нигде страшнијег пакла... но у души руској"[42]).

Треба рећи да Атанасије има неколико радова који се баве западним философима, од којих је први његово предавање на теолошко-антрополошком скупу у Грчкој, 1960. године са индикативним насловом „Човек у Богочовеку Христу и нихилизација човека у Сартровом егзистенцијализму"[43] у коме пише о овом француском философу, кога и у каснијим радовима цитира са доста сим-

[38] Ј. Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило", у *Философске урвине*, Београд 1987, 69.

[39] Зјенковски ово пише у зборнику *Православе и културa*, Берлин 1923, стр. 225–7, а ми преузимамо од Атанасија, „Христологија Св. Епископа Охридског и Жичког Николаја", 549.

[40] Овој критици коју је упутио Зизиулас још увек нико није понудио теолошки релевантан одговор.

[41] Б. Лубардић, *Јустин Ћелијски и Русија,* стр. 76–77.

[42] „О рају руске душе", *Сабрана дела* 8–9, 429.

[43] „Човек у Богочовеку Христу и нихилизација човека у Сартровом егзистенцијализму"; Гласник СПЦ 7/1970, 194–205; објављено на француском: *Contacts* 81/1973.

патија. Може се рећи да је овај текст по наслову, садржају и стилу потпуно у јустиновском духу и дискурсу: обожење у Богочовеку и нихилизација у голом човеку доминантне су теме и ћелијског светитеља. Потом треба поменути неколико радова[44] са освртима на философске правце (Хегел, Диркем, Сартр, и др.). Интересантан је његов став према западној мистици, посебно феномену „imitatio Christi", који он објашњава као једнострани однос само са човеком Исусом, где се пренебрегава његово божанство. Истичући разлику између православне и римокатоличке еклисиологије, Атанасије експлицитно тврди да се у православној теологији еклисиологија не своди „на једну уско схваћену 'теолошку дисциплину', на једно системско излагање 'елемената учења' о Цркви, било... доминирајућег 'еклисисиолошког учења' у XIII веку у православној Византији или на латинском, римокатоличком Западу (управо су такви радови савременог француског римокатоличког еклисиолога Ива Конгара)"[45].

Неколико текстова из раних осамдесетих година, од којих су неки јавна обраћања на трибинама („Хришћанство и мистика и Философија и мистика"[46], „Афирмација човека"[47], као и „Марксистичко и хришћанско схватање религије и философије"[48],„Православље — вера младих"[49] обилују освртима на западну философско-теолошку традицију. Текст „Сусрет схоластике и исихазма код Нила Кавасиле"[50] предочава нам Атанасијеву представу о схоластици и њеним слабостима.

Не треба сметнути с ума да је управо Атанасије Јевтић у неколико наврата објашњавао природу критичког става према западу код Јустина и Николаја[51], пружајући као главно образложење њихово тражење једног дубљег хуманизма од оног површног[52]. Атанасије се изгледа слаже са Јустиновом оценом Европе, која много дугује Достојевском[53], али истиче да „не би Јустина следовао у језику и речнику". Неколико радова је посветио сваком од њих појединачно[54].

Отворено сучељавање са римокатоличком теологијом (у оквиру традиције међуфакултетских теолошких симпосиона Београд-Загреб) почиње са сим-

[44] „Философија и теолошко мишљење", *Theoria* 2–3 (1981) 11–48.

[45] А. Јевтић, „Еклисиологија светога Саве", *Заїрљај свешова*, Србиње 1996, стр.142. Атанасије цитира следеће Конгарове радове: Yves Congar, *Lecclésiologie du haut Moyen-Age*, Paris (Cerf) 1968. и *L'Eglise de St. Augustin a l'époque moderne*, Paris (Cerf) 1970. Међутим, осим у доксолошком карактеру Јустинове еклисиологије (и укупне догматике) тешко је рећи у чему је структурална разлика између њега и Конгара, пошто управо обојица износе „елементе еклисиологије". Остаје нејасно шта Атанасије *сушшински* замера Конгару.

[46] „Хришћанство и мистика и Философија и мистика", *Теолошки ūоїледи* 1–3 (1983) 1–25.

