
СВЕТОСАВЉЕ ИЗМЕЂУ ХРИШЋАНСКЕ ФИЛОСОФИЈЕ И ИДЕОЛОГИЈЕ НАЦИОНАЛИЗМА: СВЕТИ НИКОЛАЈ ВЕЛИМИРОВИЋ И СВЕТИ ЈУСТИН ПОПОВИЋ

ВЛАДИМИР ЦВЕТКОВИЋ

Институт за филозофију и друштвену теорију
Универзитет у Београду

Апстракт: Рад има за циљ да анализира филозофију Светосавља Николаја Велимировића и Јустина Поповића у светлу њихове критике национализма у српској цркви с једне стране и Европе с друге. У раду се тврди да су двојица аутора, под утицајем славјанофилских идеја, започели своју критику национализма у Православној цркви и указали на потребу стварања нове еклисиологије засноване не на националном идентитету, већ на начелу светости. Даље, рад анализира како двојица аутора обликују слику Европе као другости Православној цркви. Николај и Јустин критикују европски хуманизам, рационализам и индивидуализам, користећи се се идејама руске религијске ренесансе, а пре свих идејама Свечовека, односно Богочовека, целовитог сазнања и саборности. На крају рад показује како се идеја Светосавља рађа како из потребе за новом еклисиологијом, тако и из критике Европе и служи као пројектована жељена слика Цркве у Југославији и југословенског друштва у целини.

Кључне речи: Николај Велимировић, Јустин Поповић, Црква, Европа, национализам, Светосавље.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Једна од најпознатијих дефиниција Светосавља је она Светог Владике Николаја Велимировића, који у свом предговору делу Светог Јустина Поповића *Светосавље као философија живота*, објављеног 1953. године у Минхену у библиотеци „Свечаник”, Светосавље описује као православно хришћанство српског стила и искуства.¹ Ова дефиниција с једне стране везује Светосавље за појам православља и Православне цркве, дајући му универзални карактер, док с друге стране партикуларизује то искуство православља ограничавајући га на искуство једног народа и његов ход кроз историју. Док је низ домаћих аутора попут Димитрија Богдановића,² Жарка Видовића³ и Атанасија Јевтића⁴ наглашавао ово универзално хришћанско искуство Светосавља као својеврсну хришћанску философију, не мали број иностраних аутора, почев од Томаса Бремера⁵ и Василијуса Хруна,⁶ преко Клауса Букенауа⁷ и Марије Фалине,⁸ до Стефана Родевалда⁹ и Ане Јулије Лис,¹⁰ Светосавље посматрају у контексту српског национализма, како међуратног тако и савременог.

Овај рад има за циљ да још у светлу ових студија још једном постави питање Светосавља код двојице најпознатијих аутора двадесетог века који су о њему писали, Николаја Велимировића и Јустина Поповића. Питање

¹ Николај Велимировић, Предговор делу *Светосавље као философија живота* у: Сабрана дела оца Јустина у 30 књига, књига 4, Београд: Наследници оца Јустина и манастир Ђелије код Ваљева, 2001, 176.

² Димитрије Богдановић, „Свети Сава” – предговор делу Свети Сава, *Сабрани Списи*, Београд: Просвета, Српска књижевна задруга 1986, 9–28.

³ Жарко Видовић, „Његош и косовски завјет у новом вијеку”, Београд: Филип Вишњић, 1989.

⁴ Атанасије Јевтић, *Свети Сава и косовски завет*, Београд: Српска књижевна задруга, 1992.

⁵ Thomas Bremer, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert* (Das östliche Christentum, N.F. 41, Würzburg, 1992). Српски превод Tomas Bremer, *Vera, kultura, politika*, Niš: Gradina, Yunir, 1996.

⁶ Basilius J. Groen, „Nationalism and reconciliation: Orthodoxy in the Balkans”, *Religion, State and Society* 26:2 (1998), 111–128.

⁷ Klaus Buchenau, „Svetosavlje und Pravoslavlje. Nationales und Universales in der serbischen Orthodoxie”, in: Martin Schulze Wessel (ed.), *Nationalisierung der Religion und Säkularisierung der Nation im östlichen Europa*, Stuttgart 2006, 203–232.

⁸ Maria Falina, „Svetosavlje. A Case Study in the Nationalization of Religion”, *SZRKG* 101 (2007), 505–527.

⁹ Stefan Rohdewald, *Götter der Nationen. Religiöse Erinnerungsfiguren in Serbien, Bulgarien und Makedonien bis 1944*, Köln: Böhlau Verlag, 2014.

¹⁰ Julia Anna Lis, *Antiwestliche Diskurse in der serbischen und griechischen Theologie. Zur Konstruktion des „Westens” in den Schriften von Nikolaj Velimirović, Justin Popović, Christos Yannaras und John S. Romanides*, Erfurt, 2016.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

од посебног интереса је како ова двојица критичара европских националиста, укључујући ту и српски национализам, са краја друге и почетка треће деценије двадесетог века, пригрљују Светосавље као српски националистички пројекат само једну деценију касније, током тридесетих година истог века, и постају ватрени гласноговорници оваквог Светосавља.

У наредним редовима покушаћемо да пратимо развој њихових идеја у неколико етапа, почев од ратних година и стварања Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, када помоћу славјанофилских идеја указују на потребу за једном новом еклисиологијом и другачијом црквеним идентитетом, не само српске цркве, већ Цркве уопште. При томе користићемо се методама историјског критицизма и социолошке анализе везане за појам „модернизма” да бисмо указали на јаз који је постојао између тадашње историјске стварности и доминантних учења о Цркви. Поред тога, на Цркву као корпоративну реалност биће примењене теорије из организационих студија, посебно оних које се баве односом организационог идентитета и његове слике. Затим ће фокус бити усмерен на критику Европе и европског идентитета из пера ове двојице аутора, којом се конструише слика модерне Европе као својеврсне другости Цркви. При анализи односа слике и идентитета у контексту супротстављених слика користићемо се савременом постмодернистичком методологијом, посебно методом Жана Бодријара којом се успоставља разлика између истине и симулакрума. На крају, наше интересовање биће усмерено на Николајево и Јустиново дефинисање Светосавља као облика еклисијалног идентитета који служи као алтернатива раније конструисаној слици Европе, и на основу те слике утврђеном европском идентитету. Анализа ових појмова биће дата у перспективи ревизионисане историје, а да би објаснили начин ревизије историје којим се служе двојица аутора користићемо се и методологијом Пјера Норе и његовим разликовањем између „сећања” и „историје”.

Историјске прилике и национални идентитет Цркве

Српски народ и српска црква су до оснивања Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца 1918. године и успостављања српске Патријаршије 1920. године, живели у различитим државама и потпадали под различите цркве-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

не јурисдикције. До оснивања Кнежевине Србије 1815. године, Србија је била под Османском влашћу, а Црква у Србији је била под јурисдикцијом Цариградске патријаршије. Политичка независност Кнежевине од Велике порте довела је и до делимичне еклисијалне независности Српске цркве 1832. године, с тим што је избор митрополита београдског и даље потврђивао цариградски патријарх.¹¹ Српски народ у Мађарској потпадао је под јурисдикцију Митрополије у Сремским Карловцима, која постојала од 1690. године, али тек од 1868. године уживала широка права у погледу аутономног деловања. Српска црква у Црној Гори је после укидања Пећке патријаршије 1766. године уз помоћ Русије избегла да потпадне под јурисдикцију Цариграда, и остала је слободна до уједињења у Српску патријаршију. Српски народ у Босни и Херцеговини је био под еклисијалном јурисдикцијом Цариградске патријаршије, пошто је то била територија Османског царства, и тек са аустријском окупацијом 1878. године, избор Митрополита дабробосанског је почео да, уместо цариградског патријарха, потврђује аустријски цар. Српски народ у Далмацији је од 1828. године институционално био окупљен око Епархије у Задру, али је било покушаја аустријских власти да ту аутономију сузбије и ограничи.

Будући раздвојен у неколико различитих држава и још више црквених јурисдикција, српски народ је, вођен својом интелектуалном елитом, своје идентитетско јединство почео да гради не више на припадности једној вери и истоветном сећању и предању, већ на основу заједничке језичке припадности.¹² Идеје просветитељства те достигнућа Француске револуције и америчког републиканизма, који су водили преношењу политичке власти са монарха на народе или нације, почели су да се назире и на балканским просторима кроз низ устанака српског народа. И саме српске црквене организације су почеле да се прилагођавају новим приликама, везујући се не више за постојеће политичке институције, већ за новог актера на политичкој сцени, сам народ односно нацију.¹³ То је било посебно евидентно у срединама где је српски народ био под туђем влашћу, као што је то био случај у Османском и Аустроугарском царству. Низ црквено-народних сабора, успостављених у то време, посебно у јужној

¹¹ Bremer, *Vera, kultura, politika*, 17.

¹² Милош Ковић, „Знамења победе, узроци пораза: континуитети и дисконтинуитети у српској историји” у: Светлана Курћубић Ружић (прир.), *Ка српском становишту*, Београд: Euro-Giunti, 2014, 153–170: 160.

¹³ Cyril Hovorun, *Meta-Ecclesiology. Chronicles on Church Awareness*, New York: Palgrave MacMillan, 2015, 21.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Мађарској, јасно показује промену у црквеном идентитету и саморефлексији. Претходни идентитет цркве који се огледао у утврђеној хијерархији је замењен је новим идентитетом заснованом на нацији. Власт у оквиру Цркве, која је по средњовековном моделу била у рукама јерархије, односно епископата, сада је пренета на народ, односно народне представнике на новоуспостављеним саборима. Међутим, промена у организацији црквене власти, па самим тим и промена у саморефлексији, водила је дубљој промени црквеног идентитета. *Одговор источних патријарха папи Пију IX* из 1848. године, у коме се тврди да непогрешива истина хришћанске догме не зависи од црквене јерархије, већ је чувана од свих људи Цркве, као Тела Христовог, најбоље указује на нову реалност.¹⁴ Та нова реалност је имала две стране. Једна је била оличена у позитивним променама поводом одлучивања о црквеним и националним питањима. Она нису била више у надлежности уске елите, која је нарочито у периоду под османском и аустроугарском влашћу, на основу концесија туђинским властима, чувала црквене интересе, већ су постала део ширег консензуса представничких тела, која су тежила заштити како интереса лаика и нижег свештенства, тако и епископата. Друга страна се, међутим, односила на поистовећење „црквеног” и „националног” идентитета, односно изједначавање циљева Цркве са циљевима нације.

Томас Бремер одлично показује, на примеру Српске цркве у Аустроугарској, како је она функционисала не само као „црквена” већ и као „национална” институција, те како је црквену аутономију коју је уживала често користила као средство за политичку делатност Срба у царевини.¹⁵ Чињеница да су лаици играли већу улогу у српској црквеној управи у Аустроугарској није била одраз теолошке инвентивности или догматског либерализма тамошње српске цркве, већ начин остваривања ширих права српског народа. Интереси више јерархије с једне стране и нижег свештенства и народа с друге не само да се нису поклапали већ су често били супротстављени. На тој подељености је активно радила аустроугарска Влада, тако што је потврђивала избор митрополита, који је опет ради очувања континуитета Синода, долазио у сукоб са заступницима народа на саборима.¹⁶ Гејл Стоукс због тога окривљује саму високу црквену јерархију српске цркве у Аустроугарској да је спречавала озбиљнију консолидацију

¹⁴ Kallistos Ware, „Sobornost and Eucharistic Ecclesiology: Aleksei Khomiakov and his Successors”, *International journal for the Study of the Christian Church*, 11/2–3, (2011), 216–235: 221.

¹⁵ Bremer, *Vera, kultura, politika*, 57.

¹⁶ Bremer, *Vera, kultura, politika*, 57–8.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

српског националног корпуса у намери да очува стечене државне привилегије.¹⁷ Међутим, тешко да се иза сукоба појединачних, групних и националних интереса Срба у Аустроугарској, али и у другим срединама са српским живљем, може назрети нека озбиљнија теолошка платформа која не рефлектује ову условљеност историјским приликама, те чини саму Цркву ефемерном и пролазном стварношћу. То мешање „црквеног” и „националног” настало сплетом историјских околности представља сталну опасност разумевања суштине Православне цркве, посебно што се тоталитет Цркве не ретко поистовећује са целином националног корпуса.

Потреба за новим промишљањем Цркве

Процес секуларизације инициране просветитељством, који се одвијао током XVIII и XX века у Европи, резултирао је разумевањем извора политичке власти не као божанског, већ као народног принципа. Удаљавање божанског принципа из јавне сфере је отворило врата за настанак многих секуларних филозофија и идеологија, али је у исто време ослободио теологију улоге да оправдава друштвенополитичко устројство као врсту божанске нужности, и омогућило јој да трага за правим идентитетом Цркве. У исто време, други изданак просветитељства, рационализам је омогућио Цркви да се у промишљању свог „сопства” служи интелектуалним методама примењиваним у другим научним дисциплинама.¹⁸ Тако је доминантној метафизичкој слици Цркве као нечег сталног и непроменљивог, придодата слика Црква као друштвеног феномена, која је променљива и динамична не само у својим историјским облицима и установама већ и у начинима сопствене рефлексije.¹⁹

Један од утемељивача модерне православне еклисиологије, Алексеј Хомјаков је пошао од сопственог искуства Цркве, као конкретне и динамичне хришћанске заједнице да би изградио своје учења о Цркви.²⁰ Тиме је динамичан и променљив идентитет Цркве не само признат, већ је узет

¹⁷ Gale Stokes, „Church and Class in Early Balkan Nationalism”, *East European Quarterly* 13/3 (1979), 259–70: 264–5.

¹⁸ Hovorun, *Meta-Ecclesiology*, 79.

¹⁹ Hovorun, *Meta-Ecclesiology*, 2–3.

²⁰ Joost van Rossum, „A.S. Khomiakov and Orthodox Ecclesiology”, *St Vladimir's Theological Quarterly* 35 (1991), 67–82: 78.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

као основа сваког промишљања о Цркви као таквој. Промишљањем конкретне црквене заједнице, оличене у руској сеоској општини, Хомјаков проналази два основна принципа на којима се заснова идентитет Цркве – јединство и слободу.²¹ Хомјаков је и у западним црквама видео тежњу за остварењем ова два принципа, али је увек један принцип афирмисан на штрб другог. Тако је легализмом Римска црква успоставила јединство својих чланова, али угрозила њихову слободу, док је рационализам у тумачењу црквених ауторитета члановима протестантских цркава омогућио слободу мишљења и деловања, али је довео у питање њихово међусобно јединство. Хомјаков види у Православној цркви савршено помирена ова два идентитетска принципа, која он обједињује у појму *саборност*, односно саборност. Једино кроз саборност чланови Цркве могу да буду истовремено и слободни и органски уједињени. На основу тога Хомјаков описује Цркву као органско јединство, које као основни принцип свог постојања има Божју благодат међусобне љубави.²²

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

Савремена истраживања у организационим студијама су показала да постоји тесна међусобна веза између организационог идентитета и различитих слика којим се тај идентитет описује.²³ У том смислу привидна трајност или константност идентитета је заправо садржана у стабилности слике које користе њени чланови да би изразили своју веру у оно шта

²¹ Alexei S. Khomiakov, *L'Église latine et le Protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Sion: Éditions Xénia, 2006, 301.

²² Khomiakov, *L'Église latine et le Protestantisme*, 118.

²³ Dennis Gioia, Majken Schultz, Kevin G. Corley, „Organizational Identity, Image, and Adaptive Instability”, *Academy of Management Review* 25/1 (2000), 63–81: 63.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

организација треба да буде, али значење повезано са овим сликама мења се тако да је идентитет заправо нешто променљиво.²⁴

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

Слика Цркве као организма, односно Тела Христовог, успостављена од Светог апостола Павла (Ром. 12:4–8; 1 Кор. 12:4–7), једна је од најстаријих и највише употребљаваних слика којом се описује Црква. Међутим, она није у свим временима имала исто значење, те су различита значења одређивала различита поимања идентитета Цркве. Тако, када је требало да се направи разликовање и отклон Цркве од светских институција, наглашавана је божанска природа њеног утемељивача. Такође, се инсистирало да она није самодоволна реалност и да потребује Христа као своју главу.²⁵ С друге стране када је требало да се укаже на унутрашње јединство Цркве, оличене у мноштву дарова који постоје истовремено не сукобљавајући се међу собом, призвана је слика различитих удова једног тела. Када је опет у време конфесионалних подела требало да се успостави јасна разлика у односу на супарничке црквене организације, коришћена је слика Цркве као једног тела јер у поређењу са осталим сликама доста оштро успоставља границе Цркве.²⁶ Према овоме може се видети да је једна иста слика имала различита значења на основу којих се успостављао идентитет Цркве. Када је требало изразити њену божанску природу упућивано је на Цркву као на Тело Христово, када је требало истаћи да је вођена божанском промишљу позивало се на Христа као на главу Цркве, када се указивало на јединство њених чланова, користила се метафора удова Цркве, а када се утврђивала граница у односу на друге црквене облике, или секте, указивало се јасне границе тела Цркве. Према томе идентитет Цркве се мењао сходно императиву да преживи, а опет је чврсто био везан за слику Тела Христовог, која је у различитим временима различито тумачена. Тиме се само показало да и Црква као свака организација мора да се мења да би очувала свој идентитет, односно своју природу.²⁷

²⁴ Gioia, Schultz, Corley, „Organizational Identity”, 64

²⁵ Hovorun, *Meta-Ecclesiology*, 5–6.

²⁶ Hovorun, *Meta-Ecclesiology*, 6.

²⁷ Pasquale Gagliardi, „The creation and change of organizational cultures: A conceptual framework”, *Organization Studies* 7 (1986), 117–134: 124–125.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Критика национализма и нова српска еклисиологија

Српски народ раздељен различитим царствима је током XIX века започео процес своје политичке еманципације под паролом националног ослобођења и уједињења. Ослобођење је подразумевало ослобођење од империјалне политике Османске и Аустроугарске царевине на Балкану и стварање самосталног и независног државног оквира унутар кога могу да се остварују сва права народа. По угледу на друге нације које су се дефинисале на основу језичке припадности, борба за уједињење је подразумевала уједињење свег живља на Балкану који је говорио истим јужнословенским језиком и његовим различитим говорима. Иако је нова национална идеја била у супротности са идејом народа као заједнице засноване на истој вери и заједничком повесном искуству, Српска црква и њени чланови су постали носиоци ове националне еманципације.²⁸ У том процесу дошло поистоветило се „црквени” и „национални” идентитет српског народа, а тоталитет помесне Цркве, чији се историјски оквир поклапао с некадашњом Пећком патријаршијом, поистовећен је са целином националног корпуса. Иако су црквени представници с једне стране хвалили националну идеју као еманципаторску, с друге стране су увидели опасност која вреба по Цркву уколико национализам постане носећи стуб еклисијалног идентитета.

Заснивање еклисијалног идентитета на национализму није била само одлика српске и осталих помесних православних цркава Балкана већ је то била појава раширена дијелом Европе. У низу предавања одржаних у Цркви Свете Маргарите у лондонском Вестминстеру, обједињених и штампаних 1917. године с насловом *Агонија Цркве*, јеромонах Николај Велимировић је указао на опасност европских националиста по хришћански идентитет Цркве Христове. Упоређујући рану Цркву са различитим Црквама у Европи захваћеној Великом ратом, млади Николај истиче да, док је рана Црква изборила победу над својим најстрашнијим непријатељима, јеврејским национализмом и римским империјализмом, хришћанство у Европи послушно служи европским национализмима и империјализмима.²⁹ То служење Цркве у Европи националним или империјалним циљевима

²⁸ Милорад Екмечић, *Ратни циљеви Србије*, Београд 1973, 424.

²⁹ Николај Велимировић, „Агонија Цркве” у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у XIII књига*, књига III, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 115.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

те проузрокује њену раздјељеност јер национално као природно не може да буде друго до партикуларно, док је хришћанство општечовечанско.³⁰ Оваквом констатацијом јеромонах Николај заправо указује да је раздјељеност Цркве по националним линијама последица покушаја Цркве да свој идентитет утврди на национализму.

Као што према Ентонију Гиденсу идентитет мора бити активно стваран и одржаван кроз интеракцију с другим,³¹ тако се према Николају идентитет Цркве ствара и одржава кроз међусобно општење како свих људи, њених чланова, тако и кроз међусобно општење свих одељених цркава.³² Прокламујући јединственост као основу идентитета Цркве, Николај посеже за традиционалном сликом Цркве као Тела Христовог:

„Господ Исус Христос је глава цркве, а сви верујући су чланство ове богочовечанске организације. Тежња цркве је да све народе овог света сједини у заједницу са овим богочовечанским организмом.”³³

Ова слика Цркве као Тела Христовог у конкретной историјској ситуацији за Николаја значи неколико ствари на којима треба да се гради нов идентитет. Нов идентитет Цркве, различит од националног, Николај гради на основу Никејско-цариградског Символа вере, који Цркву дефинише као *једну, свету, саборну и апостолску*. Иако су ови термини настали у историјском контексту првих деценија четвртог века, према Николају, они могу да буду примењени и на контекст с почетка XX века. Тако се одлика „једна” не односи само на нумеричку једност Цркве, већ пре свега на њену јединственост и посебност.³⁴ Друга одлика коју Николај наглашава јесте светост.³⁵ Увођењем светости као квалитативног идентитетског стуба Цркве, Николај прави равнотежу у односу на јединственост као квантитативну одлику Цркве. Светост као сама срж унутрашњег идентитета Цркве има за циљ да покаже да је Црква далеко више од било какве установе или

³⁰ Николај Велимировић, „Агонија Цркве”, 109.

³¹ Anthony Giddens, *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*, Cambridge: Polity Press, 1991.

³² Николај Велимировић, „Агонија Цркве”, 120.

³³ Николај Велимировић, „Агонија Цркве”, 121.

³⁴ Novorun, *Meta-Ecclesiology*, 11.

³⁵ Николај Велимировић, „Агонија Цркве”, 129.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

друштвене групе, јер опонаша Христову светост.³⁶ На крају предавања, Николај закључује да циљ Цркве и Европе треба да буде Бог, Христос и светост, и да једино тако може да постоји света Црква у светој Европи.³⁷

Слично Николају, његово духовно чедо Јустин Поповић у својим радовима махом објављеним у часопису *Хришћански живот* подвргава критици национализам у Цркви.