[47] „Афирмација човека", *Релиїија и мисшика*, (зборник радова), Србиње–Београд–Ваљево–Минхен 2000, 249–255.

[48] „Марксистичко и хришћанско схватање религије и философије", *Теолошки ūоїледи* 1–3/1983, 131–144.

[49] *Теолошки ūоїледи* 1–3/1985, 177–186.

[50] „Сусрет схоластике и исихазма код Нила Кавасиле", *Теолошки ūоїледи* 4/1985, 201–212; на франц. у *L' art de Thesalonique* 1987, 149–157; и у књизи *Etudes Hesychastes*, 106–121.

[51] У ствари неколико је његових текстова о њима. „Владика Николај и отац Јустин о изграђивању Цркве", *Боїословље* 1–2/1986, 131–143.

[52] „Црква и криза хуманизма данас" (предавање на скупу Филозофског друштва Србије и Института за филозофију у Београду, 1988); објављено у *Заїрљај свешова*, 43–64.

[53] Приказ књиге: Јустин Поповић, *Досшојевски о Евройи и Словенсшву* (Београд 1981), Православље бр. 350 (15. 10. 1981) 11; под насловом: „О. Јустин о Достојевском", Теолошки погледи 4/1981, 74–76. „О личности и заједници људској — два текста Ф. М. Достојевскога", *Теолошки ūоїледи* 4 (1981) 61–73 (преведено на грчки и француски).

[54] О Николају: „Епископ Николај — поводом 30-годишњице", *Живо Предање у Цркви*, 419–444; „Поводом напада на Владику Николаја", *Православље* бр. 467, 1. септ. 1986, 11–12.

посионом у Загребу где је Атанасије изнео реферат под називом „Исус Христос једини Спаситељ света у православној мисли данас“[55]. Дискусија о пневматологији („Православна теологија о Светом Духу“[56]) итекако предочава темељне разлике између православног и римокатоличког схватања места Светога Духа у тријадологији и улоге у икономији.

У погледу еклисиолошке праксе унијаћења[57], Атанасије недвосмислено осуђује исту, као што чини и Николај који, у своме тексту „Најстрашнија инквизиција“ наводи изјаву члана парламента Западне Немачке Јакова Алтмајера, која гласи: ”’Запад је био забезекнут кад је гледао слике како усташе са бајонетима терају Српско православно становништво да се покрштава у католичку веру’…”[58].

Позната је Атанасијева преписка са мостарским бискупом Ратком Перићем[59], и то у више наврата а различитим поводима.

Кад је реч о протестантском западу, Атанасије је јасну критику упутио на рачун Милтона и његовог *Изгубљеног раја*.[60] Индикативан је његов јасан одговор протестантима, још 1971.г. на једном скупу у Бостону. Његов најновији осврт на протестантизам потиче од његове посете САД маја месеца 2007. године са врло кратактеристичним теолошким проценама.

„Америка је углавном протестантска земља (присуство римокатолицизма у северној Америци није нарочито осетно) али протестанстка испарчаност и парцијалност у ширењу Јеванђеља и нарочито дефектност у питању реалности Цркве Христове није допринела и не доприноси стварној евангелизацији и пуној црквеној христијанизацији Америке. Да се не бисмо задржавали дуже на процењивању протестантизма уопште, укључујући епископалце (англиканце), рећи ћемо само то да је протестантизам од времена реформације деградирао и себе и уопште хришћанство као цркву. Протестантизам је настао из реакције на неправилности и застрањења римокатолицизма, али он није нашао свој пут повратка аутентичном хришћанству. Ако су и постигли много шта на хуманитарном, социјалном итд. плану, у све већој су опасности да постану секуларизоване, макар то биле и добротворне организације којима званична Америка погодује и подржава их ради овоземаљског благостања свога друштва. Али Црква није „друштво од овога света“, мада јесте у овом свету, и она, Црква Христова, а не Америка, је спасење свету“[61].