У свом познатом чланку „Унутрашња мисија наше Цркве”, Јустин тврди да је Црква богочовечански организам, не човечанска организација, и да као тело Христово не може да се дели на ситне националне организације.³⁸ Он наставља тврдећи да су многе помесне Цркве на свом историјском путу сужаване до национализма, до циљева и метода националних, укључујући и српску, и апелује да је крајње време да црквени представници престану да буду слуге национализма, и постану првосвештеници и свештеници једне, свете, саборне и апостолске Цркве.³⁹ Према Јустину циљ Цркве је „наднационални, васељенски, свечовечански: сјединити све људе у Христу, све без обзира на националност, расу и класу”.⁴⁰ Јустин не остаје само на томе шта је задатак Цркве, већ даје и конкретне смернице како да се оствари задатак и циљ сједињења свих људи. Подвижништво је према Јустину главни и једини пут како духовног узрастања појединаца, тако и органског сједињења целокупне Цркве. Вера, као подвиг наднационални и васељенски, први је степен на том подвижничком путу, а за њом следеју молитва и пост, затим љубав праћена кротошћу и смиреношћу, и на крају долази трпељивост и свемилост као пети и последњи степен на путу узрастања.⁴¹ Прошавши овим путем, подвижник побеђује индивидуализам као љубав према себи, национализам као љубав према свом народу, материјализам као љубав према свету чулних ствари, и почиње да воли све људе, укључујући и непријатеље своје. Тиме подвижник остварује хришћански идеал саборности, на основу кога се све сједињује у Исусу Христу и Цркви као његовом телу.⁴² Слично Николају, Јустин се позива на никејску формулу Цркве, и истиче њену јединственост и саборност, које супротставља

³⁶ Novorun, *Meta-Ecclesiology*, 12.

³⁷ Николај Велимировић, „Агонија Цркве”, 129.

³⁸ Монах Јустин, „Унутрашња мисија наше Цркве (реализација Православља)”, *Хришћански живот* 9 (1923), 285–290: 287.

³⁹ „Унутрашња мисија наше Цркве”, 287.

⁴⁰ „Унутрашња мисија наше Цркве”, 286.

⁴¹ „Унутрашња мисија наше Цркве”, 288–289.

⁴² „Унутрашња мисија наше Цркве”, 288.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

националној подељености и самодовољности. Међутим, за разлику од Николаја, Јустин, када говори о Цркви као телу Христовом, он првенствено мисли на Православну цркву, те је тиме његова критика усмерена не толико на европске национализме, већ пре свега на српски, а донекле и грчки национализам.⁴³ Према томе, Јустин национализам и националну еманципацију на којој су балканске цркве градиле свој екклесијални идентитет одбацује и замењује подвижничком праксом као јединим могућим идентитетским елементом Цркве. Подвижништво по Јустину укида одељеност и отвара врата ка пуној саборности свих. С друге стране, кроз сам појам Тела Христовог, који има јасно изражене границе, Јустин повлачи линију између Православне цркве и њене другости, било да се та другост односи на остале хришћанске цркве или на секуларно друштво.

Оба аутора осећају дубоку потребу да укажу на национализам као опасност по сам црквени идентитет, и теже да идентитет Цркве заснују на традиционалним постулатима утврђеним у време првих васељенских сабора. Николај Велимировић критику национализма у Цркви поставља веома широко, повлачећи историјску паралелу између ране Цркве и раздељених Цркава у Европи. Док је рана Црква вешто пловила између Сциле јеврејског национализма и Харибде римског империјализма, дотле су савремене европске цркве подлегле искушењима национализма и империјализма. Имајући нову реалност Српске цркве уједињене у Београдску патријаршију, Јустин Поповић своју критику национализма у Цркви поставља много уже него Николај. Зато за разлику од Николаја, који не може да се позива на подвижништво као заједнички елемент свих европских цркава, Јустин се позива на православно предање Истока, где је оно носећи идентитетски елемент. И један и други аутор се користе сликом Цркве као Тела Христовог, и позивају на црквено јединство и саборност. Међутим, пошто су слика Цркве као Тела Христовог и поменуте одлике Цркве у различитим временима имале различита значења, која су последице конкретних историјских прилика, оба аутора су принуђена да ове слике испуне значењем које је релевантно за хришћане, Европљане и људе са почетка XX века. Као што је познато из организационих студија да се организациони идентитет гради у општењу са другима,⁴⁴ тако оба аутора интуитивно следећи ово правило идентитет Цркве установљавају

⁴³ „Унутрашња мисија наше Цркве”, 287.

⁴⁴ Blakee Ashforth, B., & Fred A. Mael, „Organizational identity and strategy as a context for the individual”, in: J. A. C. Baum and J. E. Dutton (Eds.), *Advances in strategic management*, vol. 13, Greenwich, CT: JAI Press, 1996, 19–64.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

у односу на Европу као другост Цркви. При томе слика Цркве као тела Христовог служи као константа која се испуњава новим идентитетским елементима.

Конструкција Европе и контранаратив

Крвави рат који је харао Европом изнедрио је веома црну слику Европе. Тежња да се пронађу узроци који су Европу гурнули у рат водила је преиспитивању европских друштвених вредности насталих током XVIII и XIX века. У низу предавања одржаних на британским универзитетима током Великог рата, Николај Велимировић ће подвргнути европске секуларне вредности оштрој критици. У раније поменутом предавању „Агонија Цркве” из 1917. године, јеромонах Николај тврди да је узрок рата дехристијанизација Европе и дехристијанизација европске цркве,⁴⁵ и да се сиромаштво Европе открило ратом.⁴⁶ По Николају, агонија европске цркве, па преко ње и целокупне Европе, проузрокована је између осталог протестантским индивидуализмом, који заступа теорију о спасењу као појединачном подухвату, а не напору целокупне заједнице.⁴⁷ На тај начин су индивидуални, и у крајњој мери национални интереси стављени у средиште људских тежњи и напора, а основна идеја цркве као служења другом, жртвовања за другог и чињење добра другом одбачена је као излишна.⁴⁸

У другом предавању, „Духовни препород Европе”, одржаном на Краљевском колеџу у Лондону 9. јануара 1920. године, Епископ Николај износи да европска цивилизација, која је деветнаест векова изграђивана на темељима хришћанске вере и служила као светлост човечанству, престала је то да буде и кренула је путем пропасти.⁴⁹ У краткој реконструкцији европског идентитета, Епископ Николај даље понире у узроке европске пропасти. Један од идентитетских стубова, поред индивидуализма, на коме је саграђена савремена Европа по Николају је рационализам.⁵⁰

⁴⁵ „Агонија Цркве”, 122.

⁴⁶ „Агонија Цркве”, 123.

⁴⁷ „Агонија Цркве”, 120.

⁴⁸ „Агонија Цркве”, 123.

⁴⁹ Николај Велимировић, „Духовни препород Европе” у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у XIII књига*, књига III, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 744.

⁵⁰ „Духовни препород Европе”, 745.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Међутим, Николај сматра да је моћ мишљења несигуран темељ здању цивилизације, јер човека своди на једну од његових способности, не гледавајући га као целину. Европски хуманизам, такође један од носећих идентитетских стубова нове Европе, одбацујући хришћанство, отворио је врата за различите европске идеологије, од политичких, преко научних, до економских.⁵¹ Према томе, Владика Николај конструише слику модерне Европе на основу три идентитетска стуба, индивидуализма, рационализма и хуманизма. На основу овако утврђене слике Европе Николај гради свој контранаратив, пројектовану слику Цркве у Европи. Николај тежи, у духу Отаца Цркве, да прикаже своју критику индивидуализма, рационализма и хуманизма као борбу са јересима које нападају Тело Цркве, супротстављајући конструисаним јересима савремене европске цивилизације, „истине” Цркве. Индивидуализму Николај супротставља саборност, као сталну и непроменљиву одлику саборне Цркве. Међутим, иако појам „саборност” може да се доведе у везу са саборним, односно католичанским карактером Цркве, што је једна од њених одлика по Никејско-цариградском *Символу вере*, сам концепт као што смо показали води порекло од Алексеја Хомјакова и руских славјанофила, од којих га Николај и позајмљује.⁵² У делу „Сан о словенској религији”, пратећи *Символ вере*, који Цркву дефинише као једну, свету, саборну и апостолску, Владика Николај говори о три елемента која треба да има нова религија Словена, а то су светост, саборност и апостолство.⁵³ Међутим за разлику од појма саборности који Хомјаков гради у супротности са римокатоличким легализмом и протестантским рационализмом, Николај га гради у супротности са индивидуализмом, оним појединачним, секташким и националним. Николај додатно појам саборности протеже и на поље филозофије, културе и уметности, чиме га промовише у принцип или филозофију свејединства, заступану од Владимира Соловјева. У својој критици рационализма, Николај се такође надовезује на руске мислиоце, и пре свих Фјодора Достојевског. У оквиру предавања одржаних на британским универзитетима, објављених 1916. године у оквиру заједничке публикације под називом *Душа Србије*, тада још јеромонах Николај говорећи о сједињењу европских Цркава износи тезу да логика или разум не треба да претходи љубави, већ да је сле-

⁵¹ „Духовни препород Европе”, 750.

⁵² Радован Биговић, *Од Свечовека до Богочовека: Хришћанска филозофија Владике Николаја Велимировића*, Београд: Рашка школа, 1998, 32.

⁵³ Николај Велимировић, „Сан о словенској религији”, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у XIII књига*, књига IV, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 318.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ди.⁵⁴ Слично становиште Николај заступа у својој критици рационализма инсистирајући да је разум као мотор напуњен бензином, коме треба љубав као варница да се упали и почне да ради.⁵⁵ На крају, европском хуманистичком пројекту који се испољава кроз низ међусобно измешаних идеологија, Николај супротставља дух Христов.⁵⁶ Касније ће у делима *Речи и Свечовеку* и *Молитве на језеру*, пратећи Достојевског и Соловјева, Николај развити учење о Свечовеку, који је синоним за Исуса Христа. Свечовек је одговор на европски хуманистички пројекат који се према Николају врхуни у Ничевој идеји натчовека.

Низ Николајевих идеја конструисаних као контранаротив секуларној слици Европе и надахнутих руском религијском ренесансом, у чијој су основи Достојевски и Соловјев, добија пуну елаборацију тек у делу Јустина Поповића. Јустин је несумњиво један од највећих баштиника руске религијске традиције с почетка XX века. Јустин посебно користи Достојевског у критици наслеђа просветитељског рационализма и „развијене“ европске цивилизације. Поред тога он прихвата и остале филозофијом уобличене идеје руске ренесансе, као што су идеје интегралног или „живог“ сазнања, свејединства, и Богочовештва, и усаглашавајући их са учењима Отаца Цркве, супротставља европским идејама рационализма, индивидуализма и хуманизма. Идеја живог сазнања је једна од основних идеја руске религиозне филозофије и прва коју отац Јустин сагледава кроз призму светоотачког Предања, супротстављајући је европском рационализму. Два рана рада, докторска дисертација из Атине *Личност и сазнање по Светом Макарију Египатском* из 1926. године и *Гносеологија Св. Исака Сирина* из 1934. године за тему свог истраживања имају нов вид сазнања супротан оном апстрактно-рационалном сазнању које одликује европску цивилизацију. Увод у дело *Гносеологија Св. Исака Сирина* Јустин почиње критиком европских филозофских школа, од емпиризма и рационализма, преко идеализма до феноменологије, запажајући да свака од ових филозофија човека своди на само један сегмент његовог бића, стварајући непремостиву провалију између човека и његове стварности и Истине. Тиме Јустин понавља основне постулате руске религијске филозофије, која у тежњи за живим сазнањем, нуди потребне корективе за пројекат обнове јединства између праве истине и стварности, једин-

⁵⁴ Николај Велимировић, „Душа Србије”, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у XIII књига*, књига III, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 401.

⁵⁵ „Духовни препород Европе”, 745.