Атанасије погађа у саму срж проблема протестантизма када каже:

„Америка има, да тако кажемо, Исуса, али нема *Христа*. Чућете проповеди или наићи на многе књиге или установе протестанске где се спомиње Исус (на неким колима неких протестанских мисионара пише „powered by Jesus“ — оснажено Исусом), Али, нећете чути Јеванђеље о Богочовеку Христу и његовој Цркви, а то значи о Христу Оваплоћеном, о Христу са Телом, о Христу *у Цркви* и *као Црква*. Страшно је то што код многих протестаната постоји сумња да ли је Христос уопште васкрсао, а неки чак то сматрају и неважним. Тиме се у ствари пориче суштина хришћанства, пориче Божије Јеванђеље

[55] *Теолошки погледи* 1–2 (1984) 49–68.

[56] „Православна теологија о Светом Духу“, *Богословље* 1–2 (1986) 6–19.

[57] „О унијаћењу на територији Српске Православне Цркве“, *Теолошки погледи* 1–4 /1991, 131–146.

[58] У зборнику *Свети Николај Жички*, 100.

[59] „Узмимо Крсноваскрсно Јеванђеље — одговор Владике Атанасија бискупу Ратку Перићу“, *Видослов* 2 (1994) 72–75. Поседујемо и необјављено предавање о Евхаристијској еклисиологији на трибини „Хришћанске садашњости“, у Загребу 4. јуна 1987. г. а вреди поменути и његово излагање „Римокатоличка еклисиологија по Светом Нектарију Егинском“ (предавање на симпосиону на острву Егини, октобра 1999).

[60] „Како су Свети Оци видели Свето Писмо“, *На путевима Оца* II, 21–35.

[61] Интервју „Америка има православну будућност“ (разговор са Бориславом Петрићем и Снежаном Денкер), *Православље*, бр. 967, 2007, 6–7.

спасења света и човека. Православље не зна за Хришћанство без Христа Оваплоћеног, Распетог и Васкрслог, и не зна за Христа без тела Цркве, без благодатне Заједнице народа Божијег, у којем је Он Првенац међу многом браћом“[62].

Његов утисак одише оптимизмом:

„Враћајући се из Америке током дугог путовања размишљали смо и још размишљамо о чудним путевима и делањима Божијим у свету и историји: да се Јеванђеље као благовест спасења проповеда до краја васељене и до краја векова, и да се сви људи и народи као деца Божија позивају и удомљују у Цркву Христову благодаћу Духа Утешитеља на славу Бога Оца. Горчине америчке политике према Србима на Косову и Метохији нису у стању да помуте искуства радости и наде за будућност Православља у Америци“[63].

Ипак, у тексту „Хришћанска визија Европе из православне перспективе“[64] у Сантијаго де Кампостела, итекако одмерено говори о будућем јединству.

Беспоштедна критика као искрено састрадавање и православље као одговор на агонију Европе и запада

Састрадавајући са европским човеком, Јустин је тежио једном *унутрашњем сусрету* са Западом који још увек није био остварен, тако да *стваралачки одговор или противпредлог* није сасвим понуђен. Верујемо да је Јустин уочио да се, у ствари, ради о *једној и јединственој хришћанској судби истока и запада*. Како је већ истакнуто, ови теолози на неки начин ламентују над европским усудом, и ево једне илустрације. Пишући 1953. године предговор Јустиновом тексту „Светосавље као философија живота“, коју сматра за најбоље Јустиново дело, Николај на следећи начин објашњава властити и Јустинов став према Европи. Вреди га прочитати да би се стекла јаснија слика о овом проблему.

„Јустин је непоштедан у критици Европе, јер ’нема сумње, каже он, сва је Европа минирана вулканским противречностима, које ако се не отклоне могу ускоро експлодирати завршним уништењем европске културе’. Но после подробног оштрог анализирања европских кумира и измишљених сурогата хришћанства (хуманизам, позитивазам, еволуционизам и др.) наш аутор у ствари не предвиђа уништење европске културе, него плаче... над њеним гробом“[65].

Међутим, не мирећи се са европским антропоцентризмом и антрополошким максимализмом, Николаја је критика несмотрено одвела у ништа мању опасност, у антрополошки минимализам и радикални теоцентризам[66], што се не би могло рећи за Јустина и Атанасија. Но оно што нас данас затиче зачуђеним јесте пристајање прве двојице наших аутора на, показаће се, нетачну тезу да је Европа „Запад“, а Православље „Исток“. Дакле, нека врста пређутног пристанка на уступање Европе само Римокатолицима и Протестантима. Јер, нити је то *историјски* тачно, нити савремена политичка и друштвена стварности допушта такав пристанак. Међутим, поразно би било када би Јустиново гледиште предупредило православне од покушаја да Европу и са духовно-цивилизацијског гледишта доживљавају као *своју*. Ово нас води следећем размишљању.

[62] Интервју „Америка има православну будућност“, *Православље*, бр. 967, 2007, 8.

[63] Интервју „Америка има православну будућност“, *Православље*, бр. 967, 2007, 9.

[64] „Хришћанска визија Европе из православне перспективе“ (предавање на конференцији светских цркава у Сантијаго де Капмпостела, Шпанија, новембра 1991, на франц.), Богословље 1–2/1991, 49–55; „Vision chrétienne de l’Europe dans une perspective orthodoxe“, *Bulletin de la Fraternite orthodoxe Serbe Pere Justin, Paris*, april 1994, 12–17.

[65] „Светосавље — српско православно хришћанство“ у зборнику *Свети Николај Жички*, 103.

[66] Р. Биговић, „Једна метафизика панхуманизма“, 401.

Владика Николај и отац Јустин су од самог почетка били европски људи, свесловенски и свечовјечански настројени. Цитирају западне философе, мислиоце, песнике, попут Франсиса Томпсона (1907), енглеског поету и аскету — аскету — који је био овисник о дроги, и живео неуравнотежено, али је Јустин према њему гајио симпатије. Питање њиховог односа према Европи није пука реторичка поза, него суштинска брига.

Препознатљив став који провејава из списа Николаја, Јустина и Атанасија јесте у ствари гледиште да Православље јесте и може да буде одговор на агонију Европе и запада, и то не, наравно, као идеологија него као живот, животни став и етос, као „сведочење и сведочанство“[67]. Управо захваљујући оваквој синтези животно-теолошког сведочења, нове генерације православних су упознале дар и радост поновног откривања *онтолошког реализма* Православља, те „непромењиве вере за мењајући свет“ по речима Васељенског Патријарха Вартоломеја[68]. Поштено је признати да се тај дар отелотворио, полазишно, у пониженим и прогнаним „дисидентима“ руске дијаспоре, и веома брзо се, као моћни квасац, пресадио у све православне земље и у целокупној православној дијаспори.

Тројица наших теолога доживљавају Запад „унутрашњи део“ нашег Истока — пошто је и Запад призван православном Христу вере, истине и спасења каквим се Он самооткрива у Духу и Цркви својој, што значи — *у истини*. Као што постоје две Русије, и две Србије, тако за њих постоје *два* Запада: а) „Запад“ технократске моћи, и б) *Запад* верујућих у Христа који долази, тј. Запад живих евхаристијских заједница Италије, Шпаније, Француске, јужне Америке...

Однос према Римокатоличкој теологији

Ако погледамо саморефлексију западне теологије о себи, уочићемо готово идентичне оцене које упућују тројица наших теолога.

Када је Анри де Лубак у Риму радио на припреми Другог ватиканског сабора, водио је неку врсту дневника у коме је бележио своје импресије[69]. Редовно је присуствовао свим седницама теолошке комисије. Ево једног примера:

> „Не волим ову малу групу римских теолога. Они се понекад међу собом расправљају, али на бази истоветног менталитета, са идентичним рефлексима. Види се да они познају свој посао, али ништа више од тога. Осећамо код њих присуство својеврсне индиферентности према Светом Писму, Оцима Цркве, Источној Цркви. Мањак интересовања и бриге према савременим учењима и духовним кретањима, дакле код њих је присутно све оно што је у супротности са Хришћанском вером. Све њихово богословље је у најбољем смислу уски школски систем ултра интелектуалистички настројен, али без неког великог интелектуализма. **Јеванђеље је савијено по мерама тог система** који је увек сам себи идентичан“.

Дакле, код Јустина и де Лубака уочавамо сличну тематику, сродан приступ, близак „дискурс“. И поред снажне критике црквеног вођства и ауторитета (јерархијске структуре) обојица исповедају саборно-католичански карактер Цркве, ве-

[67] Атанасије, „Православље данас — сведочење и сведочанство“, говорено на сабору „Братства Отац Јустин“ у Montgeron-у крај Паризу, 12. јуна 1994; у *Живо Предање у Цркви*, 162–175.