⁵⁶ „Агонија Цркве”, 128.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ства које је управо у модерним и савременим филозофијама доведено у питање.⁵⁷ Јустин пратећи Исака Сирина, разлог за провалију која настаје између човека и Истине види у човековом грехопаду, и у страстима које изазивају болест органа човековог сазнања.⁵⁸ Ако је дијагноза да човекове страсти онемогућавају истинско сазнање, онда би се терапија излечење душе огледала у стицању врлина, а прва врлина на путу тог оздрављења је вера, јер се „вером ум, расејан страстима, сабира, ослобађа чулног, и постиже мир и кротост мисли”.⁵⁹ По Јустину, вера не само да сабира сву фрагментарност палог човека већ самим „подвигом вере човек побеђује егоизам, прекорачује границе свога ја и улази у нову, трансубјективну и трансцендентну реланост”.⁶⁰

У посебним одељцима, Јустин описује друге врлине које следа не само „онтогенетички већ и хронолошки”, као што су молитва, љубав, смиреност, умље, благодат и слобода, и очишћење ума, пре него што уведе читаоца у саму „тајну сазнања”. Према Јустину љубав игра посебно улогу у акту сазнања, јер укида антиномичне супротности разума, и изводи подвижника из саможивог, солипсистичког пакла и уводи га у рај божанских вредности и савршенства.⁶¹ Јустин пружа један аскетско-врлински образац на путу ка Истини који се круни у Богочовеку Христу као „једином оваплоћењу и оличењу вечне Истине у свету људских стварности”.⁶² Јустин закључује своју гносеолошку студију о интегралном сазнању речима:

„Богочовечанско сазнање је интегрално, јер на крилима богочовечанских врлина несметано прелази границе времена и простора и улази у вечност. На такво интегрално сазнање мисли Свети Исак, када дефинишући сазнање, вели да је оно ‘осећање бесмртног живота’, и када, дефинишући истину, вели да је она ‘осећање Бога.’”⁶³

⁵⁷ Robert F. Slesinski, „The Relevance of the Russian Religious Philosophy to the World Today”, *St Vladimir's Theological Quarterly* 40/3 (1996), 207–211: 209.

⁵⁸ Јустин Поповић, „Гносеологија Св. Исака Сирина”, у *Пут Боготознања, Сабрана дела светог Јустина Новог у 30 књига*, том 8, Београд 1999, 109–110.

⁵⁹ „Гносеологија Св. Исака Сирина”, 111.

⁶⁰ „Гносеологија Св. Исака Сирина”, 113.

⁶¹ „Гносеологија Св. Исака Сирина”, 114.

⁶² „Гносеологија Св. Исака Сирина”, 127–8.

⁶³ „Гносеологија Св. Исака Сирина”, 138.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

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

Друга руска идеја коју Јустин „крштава” светоотачким предањем јесте идеја свејединства. Ову идеју је оригинално уобличио Владимир Соловјев као свеобухватни и јединствени организам кога божанска моћ прожима и повезује са Богом,⁶⁴ међутим, она је код Николаја Велимировића, а донекле и код Јустина, изражена кроз појам саборности. Јустин преузима ову идеју „свејединства”, али је он за разлику од Николаја повезује са идејом саборности као „органиског јединства” у Цркви, и утврђује је у контексту Богочовека и Његове Цркве као Богочовечанског организма. Пратећи Хомјакова, Јустин саму идеју свејединства развија не као метафизички идеал, већ као конкретну литургијско-саборну црквеност. У свом раду „Врховна вредност и непогрешиво мерило” из 1935. године, Јустин пише да нема саборности мимо црквености, јер једино у Цркви се постиже саборност.⁶⁵ Највећа вредност коју православна Црква има и која се огледа у пресветој Личности Богочовека Христа управо се чува јединственом, саборном и апостолском вером. Овде Јустин недвосмислено саму идеју саборности утврђује у Никејско-цариградском *Символу вере*, по коме саборност није ништа друго до католичност Цркве. Црква је католичанска или саборна пошто саборношћу око Богочовека и сједињењу са Богочовеком чува „интегритет Богочовечанског живота и истине”.⁶⁶

Зато следећи Оце Јустин закључује да је саборност или свејединство могуће само у Цркви, посредством Богочовека, „јер бити члан Цркве значи: саоваплотити се Богочовеку, постати сутелесник његов, органиски део богочовечанског тела његовог.”⁶⁷

⁶⁴ Semyon Frank (ed), *A Soloviev Anthology*, London: SCM Press, 1950, 85.

⁶⁵ Јустин Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило”, у Свети Јустин Поповић, *Богоносни Христослов*, Манастир Хиландар, 2007, 51–67.

⁶⁶ „Врховна вредност и непогрешиво мерило”, 61.

⁶⁷ Јустин Поповић, „О суштини православне аксиологије и критериологије”, *Богословље* 1, (1935), 13.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Идеја свејединства код Јустина се не огледа у некој врсти пантеизма или панентеизма, већ се преображава из идеје у живо искуство или, како он сам назива, „осећање свејединства вере, живота и сазнања које сачињава суштину православне духовности”⁶⁸. Ово осећање Богочовечанске саборности је према Јустину и критеријум православности, јер само уколико свако човечје осећање, мисао или дело јесте лично-саборно, оно је православно. Међутим, свејединство или саборност није с једног апстрактног нивоа идеје који има у руској религиозној мисли, и донекле код раног Владике Николаја, преображена у један емоционални и субјективни израз, већ је она у учењу Јустина пре сагледана као једно живо заједничко осећање и искуство саудеоничарање у Телу Христовом, које се стално загрева и чува молитвом и смиреношћу.⁶⁹

Последња и уједно и главна идеја целокупне Јустинове мисли је Богочовек и он је супротставља идеји човека коју хуманизам прокламује. Јустин директно супротставља идеју Богочовека хуманизму, тврдећи да је хуманизам био устанак против боголикости у човековим бићу, док Богочовек ослобађа силе богочовештва у људском бићу, спутане тиранијом тог хуманизма, и даје им моћ да се остваре у својој бесмртној пуноћи.⁷⁰ На питање ко може да васпостави истинско сазнање, тако и на питање ко може да васпостави праву саборност, одговор је исти: Богочовек. Према Јустину, остварење свих људских потенцијала и истинско сједињење Бога и људи је могуће једино у Личности Богочовека, управо због сједињења Његове две природе, једне божанске и једне човечанске. У Цркви је и могућа саборност, даље учи Јустин, следећи Св. Иринеја Лионског, јер је „Црква сабор Божји који је Бог, то јест сам Син, сабрао Собом (*per semetipsum*)”.⁷¹ Према томе, Богочовек је суштина и циљ и свевредност Цркве, по Јустину.⁷² Као што је Богочовечанска Личност обновила то јединство, Црква као Богочовечански организам је чува и утврђује. Зато Јустин пише да „Господ Христос је себе сама, своју Богочовечанску личност оставио као Цркву, стога је Црква – Црква само Богочовеком и у Богочовеку”.⁷³

⁶⁸ „Врховна вредност и непогрешиво мерило”, 62.

⁶⁹ „Врховна вредност и непогрешиво мерило”, 63.

⁷⁰ „Врховна вредност и непогрешиво мерило”, 54.

⁷¹ Јустин Поповић, *Догматика Православне Цркве* 2, у: *Сабрана дела светог Јустина Новог у 30 књига*, књига 18, Београд 2004, 58. Види исто Св. Иринеј Лионски, *Contra haereses*, III, 6, 1, (PG 7, 862A).

⁷² „Врховна вредност и непогрешиво мерило”, 59.

⁷³ „Врховна вредност и непогрешиво мерило”, 59.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

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

Премодерна и модерна

На први поглед Николајеву и Јустинову критику Европе и њених идентитетских стубова лако можемо сматрати критиком с једног премодерног становишта. Тако изгледа да се они залажу за поново успостављање једног премодерног друштва које дефинише одсуство сваке индивидуалности, у коме истине о свету нису производ људског разума, већ вере и унапред усвојених догматских начела, и где су црквени представници, односно јерархија, као духовни посредници између Бога и обичних људи, носиоци друштвене и политичке моћи уместо народа. Узето у том смислу становиште Николаја и Јустина у великој мери може да подсети на антимодерна становишта Римокатоличке цркве у XIX веку. Било је неколико покушаја у Римокатоличкој цркви у XIX веку да се либерална, рационалистичка, секуларна и еманципована Европа, настала после револуција из 1848. године, кроз учвршћивање папске универзалне власти и ауторитета и редистрибуцију моћи са доњег дела хијерархијске пирамиде на горњи, врати на премодерни *status quo*.⁷⁴ Чак је на Првом ватиканском концилу из 1868. године коришћена слика Цркве као мистичног тела Христовог да би

⁷⁴ Novorun, *Meta-Ecclesiology*, 90.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

се потврдило учење о једној премодерној структури са папом као врховним ауторитетом.⁷⁵ Оци Првог ватиканског концила имали су намеру да, користећи се традиционалном сликом Цркве као Тела Христовог, утврде нове идентитетске стубове Римокатоличке цркве, који су прокламовали веру као сазнајну моћ насупротив владавини разума, католичанску односу саборну природу Цркве, која се огледа у јединству са римским понтифом насупротив верском индивидуализму, и божански извор саме папске власти која је од Христа пренета апостолу Петру, и преко њега осталим римским епископима, насупротив учењу о народној вољи као извору власти.

Паралела би могла у том погледу да се повуче између намере римокатоличких теолога и двојице српских писаца, почев од заједничке слике Цркве као Тела Христовог, преко инсистирања на улози вере, подвлачења значаја црквене саборности, и инсистирању на божанским, а не људским, односно народним критеријумима за устројство друштвене стварности. Међутим, у исто време пројекти заснивања новог идентитета Цркве двојице аутора имају доста тога модерног. У погледу улоге вере, односно љубави у сазнању, обојица аутора ове моћи не супротстављају разуму, већ их чине путоказима разуму. По Николају, пред рационално заснованом науком ишчезавају псеудобогови и утире се пут правој вери.⁷⁶ Вера је стога науци потребна јер се објекту рационалног проучавања једним делом ослањају на трансцедентално.⁷⁷ Оно чему се супротстављају Николај и Јустин јесте свођење целокупног сазнања на једну рационалну димензију и одбацивање других интелектуалних моћи попут воље, вере, искуства. У том погледу, они рационализам изражен између осталог у теоријској и спекулативној филозофији критикују са егзистенцијалистичких и персоналистичких становишта. Међутим, њихова учења се разликују од филозофских учења Шопенхауера, Ничеа, Бергсона, Кјеркегора или Јасперса по томе што они не апострофирају једну или неколико сазнајних моћи, већ проблему сазнања прилазе са становишта интегралности и свеобухватности. Свет се посматра у његовој органској целовитости и сходно томе потребан је интегрални, односно целовит сазнајни приступ.⁷⁸ Јустин посебно критикује

⁷⁵ Novorun, *Meta-Ecclesiology*, 91–92.

⁷⁶ Николај Велимировић, „Беседе под гором”, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у XIII књига*, књига IV, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 22.

⁷⁷ Николај Велимировић, „О хармонији са бескрајним”, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у XIII књига*, књига IX, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 645.

⁷⁸ „Беседе под гором”, 28.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

тенденцију која постоји од Канта, преко Ничеа, до његовог времена да се човек сужава, од разума, преко чула до једног чула и да се стално одузима трансцендентност његовој мисли.⁷⁹ Поред тога, он наглашава подвижнички пут којим се постиже целовито сазнање света, који је потврђен у искуственој пракси Источне Цркве и којим се људска личност не ограничава нити своди ни на једну природну и коначну моћ, већ се отвара за бесконачно. У овом погледу обојица аутора су више представници модерне и модерних стремљења него заступници премодерног инсистирања на вери као једином извору сазнања.