[68] Беседа Његове Светости Васељенског Патријарха Вартоломеја на Џорџтаун универзитету, у Вашингтону, објављено у *Политици*, 07.11.2009.

[69] Постоје објављене и свеске, као нека врста дневника које је он на тим седницама водио, а које је после прекуцавао и сређивао. Оне данас представљају право мало благо, јер приказују атмосферу која је владала у Риму пред и у време одржавања Другог ватиканског концила.

рујући и исповедајући да „изван Цркве нема спасења“. Де Лубак је још у свом првом делу „Католичанство“ написао: „Католичанска Црква није ни латинска, ни грчка, већ универзална“, она је „наследница свих добара Самог Бога“, и „место сусрета чежње човекове и чежње Божије“. Код де Лубака налазимо флоровскијевско-јустиновске формулације да је Црква католичанска, не толико у географском смислу, колико у оном најдубљем: обраћајући се сваком човеку и целом човеку. По де Лубаку Свете Тајне остварују, васпостављају и јачају личностно јединство са Христом, остварују, васпостављају и јачају друштвени аспект заједнице. Стога је Ханс Урс фон Балтазар прокоментарисао: „Са де Лубаковљевом књигом *Католичанство* заузет је став против сваког јансенистичког учења о искупљењу „изабраних“, али и против сваког облика индивидуализма у поимању спасења. Да се Црква увек држала по страни од оваквих девијација сигурно не би било места за марксизам“.

Однос према папизму код Атанасија заснован је антрополошко-еклисиолошки. О томе сведоче следеће његове речи.

„Зато у Православљу толико проблема има, и не може не бити проблема јер се ради о живим личностима. Не можете ви Православнима командовати: у строј, напред, марш. Никада у историји. Што ми не признајемо папу, то није што ми мрзимо, рецимо Латине или мрзимо Рим, не, него што то нама не одговара. Није ни Апостол Петар који је имао једну почаст међу Апостолима, није могао да командује, одбрусио би му у очи Апостол Павле или остали Апостоли. Зато што нема команде у Православљу, не може. Христос који је имао право да командује човеку, није дошао да командује, него: „Ако хоће да иде за мном“. А то повећава, та слобода у Православљу повећава одговорност нашу. Слобода је увек спојена са љубављу и са одговорношћу. Зато је тешко бити Православан“[70].

Дакле, православна противтежа хипертрофији примата јесте саборност, која додуше понекад води у хипотрофију а тиме и дезорганизацију.

„У сваком случају, саборност је карактеристика Православља и ту се оно разликује од римокатолицизма који је централистички. Имају они локалне саборности, али су све оне подређене једном централизму и тако се добија једна врста координације. Мале ћелијице, онда идемо више и, на крају, опет коначно папа, главни, који одлучује. Код протестаната, не код свих, то се претворило у један вид демократије, где практично одлучује број гласова, што никада није био случај у традициии Православне Цркве. Него само тамо где је већина. А нема никакве гаранције да већина буде у заблуди (може некад да буде; има у Светом Писму речи да буде један као хиљаду, који је ближе Богу, који је боље осетио дотично питање и да буде бољи израз тога). Тако ни прости број није одлучујући“[71].

Међутим, колико је на месту Атанасијева (и још неких православних теолога) оптужба за христомонизам у римокатоличкој теологији, то јест колико она реално приказује, и да ли јој чини неправду? Није јасно по чему би то римокатоличка теологија (протестантска, да) морала да буде „христомонистичка“ када се зна за истицање на Светоме Духу на западу. Можда би фокус требало да се усмери на начин на који је Дух делатан у економији Сина. Тиме би ствари свакако биле много јасније.

„Ангажована „патриотска теологија или јеванђелско-пастирска брига?

Није лако пастиру да се дистанцира од преокупација свога стада, а то значи од друштвених збивања. Николај је врло илустративан пример тога. Његов хуманистички

[70] „На богочовечанском путу — Човек богочовека Христа“, предавање оца Атанасија о годишњици оца Јустина у Паризу 11. маја 1980. године.

[71] Необјављена предавања под називом *Христос, Црква и подвиг спасења*, архива *Видослова*.