Када погледамо захтев премодерниста да се јерархија уместо на рода поново учини носиоцима друштвене и политичке моћи, онда још више аргумената иде у прилог тези да су Николај и Јустин били модерни у својим настојањима. Николај још 1905. године, у чланку „На растанку са ‘Хришћанским весником’“, устаје против апсолутизма и у држави и у Цркви, изједначавајући аутократство српских епископа са аутократством „непогрешивих папа“ и грчко-фанариотским аутократизмом.⁸⁰ Он истиче да црквено устројство које се заснива на деспотизму и аутократизму, и које искључује учешће мирског свештенства и народа у доношењу одлука, карактеристика је „штетног тесногрудог и реакционарног црквеног режима“ противног природи Цркве.⁸¹ Неколико примера из Николајевог живота указује на његову неспремност да прави компромисе с једном јерархијском структуром чија се моћ и власт узима као богомдани принцип. Први пример је његова понуђена оставка на место епархијског архијереја Светом архијерејском сабору од 8. новембра 1921. године, и истовремено молба да се повуче у манастир и посвети подвижничком животу, коју Сабор одбацује.⁸² Овим чином Николај показује да службу првојерарха не схвата као богомдани принцип власти у Цркви. Други пример је Николајева повезаност са Богомољачким покретом, која почиње од средине

⁷⁹ Јустин Поповић, „Наша интелигенција и наша Црква“, *Хришћански живот* 10–12 (1926), 385–396: 385–386.

⁸⁰ „На растанку са ‘Хришћанским весником’“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у XIII књига*, књига II, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 154–155. Види такође Биговић, *Од Свечовека до Богочовека*, 107.

⁸¹ Николај Велимировић, „Пред свештеничку скупштину“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у XIII књига*, књига II, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 149.

⁸² Препис текста молбе је у архиви епископа шабачког Лаврентија. Наведено на основу Биговић, *Од Свечовека до Богочовека*, 38.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

1920. године и траје без прекида током двадесетих и тридесетих година XX века.⁸³ За разлику од већег дела епископата и свештенства СПЦ који су због пренаглашене побожности и јуродивости сматрали Богомољачки покрет страним природи православља,⁸⁴ Николај је у њему видео аутентичан израз Православне цркве и њеног подвижничког карактера. Јустин је отишао чак и корак даље од Николаја у опису овог народног и лаичког покрета. Прилике у Српској цркви су биле честа тема Јустинових радова у часопису *Хришћански живот*, који је годинама уређивао и у којем је често се на мети критика налазила јерархија. Тако коментаришући извештај са Васкршње седнице Главног одбора свештеничког удружења 1923. године, Јустин хвали оцену тадашњег председника удружења протојереја Милоша Анђелковића, по којој је свештенство огрезло у материјализму и да је, уместо молитве, такса постала најглавнија у пастирском раду.⁸⁵ Слично томе, коментаришући јавне оптужбе једног „световњака који воли цркву” упућене епископату да бира нове епископе на основу личних схватања, потреба и интереса, а не на основу схватања, потребе и интереса Цркве, Јустин закључује да би паства требало јавно у храму приликом рукоположења у епископа сваког недостојног да узвикне: недостојан, ἀνάξιος.⁸⁶ У познатом чланку „Унутрашња мисија наше Цркве”, Јустин апелује да је крајње време да црквени представници престану да буду слуге национализма, и постану првосвештеници и свештеници једне, свете, саборне и апостолске Цркве.⁸⁷ У закључку текста Јустин тврди да српска црква може да оствари своју мисију обнове једино захваљујућу новом лаичком, богомољачком покрету, који је пре свега подвижнички покрет. Према Јустину, ништа друго до подвижништва, личног и саборног не може да обнови Цркву, и овај пример који лаици богомољци дају треба да служи свештенству, вишем и нижем, као и монаштву да свим срцем пригрли подвижништво.⁸⁸ Зато Јустин критикује прогон лаика, присталица Богомољачког покрета, који спроводе неки свештеници, уз помоћ полиције. Јустин закључује да на лаичко инсистирање на посту и молитви, могу само да

⁸³ Jovan Byford, *Denial and Repression of Antisemitism: Post-communist Remembrance of the Serbian Bishop Nikolaj Velimirović*, Budapest: CEU, 2008, 36–37.

⁸⁴ Bremer, *Vera, kultura, politika*, 118–120.

⁸⁵ Јустин Поповић, „Хроника: Ускршња исповест Главног одбора свештеничког удружења”, *Хришћански живот* 4 (1923), 208–9.

⁸⁶ Јустин Поповић, „Са уредничког стола”, *Хришћански живот* 1 (1926), 37–48: 40

⁸⁷ „Унутрашња мисија наше Цркве”, 287.

⁸⁸ „Унутрашња мисија наше Цркве”, 290.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

одговоре они свештеници који своју паству подвижнички и светитељски воде.⁸⁹ Овде се јасно показује да ауторитет у Цркви сам по себи не лежи у њеном јерархијском устројству, већ заправо у подвижништву схваћеном позитивно, као „испражњење” себе Христа ради, којим се различите хијерархијски уређене службе у Цркви и остварују. Уколико би се то пребацило на њихово разумевање саборности Цркве, онда се саборност не заснива јединством на основу безупитне покорности одређеној служби у Цркви, рецимо оној епископској, као неупитног и богомданог принципа власти у Цркви, како је то уређено у папској служби у Римокатоличкој цркви. Саборност је пре схваћена као јединство свих са Христом и у Христу, као најузвишенијом заједницом и сабором божанске и људске природе, који епископ изображава у литургијском сабрању тако што се божанске спасавајуће и обједињавајуће силе пројављују кроз њега на основу његовог врлинског живота.

Становиште Николаја и Јустина по коме се принцип црквеног ауторитета премешта са горњег дела хијерархијске пирамиде на целокупну Цркву није, међутим, производ друштвених промена у Европи преко којих се власт преноси са феудалне елите на целокупан народ, већ је древни принцип у Цркви који се означава као пуноћа Цркве. Међутим, то не значи да се при томе занемарује народни активизам, већ насупрот томе лично и саборно подвижништво треба, по Јустину, да буде највиши израз народног активизма, шири од националног и политичког деловања. Једино на основу подвижничког деловања, народ може, по угледу на светитеље, да претвара истине усвојене преко вере у живот.⁹⁰ Такав подвижнички дух Цркве постаје основа њене саборности и брана сваком индивидуализму.

Могао би да се изведе закључак да поводом овога обојица аутора стоје у једној модерној традицији преко које се редефинишу друштвени и црквени односи и ауторитет одређује на нов начин, различит од онога који је владао у премодерном периоду, а опет веран предању ране Цркве. Међутим, када се у фокус истраживања стави Николајева и Јустинова критика европског хуманизма и њена замена идејом светитељства, односно Богочовештва, може се приметити да обојица, а посебно Јустин, примењују методологију сличну оној која се може наћи у постмодернизму.

⁸⁹ Јустин Поповић, „Хроника: Полиција – апологет Цркве”, *Хришћански живот* 7 (1923), 375–6.

⁹⁰ Јустин Поповић, *Догматика Православне Цркве* 1, у: *Сабрана дела светог Јустина Новог у 30 књига*, књига 17, Београд 2003, 13.

Слика и идентитет Европе и Цркве у постмодерном огледалу

За обојицу аутора хуманизам је главни идентитетски стуб на коме је изграђена слика тадашње Европе, као што је Свечовек, односно Богочовек Исус Христос, угаони камен на коме је изграђена слика Цркве као Тела Христовог. Међутим, таква слика Европе је производ идентитетских промена које су се десиле да би се сачувао континуитет идеје Европе. У разматрању ових идентитетских промена Европе биће нам корисна теорија симулакрума коју Жан Бодријар уводи да би описао однос између реалности, репрезентације или слике и привида. Бодријар прави разлику између слике, односно представе стварности која се води принципом еквивалентности између знака и стварног и симулације стварности која радикално одриче знаку сваку везу или референцијалност на стварност.⁹¹ Процес у коме слика од репрезентације стварности постаје њена симулација тече кроз четири фазе, и то: 1) слика је одраз дубоке стварности, 2) слика маскира и извитоперава дубоку стварност, 3) слика прикрива одсуство дубоке стварности и 4) слика губи сваку везу са стварношћу постајући чист симулакрум.⁹²

Све четири фазе на које Бодријар упућује могу се уочити у Николајевим и Јустиновом описивању Европе. Прво, оба аутора се слажу да суштина Европе, оно што чини прави европски идентитет по коме је позната унутар себе и ван себе јесте хришћанство. Николај описује четири фазе кроз које пролази Европа, и то религијску, политичку, научну и економску. Вера у Христа, односно хришћанска религија је творац хришћанске цивилизације у Европи.⁹³ Тада је хришћанство давало идентитет слици Европе, и та слика је била одраз дубоке стварности. Затим, према Николају, у XVIII веку долази до промене приликом покушаја вођа европског хуманизма да напусте хришћанство као центар европске цивилизације и пронађу нов идентитетски темељ Европи.⁹⁴ Вера у народне вође и политичаре као носиоце националне еманципације тада је заменила веру у Христа. На овим нивоима је још некако и постојала веза између хришћанства и европског друштва, али је хришћанство у Европи, по Николају, сведено на

⁹¹ Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, Paris: Galilee, 1985. Српски превод: Жан Бодријар, *Симулакруми и симулација*, Нови Сад: Светови 1991, 9–10.

⁹² Бодријар, *Симулакруми и симулација*, 10.

⁹³ „Духовни препород Европе”, 744.

⁹⁴ „Духовни препород Европе”, 749.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

статус сувишне кућне служавке, која се некада бринула о домаћинству, те је због ранијих заслуга и дугогодишње службе задржана у кући.⁹⁵ На крају, као што код Бодријара прелазак са знакова и слика које нешто прикривају на знакове који крију да нема ничега означава одлучан заокрет,⁹⁶ тако и код Николаја прелазак са вере у политику на веру у науку заправо не прикрива више раскид са хришћанством, већ крије да је оно у потпуности замењено материјалистичким погледом на свет. Са наступањем економског периода у историји Европе, када се огољени материјализам приказује кроз борбу за радничке интересе,⁹⁷ према Николају, показује се илузорност европских идеја. Уколико би то превели на однос слика и идентитета, онда је слика Европе заснована на хришћанству као свом истинском идентитету због честих промена идентитетских основа Европе и сама постала привид.

За разлику од Николаја, који губљење идентитетског основа Европе сагледава у друштвенополитичкој равни, Јустин то разматра на унутархришћанској. Тај процес у коме се слика Европе од одраза дубоке стварности претворила у симулакрум, Јустин назива „разоваплоћењем” Богочовека. Овај израз упућује на европски процес којим се Богочовеку Христу одузимани божански атрибути, док није на крају сведен на човека и као такав одбачен. Прва фаза европске стварности и истинског идентитета Европе је када се она поистовећивала са Христом и његовом Црквом. Другу фазу која се односи на одступање Европе од њеног правог идентитета, по Јустину, озваничена је усвајањем папског догмата о непогрешивости, према којем се на место Христа Богочовека у Европи поставља непогрешиви папа као његов заменик на земљи, а сам Христос протерује на небо.⁹⁸ Догмат о непогрешивости, према Јустину, синтетизује дух Европе.⁹⁹ Трећа фаза је протестантски одговор на папско претендовање на непогрешивост, по којем се непогрешиви човек у Риму замењује мноштвом непогрешивих људи широм Европе. За разлику од папизма као хуманистичког максимализма, који од Христа узима све, протестантизам је хуманистички минимализам, лишен сваког ауторитета, мистике и власти.¹⁰⁰ Док за Јустина римокатолицизам прелази у идолопоклонство, протестантизам прелази у

⁹⁵ „Духовни препород Европе”, 750.

⁹⁶ Бодријар, *Симулакруми и симулација*, 10.

⁹⁷ „Духовни препород Европе”, 750–752.

⁹⁸ „Врховна вредност и непогрешиво мерило”, 65.

⁹⁹ Јустин Поповић, „Религија и философија Ф. М. Достојевског”, *Хришћански живот* 4 (1923), 168.