религиозни занос од пре 1920. године, и „сан о свесловенској религији“ (као и о јединственом екуменистичком Хришћанству) није невезан, како вели А. Радовић, „са реалношћу друштвених збивања и месијанских заноса његовог времена, својственим Европи и европским интелектуалним и црквеним круговима прве половине двадесетог вијека“[72]. Ни Јустинов друштвени ангажман преко теологије није изузетак[73]. Узмимо пример Атанасија Јевтића који у својој теологији показује задивљујућу способност да било коју библијску или патристичку тему прикаже модерном и релевантном: за њега није довољно [само] знати разликовати апофатичко од катафатичког богословља, него је потребно показати на свакодневним примерима ту разлику; потом повезивање фудбала са есхатологијом, или генијално тумачење паламитског богословља енергија у светлу личносног испољавања.

> „Европски Запад нас православне не може да разуме и схвати, јер су наша вера и битовање, не само данас, апофатички, а апофатика захтева велики интелектуални и још већи духовни напор и подвиг. Наше данашње стање, скоро сва наша историја јесте апофатичко. Ми смо својеврсни парадокс-чудо историје, као што је то и библијски народ, као што је то и Црква Христова“.

Поједини су Атанасијеву теологију описао као „ангажовану“, што може упркос двосмислености да буде прави комплимент: егзистенцијално тумачење догмата и језик који „говори“ савременом свету јесте богословље које није догматско у уском смислу него постаје „*стваралачко разрешење животних задатака*“[74], у шмемановском обрасцу богословља „за живот света“[75]. Па ипак, неразумевање овог ангажованог богословско-јеванђелског одговора доводи до оштрих судова, какав срећемо код П. Калаизидиса[76].

Јустин је писао против српског национализма, а Николај истицао да Христос надилази категорије истока и запада. Према томе, не стоји оптужба за уски национализам а још мање шовинизам. Говорећи о Српском народу као богоносном и сл. Јустин не заступа никакав ексклузивизам него једноставно указује на блискост у контексту једне шире, а заједничке православне балканске породице. У том смислу, његов „балканистички дискурс“ се може оправдати не на нивоу идеолошких убеђења, него разумевањем да се ради о црквеном осмишљењу народног живота „у заједничком историјском телу једне цивилизације и културе (начина живљења) коју „опипавамо“ као нашу заједничку наду за животом слободним од пропадљивости и смрти. Својом „ангажованом“ теологијом Јустин доприноси верском освешћивању црквене благовести и метафизичке наде. Тиме се испоставља да је његов захват и смер мишљења само привидно „интровертан“.

У погледу Николаја, кад је реч о црквено-националној јавности, било је покушаја да се он сведе на националисту:

---

[72] А. Радовић, „Богочовјечански етос Владике Николаја“, *Свети Владика Охридски и Жички НИКОЛАЈ*, Жича — Краљево 2003, 506.

[73] О томе више у студији Б. Лубардића.

[74] Израз Г. Флоровског у *Пути русскаго богословия*, YMCA-press, Париж 1983, xvi.

[75] Шмеман је још један представник неопатристичке синтезе који је проговорио језиком релевантним за савременог човека, „преводећи“ литургијско-евхаристијско наслеђе Цркве у „нове мехове“… Вид. књигу *За живот света*, Београд, 2004.

[76] ”Για τον Σεβ. Πρώην Ερζεγοβίνης κ. Αθανάσιο Γιέβτιτς δεν διαθέτουμε ακόμη κάποια μελέτη που να εξετάζει τη διολίσθηση από την θεολογία στην εθνο-θεολογία και την «πατριωτική θεολογία» —διολίσθηση που όπως είναι ευνόητο δεν είναι άσχετη με τα τραγικά γεγονότα και τις δραματικές συνθήκες διάλυσης της πρώην Γιουγκοσλαβίας. Η προσεκτική όμως ανάγνωση των μετά το 1992 κειμένων και παρεμβάσεών του μπορεί, νομίζουμε, να είναι αρκούντως διαφωτιστική για τη θέση που εδώ υποστηρίζουμε”. *Ελληνικότητα και Αντιδυτικισμός στη «Θεολογία του ’60»* (електронска копија).

"…многи Срби превиђају, [што] превиђају нарочито гледајући на њега кроз призму погрешно и површно схваћене 'Небеске Србије', поистовјећујући је са шовинизмом, апсолутизованим национализмом, искључивошћу и затвореношћу у себе, у свој биолошки ентитет... Владика Николај је био и остао велики проповједник универзалних хоризоната, философ, богослов, педагог, ријетки мудрац и пјесник. У најмањем је откривао тајну највећег и универзалног; у васељенском, космичком и надкосмичком је откривао и налазио смисао најмањег и наизглед најбезначајнијег"[77].

Може у овим критичким речима на рачун „патриотске теологије" да лежи и разлог оспоравања ове тројице теолога у властитој средини. Николај умро у Саут Канану, Јустин у Ћелијама, а Атанасија део јерархије СПЦркве оптужује за новотарење. Закључујући рецимо да сва тројица наших отаца својом „ангажованом" теологијом доприносе верском освешћивању црквене благовести и метафизичке наде. Цео њихов пројект је, по речима Богдана Лубардића, „редак покушај одуховљеног и оцрквењеног интегрисања српске социо-политичке и културалне историје у неопатристички интонирану идеју Православља"[78].

Критички осврт на изазов екуменизма

Уколико ће свет заиста једног дана постати уједињен у православној вери Цркве првога миленијума (што је вера свих православних) то ће бити једино кроз блиску и стваралачку сарадњу и искрени дијалог са западним хришћанством и културом. Уколико Православље не буде бежало од своје одговорности за западну културу, него се као семе усади у тле западне културе, као њен саставни део, тада ће као плод донети западној Европи окус и опит живе заједнице са другим, и то на један лични начин, а све на основу тријадолошког, христолошког и евхаристијског виђења постојања. Овај подухват не може без кенотичког присуства и истинског узрастања са другима.

Јеванђелска одговорност за спасењем свих и свега у наше дане је стављена под знак питања и то поглавито од оних који никакво искуство екуменског дијалога немају, а често ни дијалога као таквог. Ставови о. Јустина који *критички* говоре о екуменизму углавном иступају против ових или оних тенденција у екуменском покрету или дијалогу а не против саме чињенице дијалога са инославнима. Јустин не сматра дијалог с инославнима за јерес, него радије критикује методе и тематику, изобличава *идеологију* екуменизма као неку варијанту „новог хришћанства", којим су се бавили неки екуменски кругови, и то као еклисиолошку јерес. Најновији откриће Јустинових бележака на тему екуменизма најављује једну сасвим другачију слику (белешке о „светотројичном екуменизму" и сличне).

Па ипак, како Атанасије карактеристично за нашу тему вели, „Отац Јустин, који студирајући у Енглеској (1916–1919), није имао прилике да учествује у екуменским сусретима и дијалозима, али је знао да је то чинио Епископ Николај, па га је, и поред тога, још за живота, сматрао и називао Светим. Знао је такође и за екуменско сведочење свог познаника и по богословљу сродника о. Георгија Флоровског, али ни у њега није сумњао, као што није сумњао и у младог и „најдубљег богослова", како га је сам назвао, Јована Зизиуласа, када га је овај као лаик посетио у Манастиру Ћелијама"[79].

Они који тврде да је Николај био „екуменски" расположен само у својој првој фази, треба свакако да пажљивије прочитају нека дела која је писао пред

[77] Амфилохије Радовић, „Богочовјечански етос Владике Николаја", 507.
[78] *Јустин Ћелијски и Русија*, 23.
[79] А. Јевтић, *Заблуде расколника тзв. Старокалендараца*, Београд, 2004, 112.