¹⁰⁰ „Врховна вредност и непогрешиво мерило”, 64–65.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

атеизам.¹⁰¹ Протестантизам, по Јустину, заправо показује сву огољеност и привид европског идентитета јер губи сваку везу са Христом претварајући се у променљив морал. Последња фаза у том процесу су атеизирани системи, попут немачког фашизма и руског комунизма, који у својој вери у човека не само да одбацују Христа већ су по природи богоборни. Зато за тоталитарне системе XX века попут фашизма, као идолатрије народа и комунизма, као идолатрије класе, који насилним и механичким методама теже да усреће човечанство, Јустин тврди да имају једног оца, папизам.¹⁰²

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

„Да је европско човечанство направило савез са смрћу и уговор са папом, то је најјаснија чињеница од свих чињеница у светској историји за последњих двеста година. Европа сва мирише на смрт. Европски универзитети проповедају смрт. Европски васпитачи сеју смрт у душе омладине. Европски империјалисти разносе смрт по целом свету. Европски револуционари носе барјак смрти. Модерна Европа је синоним смрти.”¹⁰³

Слично Николају, који Европу поистовећује са смрћу, Јустин је поистовећује са гробљем.¹⁰⁴ Међутим, по Јустину, као што мртве по гробљима једино може Христос да спасе тако је и палој Европи он једини спаситељ.

Да ли Бодријарова теорија може да се примени и на Цркву? Није ли и сама Црква која се кроз историју везивала за одређене слике на којима је заснивала свој идентитет у опасности да своју слику веже за привид. Сама Николајева и Јустинова реакција на православни национализам као идентитетски стуб православне Цркве, на папизам као центар римокатоличке еклисиологије, и на аутономни морал израстао из протестантизма говоре

¹⁰¹ „Религија и философија Ф. М. Достојевског”, 179–180.

¹⁰² Јустин Поповић, „Он неприкосновеном величанству човека”, у: Свети Јустин Поповић, *Богоносни Христослов*, Манастир Хиландар, 2007, 105–114: 112.

¹⁰³ Николај Велимировић, „Кроз тамнички прозор”, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у XIII књига*, књига XIII, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 331–332.

¹⁰⁴ „Религија и философија Ф. М. Достојевског”, 200.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

у прилог њиховој свести о опасности да Црква заснује свој идентитет на привиду. Покушај идентитетског утемељења Цркве често је у историји био независан од Христа, па чак и њему супротстављен.¹⁰⁵ Након што је христоцентричност Цркве замењена одређеном еклисиоцентричношћу, отворила се могућност да Црква поистовети свој идентитет са политичким идентитетом државе, попут Римокатоличке цркве, или са колективним идентитетом народа, односно нације, што је случај са православним искуством, или са секуларним друштвом, што је последица протестантског приступа.

Николај и Јустин су веома критични у погледу заснивања идентитета Цркве на друштвеним феноменима, те Цркви одричу сваки други идентитет до онај који је везан за Христа. Николај је у одређеним фазама толико радикалан када је реч о овом питању да се његов христоцентризам, замењује христомонизмом.¹⁰⁶ Јустин је такође поводом тога веома изричит: „Вечно жива личност Богочовека Христа у самој ствари јесте Црква”.¹⁰⁷ Ову оцену са почетка своје богословске каријере, Јустин ће поновити много година касније у својој трећој *Догматици*, тврдећи да Црква нема своју независну ипостас, већ да је вечна ипостас Исуса Христа истовремено и њена ипостас.¹⁰⁸ Тиме се с једне стране избегавају замке аутономне еклисиологије која може да заврши градећи свој идентитет на привиду, а с друге стране утврђују чврсти темељи црквеног идентитета. Зато слика Цркве као тела Христовог у потпуности одговара Николајевом и Јустиновом становишту да је вечни и непроменљиви идентитет Цркве сам Христос. Како, међутим, овај покушај да се Црква заснује на чврстом и непроменљивом темељу какав је Христос помирити са Гаљијардијевим становиштем да организација мора да се мења да би очувала свој идентитет.¹⁰⁹ Није ли онда једна тако чврста и непроменљива категорија заправо камен спотицања за Цркву да променом очува свој идентитет. Пошто се сматра да се идентитет непрестано ствара и одржава кроз међусобну интеракцију,¹¹⁰ онда се може сматрати да Црква заснива свој идентитет кроз интеракцију њених чланова са оним што је идентитетски центар – сам Христос. Јустин на то упућује када каже да је мисија Цркве да своје верујуће органски и лично сједини

¹⁰⁵ Novorun, *Meta-Ecclesiology*, 150.

¹⁰⁶ Биговић, *Од Свечовека до Богочовека*, 149.

¹⁰⁷ „Унутрашња мисија наше Цркве”, 286.

¹⁰⁸ Јустин Поповић, *Догматика Православне Цркве*, књига III, Београд: Манастир Ђелије код Ваљева, 1978, 8.

¹⁰⁹ Gagliardi, „The creation and change of organizational cultures”, 124–125.

¹¹⁰ Giddens, *Modernity and self-identity*.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

са личношћу Христа.¹¹¹ Промену која се догађа у Цркви, Јустин описује као раст Богочовечанског тела,¹¹² односно стално обнављање Цркве кроз интеракцију њених нових чланова са Христом. На тај начин Црква, због везе са Христом као идентитетским темељем, није склона да се претвори у привид. Истовремено, она није окамењена као идеализована слика, већ се стално мења кроз интеракцију својих чланова са њеним идентитетским темељем, тј. Христом. Према томе, Николај и Јустин пројектују слику Цркве идеално засновану на Христовом идентитету. Ова пројектована слика Цркве представља суштинску карактеристику еклесијалног идентитета. Истраживања у организационим студијама су показала да је „пројектована слика” организације истовремено и жељена будућа слика којом се сами чланови организације, као и спољашњи свет, упознају са визијом ка којој се тежи.¹¹³ Уколико бисмо ово применили на слику Цркве засноване на Христу коју Николај и Јустин пројектују, онда би она требало да буде такође и жељена будућа слика. Преношење и упознавање чланова Српске цркве, као и оних који су ван Цркве са жељеном будућом сликом Цркве, овде се користи за промену еклесијалног идентитета, са национално заснованог на онај христоцентрични.

Као што смо видели, Николај и Јустин користе стратегију конструисања слике Европе на основу привида, која се може засновати на Бодријаровом учењу о симулацији и симулакрумима. Конструисући Европу као другост засновану на привиду,¹¹⁴ они теже да утемеље своје виђење како Цркве уопште, тако и Српске цркве. У том пројекту заснивања идентитета Српске цркве они располажу следећим: 1) Христос или христоцентричност као жељени будући идентитет Српске цркве, 2) конструисана слика Европе засноване на привиду као другост жељеној будућој цркви и 3) постојеће стање Српске цркве, чији је идентитет заснован на нацији и националној борби за ослобођење. Оба аутора користе прва два елемента

¹¹¹ Унутрашња мисија наше Цркве”, 286.

¹¹² *Догматика* III, 15.

¹¹³ Dennis A. Gioia & James B. Thomas, „Image, Identity and Issue Interpretation: Sensemaking During Strategic Change in Academia”, *Administrative Science Quarterly*, 41 (1996), 370–403.

¹¹⁴ Поступак којим се Николај и Јустин служе може се описати и као врста негативне кампање у политичком маркетингу, односно антирекламе у маркетингу роба и услуга. Слично примеру стратегије *Пенси-коле*, која у антирекламама на рачун свог највећег конкурента *Кока-коле* разоткрива стварање привида љубави, пријатељства и радости помоћу којег се продају њихов производи, Николај и Јустин на примеру слике Европе која се ствара покушавају да покажу да је њен идентитет привидан.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

да би утицала на промену оног трећег. Идентитет српског народа је током векова под османском влашћу био одржаван као црквени идентитет, при чему је припадност Православној цркви била мера националне опредељености. Током борби за национално ослобођење у XIX веку, српски народ, у складу са европским идејама просветитељства и романтизма редефинише свој идентитет, од заједнице засноване на вери и заједничком сећању до заједнице засноване на истом језику.¹¹⁵ Ово друго је посебно допринело успостављању идеје југословенства и стварања заједничке државе Јужних Словена. Међутим, прихватање да је језик, а не вера и сећање, основ идентитета нације дубоко поткопао црквени идентитет и поставио питање саме улоге српске цркве у новом друштву. Из овог разлога Николај и Јустин пропагирају реверзибилан процес, а то је да се нова југословенска заједница не сагледава као заједница заснована на језику, већ као заједница вере и сећања. Први елемент такве заједнице је вера, која је хришћанска и заједничка великој већини југословенских народа, док је други елемент заједничко сећање који они покушавају да конструишу на основу ревизионизма историје. У темељу овог историјског ревизионизма, односно конструкције сећања лежи личност Светог Саве, који је, према Николају и Јустину, средњовековну српску државу неодвојиво везао за Цркву Христову. Из тог разлога Николај а затим и Јустин конструишу Светосавље као хришћанско-националну платформу, која ће не само поново засновати Српску цркву на христоцентричности већ ће и новоуспостављеној држави Јужних Словена пружити нову идентитетску основу.

Светосавље, историјски ревизионизам и култура сећања

Николајев и Јустинов пројекат ревизије постојеће историје и конструисања другачијег сећања може се објаснити помоћу становишта француског историчара Пјера Норе, који прави разлику између колективног сећања, односно повести и историје (разлике између немачких *Geschichte* и *Historie*).¹¹⁶ Према Норином становишту сећање стално и изнова појављује се као веза између нас и вечне садашњости, успостављајући сећање на

¹¹⁵ Ковић, „Знамења победе, узроци пораза”, 160.

¹¹⁶ Pierre Nora, „Between Memory and History: Les Lieux de Memoire”, *Representations* 26, (Special Issue: Memory and Counter-Memory) (1989), 7–24, 8.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

основу светог, док је историја заправо представа прошлости, која укида сећање на свето.¹¹⁷ Норино разликовање повесног сећања и историје такође је примењиво на разлику између предања, као свете историје, која се увек изнова потврђује садашњошћу, као иконе вечног есхатолошког „данас”, и историје која конструише фрагментирану прошлост. Милош Ковић примењује овај методолошки принцип на српску историју правећи прво разлику између континуираног колективног сећања и историје, а затим указујући на континуитете и дисконтинуитете унутар тог повесног сећања српског народа и настанка његове историје.¹¹⁸ Према Ковићу, Свети Сава, Свети кнез Лазар, Косовска битка и завет и потоња страдања не само да представљају излазак из историјског у трансцендентно и јасну поруку хришћанског идентитета већ такође представљају историјске тачке ослонаца српског народа и кључна „места сећања”, по којима се они разликују од других хришћанских и православних народа.¹¹⁹

Николај и Јустин управо на основу ових места сећања конструишу српску свету историју, а у тој светој историји Свети Сава игра главну улогу не само као заступник српског народа пред Богом у есхатолошкој равни¹²⁰ већ као личност која својим делом стоји у историји. Николај посебно наглашава дело Светог Саве у контексту српске и југословенске националне идеје, вршећи ревизију постојеће историје, науштрб повесног сећања.

Српска национална идеја као идеја националног ослобођења започета у XIX веку остала је један од идентитетских ослонаца српског народа. Српска црква, која је често сама подизала устанке против против завојевача, чувала је ту идеју у народном сећању. Други циљ, поред ослобођења, који је српска национална идеја имала било је уједињење. Основна улога и задатак Цркве по самој њеној саборној природи јесте да сабира своју духовну децу ма где она била, те је према томе то био и задатак Српске цркве. У том погледу политичка идеја југословенства као уједињење Јужних Словена поклапала се са идејом Српске цркве да обједини све своје расуте јурисдикције и вернике под једну институционалну капу. Идеја Светосавља је свакако имала за циљ да обједини све православне Србе који су живели у новонасталој Краљевини,¹²¹ међутим она је била и шира

¹¹⁷ Nora, „Between Memory and History”, 8.