крај свог живота, попут рецимо његовог детаљног извештаја[80] са Друге скупштине Светског савета цркава у Еванстону (од 15. до 31. августа 1954. године). Тешко је пренебрећи „екуменске" импресије Николајеве, прожете дубоким свехришћанским расположењем: „Једно име зближавало је и *сроћавало* све — Исус Христос" (стр. 43, подвлачење наше). Крајње је занимљиво и значајно да Николај верно преноси ставове које је лично изнео о. Георгије Флорофски, и да се у потпуности слаже са њима. Истичемо посебно цитирање следећег:

„Даље се говори [у Флоровскијевом реферату], како свака деноминација садржи само један део хришћанске вере, једино православна црква садржи целину и пуноћу те истините вере, која је 'један пут за свагда дана светима' (Јуд 3). Нада у Христа [алузија на тему скупштине] заснована је на правој пуној вери, јер је писано: прво вера, па нада, па љубав, без које је она као кућа без темеља. Исто тако и Есхатологија садржана је од почетка у тој вери. Без те вере тешко је правично расуђивати о Христу као Нади свега и о Христу есхатолошком као Консуматору људске историје и вечном Судији. Јединство свих цркава не може се постићи узајамним концесијама него само усвајањем од свију једине праве вере у целости, како је она завештана од апостола и формулисана на Васељенским Саборима; другим речима, враћањем свих хришћана оној јединственој и неподељеној цркви којој су припадали претци свих хришћана целога света првих девет столећа од Христа. А то је света православна Црква.... Делегација православних представника пала је као метеор у многољудни сабор Еванстонски. И она је била један догађај у Еванстону"[81].

Нада за савремену ситуацију

Пут јединства Цркве је пут будућег доласка Христовог, те зато непомирљиве разлике у предањима истока и запада нису ни чисте „грешке" ни пуке „мањкавости" прошлости, него болна отворена рана *пасхалне* садашњости Цркве којом располаже Онај који има кључеве Давидове (Апокал. 3, 7). Управо ово искуство Долазећег јесте кључ за разрешење проблема раздељених хришћана. Николај, Јустин и Атанасије су отворени православни *икуменисти*, спремни да сведочи истину на сваком месту, а посебно са хришћанима света, слободни од ксенофобије, верујући да се добром вољом и искреношћу може много више допринети него солипсистичким повлачењем у властити гето.

„Од како су почели светски црквени покрети за сједињење, православне цркве су се одазвале позиву са пуно добре воље и пријатељске сарадње. Као што су чинили пре Еванстона тако ће свакако чинити и после Еванстона. Овакве конференције биле су и до сада од узајамне користи, јер су служиле међусобном упознавању и стварању добре воље за пријатељску сарадњу, на практичном пољу... Они су се уверили у Еванстону, како тешко иде и са сједињењем свих протестантских група, а камоли са Православљем. Ако их је изненадила православна Декларација, треба да цене искреност састављача Декларације. И ми ценимо њихову познату протестантску искреност. Све друго на страну, али кад су у питању начела вере и појам Цркве, православни немају ни права ни потребе, да мењају свој став"[82].

Нов, свеж, стваралачки одговор који очекује нашу генерацију не треба бркати са ревизионизмом. *Обновљење* вере и живота — које је у виду конкретног обрасца понудио Јустин — јесте трајна и суштинска одлика јеванђелског живота Цркве. Само *аутентична* тео-логија може дати сведочанство оне неслућене есхатолошке но-

[80] Николај, „Догађај у Еванстону" (лист *Слобода*, 20. Окт. 1954), *Сабрана дела* 13, Химелстир 1986, 42–46.
[81] Николај, „Догађај у Еванстону", 45–46.
[82] Николај, „Догађај у Еванстону", 46.

вине Бога и човека која зрачи са лица Онога који долази (ὁ ἐρχόμενος, Апокалипсе). Оно што ће нам од Јустина остати као стандард јесте жеља за синтезом свих теолошких димензија, једна врста догматско-етичког *холистичкоī* приступа. Синтезу христологије и пневматологије коју је Јустин у својој *Доīматици* постигао уопште није питање „академско“ и „схоластичко“. Надамо се да Јустиново освешћење *реалности пасхално-пентикосталне установе Цркве*, на којој је инсистирао како у својој догматици тако и у своме исповедничком животу, буде трајни дар генерацијама које долазе.

Верујемо да ће светитељ Жички Николај и преподобни отац Јустин измолити од Исуса Христа у Духу Светом да се Православље код Срба настави преводити у живот, да се егзистенцијално преноси у културне и социјалне пројаве, сасвим спонтано, и плодно, пружајући садашњим и долазећим Православнима извесност и слободу одмеравања са сваким изазовом, било да долази са истока или са запада — а на корист рода људскога.