¹¹⁸ Ковић, „Знамења победе, узроци пораза”, 155–157.

¹¹⁹ Ковић, „Знамења победе, узроци пораза”, 163.

¹²⁰ Видети „Небеску литургију” Владике Николаја, у којој се приказује разговор Светог Саве са Богом.

¹²¹ Radmila Radić, „Serbian Christianity”, in: Ken Parry (ed.), *The Blackwell Companion to Eastern Orthodoxy*, Oxford: Blackwell, 2007, 238.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

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

Николај је у контексту југословенског пројекта посебно истицао историјску улогу Светог Саве у повезивању средњовековне српске државе и народа са Црквом. Још пре успостављања нове државе Јужних Словена, Николај је упозоравао да она, да би опстала, мора да има јаче идентитетске ослоње од заједничког језика, указујући ту првенствено на заједничку веру и заједничко сећање. Тиме он већ доводи у питање просветитељску традицију на којој су се формирале нове нације, и борбу за језик продужава борбом за веру и сећање. Према Николају, заједничку националну борбу као и заједничку патњу југословенског народа покреће један исти хришћански дух, који испуњава и католичку и православну веру.¹²² Највиши израз тог хришћанског духа је светост, и узрок пада Европе у Велики рат Николај је видео у паду Цркве због изневеривања тог свог основног принципа и идеала.¹²³ Николај је стога упућивао на позитивне примере светитељства у заједничкој историји југословенског народа, посебно указујући на дело Светог Саве и његовог оца Немање или Симеона Мироточивог. Према Николају, Свети Симеон, то јест Немања био је утемељивач српске државе као тела, док је Свети Сава био утемељивач Српске цркве као душе српског народа, која је наставила да живи и након што је српска држава нестала за време турске окупације.¹²⁴ Зато Николај тврди да се народни идеал ослобођења и уједињења најбоље исказао кроз идеју југословенства, док црквени идеал треба да се остварује кроз светитељство. Свети Сава, као претеча југословенства и оснивач народне Цркве, стоји на самом почетку заједничке српско-хрватске-словеначке историје, која се наставља са патријархом Арсенијем Чарнојевићем, Карађорђејем, Људевитом Гајем, Валентином Водником, Баном Јелачићем, па све до Његоша и Штросмајера.¹²⁵ Свети Сава је, према Николају, помирио у себи два идеала, југословенства и светитељства, којима нова Краљевина, као и Црква у њој, треба да теже.

¹²² Nikolai Velimirovic, *Two Churches and One Nation*, New York: Živa Crkva, 1915, 14.

¹²³ „Агонија Цркве”, 129.

¹²⁴ *Two Churches and One Nation*, 4.

¹²⁵ *Two Churches and One Nation*, 5–8.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Преко оваквог ревизионистичког приступа историји и конструкције нове историје засноване на повесном сећању, Николај заправо промовише идеал светитељства, остварен у националној југословенској историји, на супрот секуларним тежњама нове државе.

Често се сматра да је Николај био ватрени поборник идеје југословенства током Првог светског рата,¹²⁶ и да је касније током тридесетих година када је југословенство запало у неприлике, и сам напустио овај пројекат окрећући се српској националној идеји.¹²⁷ Међутим, ни двадесет година касније, Николај не напушта своје уверење да Свети Сава јесте и треба да буде у основи идеје југословенства. Николај посвећује предавање „Национализам Светог Саве”, одржано 20. марта 1935. године, на Недељу православља у Коларчевој задужбини у Београду,¹²⁸ месту које би Свети Сава требало да заузима у Краљевини Југославији. Такође, 1935. се прослављала јубиларна седамстогодишњица упокојења Светог Саве и цела година је посвећења његовом прослављању. Предавање је одржано у контексту полемике коју је Николај водио са надбискупом загребачким Антуном Бауером, који је одрицао значај и улогу Светог Саве у заједничком југословенском пројекту.¹²⁹

Помоћу идеје национализма Николај дефинише сав рад Светог Саве на успостављању аутономије Српске цркве у односу на Цариградску патријаршију, као и рад на јачању тадашње српске државе. Национализам Светог Саве „обухвата народну цркву, народну династију, народну државу, народну просвету, народну културу и народну одбрану”, при чему је основу и центар овог национализма народна црква.¹³⁰ Насупрот народној цркви Владика Николај ставља интернационалну цркву, која има своју централу изван народа, свештенство сабрано одасвуда, туђ језик и уједначен и уни-

¹²⁶ Биговић, *Од Свечовека до Богочовека*, 178–179.

¹²⁷ Rohdewald, *Götter der Nationen*, 528–533.

¹²⁸ Николај Велимировић, „Национализам Светог Саве”. Предавање је под истоименим насловом штампано у изводу у Књижници Православље, издању Удружења српског православног свештенства Архиепископије београдско-карловачке (Београд, 1935, 29), а затим и у целини у крагујевачком часопису *Мисионар* 1 (1938), 2–10. Цитирано на основу Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у XIII књига*, књига IX, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 305–318.

¹²⁹ Николај Велимировић, „Примедба на Окружницу Пресветлог Господина др Бајера, надбискупа загребачког”, *Гласник СПЦ* 2/9 (1935), 25–28. Текст је прештампан и објављен као „Светосавска година. Свети Сава и савремена Југославија”, *Вардар* 12/2 (1935), 1–2.

¹³⁰ „Национализам Светог Саве”, 306.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

формисан израз своје вере.¹³¹ Упућујући на Христову поруку апостолима да „крштавају народе” и дар Светога Духа апостолима на Педесетници да говоре и друге језике, а не само јеврејски, грчки и латински, Владика Николај сматра да је постојање народне цркве и народног црквеног језика утврђено на основу Јеванђеља и апостолске службе. Иако Николај нигде не наводи која је народна, а која интернационална црква, јасно се може доћи до закључка да је народна црква Српска православна црква док је Римокатоличка црква интернационална црква. Док народна црква у Југославији има своју аутокефалност, свештенство из народа, службу на народном језику, интернационална црква у Југославији има централу ван земље, свештенство које често није југословенско и богослужбени језик који није народни. Међутим, Николајева критика није уперена против саме Католичке цркве у Југославији већ против њене зависности од Рима, те је уједно и позив да она утврди своју независност, водећи се примером Светог Саве, који је учинио Српску цркву у независном од Цариграда у институционалном погледу. У том светлу треба посматрати и отпор Николаја потписивању Конкордата између Краљевине Југославије и Свете Столице, који ће бити потписан на лето исте 1935. године. Признајући папску власт, католици у Југославији се одричу, по Николају, не само своје самосвојности већ и јеванђелске и апостолске утемељености народне цркве. Николај зато наводи пример Срба, који су предвођени Светим Савом, преместили центар своје цркве из Цариграда у Жичу, грчке свештенике и грчки богослужбени језик заменили српским свештенством и језиком.¹³²

Николај конструише Светосавље или боље рећи светосавски национализам као јеванђелску платформу која треба да служи као модел за утемељење националне цркве. Овај национализам је за разлику од национализма који извири из просветитељске и секуларне традиције заснован на вери као основном начелу. Национализам Светог Саве је по Николају а) јеванђелски јер штити интегритет људске личности и помаже њено усавршавање и б) органски јер штити индивидуалност самог народа да се не изметне у империјализам и расплине у интернационализам.¹³³ Постављајући светост као највиши лични и црквени идеал, тако утврђен јеванђелски национализам, према Николају, постаје брана шовинизма и искључивости према другим народима. Према оваквом национализму сви људи на земљи,

¹³¹ „Национализам Светог Саве”, 307.

¹³² „Национализам Светог Саве”, 307.

¹³³ „Национализам Светог Саве”, 309–310.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

без обзира на крв, језик и веру један су народ Божији и браћа међу собом. Николај не конструише само српску, односно југословенску историју око личности Светог Саве, већ и његово дело упоређује са за то конструисаном европском историјом.

Према Николају, европска историја је заправо историја борбе европских народа за народну цркву, коју су између осталих водили Хус и Жишка у Чешкој, Лутер и Лајбниц у Немачкој и Паскал у Француској. Неуспех народних првака у Европи да прво створе народне цркве, а онда у оквиру њих да окупе све сународнике, има за последицу разлаз између државе и цркве, односно нације и вере. Према Николају, то даље води од одвајања политичких елита од народа и поткопава народно јединство. За разлику од релативно неуспешне борбе коју су водили европски народи, Свети Сава је превладао тешкоће на путу да створи српску народну цркву мимо средњовековних доминантних црквених центара моћи Рима и Цариграда.¹³⁴ Свети Сава је, према Николају, веру уградио у основу оваквог национализма, а националну цркву представио као највиши израз овог национализма. Николај завршава свој говор речима да је Свети Сава свој национализам утемељио пре седам векова не само као буну према империјализму и интернационалној цркви, већ као подухват заснован на јеванђелским и органским принципима.¹³⁵

Овим говором о Светом Сави и светосавском национализму као заједничкој идентитетској платформи Николај је покушао да спасе како југословенски, тако и екуменски пројекат у Југославији. Југословенски пројекат је започео као антиимперијалистички пројекат ослобођења свих југословенских народа од туђе политичке власти. Николај исте принципе антиимперијалистичке борбе преноси на црквени ниво, чиме јурисдикцију римског папе над католицима у Југославији види као израз

¹³⁴ У Видовданском говору одржаном 28. јуна 1939. године поводом обележавања петстогодишњице битке на Косову и манастиру Раваница, Николај описује Светог Саву као изумитеља треће црквене власти, између византијске и римске, и то власт слободне националне цркве која није ни туђинска ни интернационална. У каснијем делу *Српски народ као теодул*, насталом у зиму 1941/1942. године, Николај пише да је Свети Сава у своје време помоћу самосталне народне Цркве победио панјелинску тежњу. Тако се изборио против панјелинског шовинизма из Цариграда, док је интернационалну папску теократију у Риму победио стварањем теодулије – службе Богу – усредсређене у личности владара. (Епископ Николај, *Сабрана дела у XIII књига*, књига V, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 657.).

¹³⁵ „Национализам Светог Саве”, 312.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

империјалне политике. Наслеђе Светог Саве, односно Светосавље само потврђује тај принцип борбе против империјалних тежњи одређених црквених центара моћи. Пошто је светитељство највиши израз Светосавља, онда се оно као универзални принцип, или универзална хришћанска философија, супротставља негативним последицама национализма, као што су империјализам и шовинизам. Да би боље описао улогу светосавског национализма, Николај наводи три степена од која се он састоји: степен хероизма, степен генијалности и степен светитељства.¹³⁶ Хероизам се огледа у националном устанку и борби, како против империјализма, тако и против црквеног интернационализма. Многи народи Европе су, према Николају, кренули тим путем, али не засновавши свој национализам на вери, склизнули или у шовинизам и империјализам на нивоу државе, односно интернационализам или атеизам на духовном нивоу. Следећи степен који штити хероизам од негативних последица јесте генијалност, која се по Николају огледа у повезивању национализма са вером и народне државе са народном црквом. Тек се тада ствара отклон да се национализам не преобрази у империјализам или шовинизам, јер кроз властодржну народну цркву и народни богослужбени језик се омогућава да дух Јеванђеља продре унутар таквог национализма и освети га. Генијалност изводи национализам из домене службе само свом народу и преображава у јеванђељски осећај братства међу народима. Генијалност је окретање од секуларних и унутарвековних друштвених и државних циљева ка вечним хришћанским и свечовечанским вредностима. По Николају, најважнији трећи и последњи степен у тој пирамиди јесте светитељство. Светитељство дубоко преображава осећај националне припадности који се више не изражава као љубав према свом народу, нити као свеопшта љубав према другим народима, већ као љубав према Богу. Ако се хероизам изражава као служба националним циљевима, генијалност као служење општељудским циљевима, онде је светитељство усмереност на Бога и службу Богу. Зато Николај у светитељству Светог Саве спаја његово херојство да се одупре црквеним централама Рима и Цариграда, у његовој генијалности да српску државу веже уз српску цркву, и да на крају кроз српску цркву, на народном језику служи Богу. Иако Свети Сава и његово дело стоје на почетку заједничке југословенске историје, Николај Светосавље премешта у будућност, као жељену будућу слику југословенског друштва. Према томе, први степен, тј. херојство се састојало у успостављању једне

¹³⁶ „Национализам Светог Саве”, 312.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

народне државе Југословена. Захваљујући херојству Југословена – Срба, Хрвата и Словенаца, које се протеже од прошлих векова па све до Великог рата – настала је Краљевина Југославија као брана европским империјализмима. На овом степену Светосавља, односно светосавског национализма су народни хероји, попут хрватско-словеначког устаника Матије Гупца и српског вође Првог српског устанка вожда Карађорђа Петровића, који су се борили против туђинске државне власти.¹³⁷ Следећи степен је генијалност и огледа се у везивању вере за нацију како држава не би склизнула у политички или религијски шовинизам или империјализам. Тај процес по Николају треба да се настави кроз успостављања независности пре свега Католичке цркве у Југославији у односу на централу у Риму, што би омогућило да се заједно са Српском православном црквом успостави једна народна црква која је самосвојна у одлучивању и народна по језику. Овај процес везивања народне државе уз народну цркву започели су народни генији, попут црногорског владике Петра II Петровића Његоша и хрватског бискупа Јосипа Јураја Штросмајера,¹³⁸ али он тек треба да се оконча. Николајев, условно речено „екуменизам” ни где није до детаља изложен, тако да не можемо претпоставити како би та нова народна црква у Југославији изгледала. У сваком случају темељ, али и врхунац те нове цркве били би управо светитељи, и пре свих народни светитељи попут Светог Саве и Светог Симеона Мироточивог.¹³⁹

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

¹³⁷ Nicholas Velimirovic, *The Soul of Serbia*, London: The Faith Press, 1916, 42.

¹³⁸ Nicholas Velimirovic, *Religion and Nationality in Serbia*, London: Nisbet, 1915, 12–17; *Two Churches and One Nation*, 8–11.

¹³⁹ *Two Churches and One Nation*, 4–5.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Светосавље, православље и хришћански универзализам

У неколико чланака насталих током тридесетих година XX века, Николај поручује да свако ко буде писао ваљано о делу Светог Саве мораће да пише о Савиној цркви, држави, просвети, војсци, породици, уметности и манастиру,¹⁴⁰ односно о цркви, династији, просвети, култури, војсци.¹⁴¹ Крајем тридесетих година XX века, а посебно током Другог светског рата у жижи Јустиновог интересовања били су Свети Сава и Светосавље. Резултат овога је дело објављено 1953. године под насловом *Светосавље као философија живота*. По својој структури ово дело донекле прати препоруке које је дао Николај. Поглавља књиге су посвећена светосавској философији света, прогреса, културе, друштва, вредности и мерила, просвете. Упоредивање садржине дела наводи на закључак да Јустин наставља своју критику европског хуманизма, коју започиње током друге и треће деценије XX века. Неки делови књиге представљају *ad verbum* пренете међуратне списе, у којима се придеви „јеванђелски”, „православни” и „Богочовечански” замењују придевом „светосавски”. Тако се делови из поглавља „Светосавска философија прогреса” такође могу наћи у Јустиновом међуратном спису „Прогрес у воденици смрти”, касније објављеном у *Философским урвинама*. Поглавље „Светосавска философије културе” се заснива на међуратном спису „На вододелници култура”. Јустиново приступно предавање одржано на Богословском факултету у Београду јануара 1935. године „Врховна вредност и непогрешиво мерило” у деловима је ушло у „Светосавску философију друштва”, а касније је објављено и као посебан спис у делу *Философске урвине*.

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

¹⁴⁰ Николај Велимировић, „Велики јубилеј народа српског – Прослава седамстогодишњице смрти Светог Саве”, *Календар Српске православне Патријаршије*, Београд 1935, 74–77. Прештампано у и цитирано на основу Епископ Николај, *Сабрана дела епископа Николаја у XIII књига*, књига IX, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 304.

¹⁴¹ „Национализам Светог Саве”, 308–309.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

тологију. Свети Сава се сагледава као испуњење Богочовечанског идеала – јеванђеоске светости.¹⁴²

Јустин започиње поглављем о светосавској философији света и износи два основна начела ове философије: 1) свет је богојављење; 2) човек је богослужење.¹⁴³ Према Јустину, Свети Сава је усвојио ова два начела, цео живот проведши у служби Богу и сматрајући свет око себе местом богојављења. Јустин наставља са светосавском философијом прогреса, чије је основно начело да је човек једино човек Богочовеком, тј. човек је прави човек једино бесмртношћу.¹⁴⁴ Јустин тврди да за Светог Саву једини прави прогрес представља савлађивање смрти и победа над смрћу, што заправо значи „стећи Господа и живети Њиме, у Њему и ради Њега”.¹⁴⁵ Према Јустину, Свети Сава је утемељио светосавску културу када је средњовековни српски народ повео, ни према Истоку ни према Западу, већ према Богочовеку.¹⁴⁶ Јустин подвлачи да светосавска култура не ставља акценат ни на Бога, ни на човека, већ пре свега на Богочовека у коме се остварује најприсније јединство и савршена хармонија између Бога и човека.¹⁴⁷ Средства светосавске културе су за Јустина јеванђеоске врлине попут вере и љубави, наде и молитве, поста и смерности, кротости и жалостивости, којима се преображава човечанство и целокупна природа и уподобљује Христу.¹⁴⁸ Према Јустиновој светосавској философији друштва, друштво треба имати Цркву као вечити идеал и њој се прилагођавати,¹⁴⁹ а Црква треба да буде сама Богочовечанска Личност Христова продужена кроз простор и време.¹⁵⁰ У поглављу „Светосавска философија вредности и мерила”, Јустин тврди да је Богочовек највиша вредност јер је он једини решио проблем живота и смрти, показујући у својој личности „оваплоћену, учовечену и очовечену бесмртност и живот вечни”.¹⁵¹ Бивајући највиша вредност, Богочовек, према Јустину, по-

¹⁴² Јустин Поповић, *Светосавље као философија живота*, у: *Сабрана дела оца Јустина у 30 књига*, књига 4, Београд: Наследници оца Јустина и манастир Телије код Ваљева, 2001, 189.

¹⁴³ *Светосавље као философија живота*, 191.

¹⁴⁴ *Светосавље као философија живота*, 207.

¹⁴⁵ *Светосавље као философија живота*, 210.

¹⁴⁶ *Светосавље као философија живота*, 211–213.

¹⁴⁷ *Светосавље као философија живота*, 219.

¹⁴⁸ *Светосавље као философија живота*, 220.

¹⁴⁹ *Светосавље као философија живота*, 237.

¹⁵⁰ *Светосавље као философија живота*, 232.

¹⁵¹ *Светосавље као философија живота*, 248.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

стаје и највише мерило, јер ништа мање од њега не може да служи као критеријум.¹⁵² За Јустина све светосавске вредности се изводе из Христа Богочовека.¹⁵³ Коначно, у последњем поглављу свог дела, Јустин излаже светосавску философију просвете, чије је основно начело да је Богочовек и савршени Бог и савршени човек те као такав је циљ, смисао и идеал светосавске просвете.¹⁵⁴ Према Јустину, Свети Сава као светитељ који је узрастао у Богочовеку истовремено је највећи просветитељ српског народа, јер је просвета само пројекција светости.¹⁵⁵

Тешко је одредити контекст ове књиге, првенствено што је она настајала у периоду од преко двадесет година. За разлику од Николајевих текстова насталих у периоду од средине друге па до средине четврте деценије двадесетог века, у којима је евидентно позивање на светосавски идеал као основу за изградњу југословенског друштвеног и хришћанског јединства, Јустинови текстови тешко да имају такво усмерење. То је донекле разумљиво јер текстови су настали у три различита раздобља, између два рата, током Другог светског рата, и у периоду после Другог рата. У првом, међуратном периоду, Јустин се користи Светим Савом не ради успостављања југословенског јединства, већ пре свега ради утврђивања ваљаног идентитета Цркве. Зато он инсистира да огрезлост епископата у национализму, као и свештенства у материјализму, може да се лечи једино светосавском усмереношћу на Богочовечанске вредности и врлине, попут подвижништва. У закључку свог раног списка „Унутрашња мисија наше Цркве” из 1923. године, Јустин тврди да српска црква може да оствари ту мисију захваљујућу новом лаичком, богомољачком покрету, који је пре свега подвижнички покрет и који прати подвиге Светог Саве.¹⁵⁶ Лично и саборно подвижништво богомољаца треба, према Јустину, да послужи као пример вишем и нижем свештенству, као и монаштву да свим срцем пригрли подвижништво.

У чланку „На вододелници култура”, који је касније био основа за поглавље „Светосавска философије културе”, Јустин као да решава проблем усмерености новог друштва. Тако, дилему да ли ново југословенско друштво треба бити окренуто према Западу или Истоку, Јустин даје при-

¹⁵² *Светосавље као философија живота*, 249.

¹⁵³ *Светосавље као философија живота*, 251.

¹⁵⁴ *Светосавље као философија живота*, 256.

¹⁵⁵ *Светосавље као философија живота*, 258.

¹⁵⁶ „Унутрашња мисија наше Цркве”, 290.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

мер Светог Саве, који је народну душу која се устумарала на раскрсници између два света повео путем Богочовека Христа.¹⁵⁷ Таквим ставом Јустин, слично Николају, заправо надограђује политичку идеју југословенства која је реализују као *tertium quid* или „dritte Raum” поред Истока и Запада, и истовремено је њихова негација.¹⁵⁸ За разлику од Николаја, за кога је у ширем културном погледу Исток био Азија, а Запад Европа, или у ужем црквено-јуридичком погледу Исток изједначен са Цариградском патријаршијом, а Запад са Римском столицом, Јустин остаје о овом питању недоречен. Он супротставља светосавског Богочовека европском човеку, али не помиње нешто на Истоку што би било пандан европском човеку на Западу. Можда касније развој догађаја може да нас упути шта би могао да буде источни пандан европском човеку.

Крајем двадесетих и почетком тридесетих година марксистичке идеје су знатно продрле на Универзитет у Београду, те 1932. године група ангажованих теолога покреће часопис студената Богословског факултета *Светосавље* са циљем да се одупре ширењу тих нових револуционарних идеја међу студентском омладином.¹⁵⁹ Један од студената, Димитрије Најдановић је, по сопственом предању, и творац саме кованице Светосавље.¹⁶⁰ Јустин који је од почетка 1935. године доцент на Богословском факултету, у спису „Растко и савремена српска омладина” објављеном исте године у часопису *Светосавље* реагује на настанак и ширење ових идеја. Као што је у ранијем делу светосавског Богочовека супротставио европском човеку, у овом чланку светосавског Богочовека супротставља новом совјетском револуционарном човеку. Јустин упућује на Растка, односно Светог Саву као највећег револуционара у нашем народу јер се побунио, не против друштвеног и политичког устројства, већ против смрти, а у име вечног и бесмртног.¹⁶¹

Крајем тридесетих година двадесетог века, поред европског хуманизма и совјетског револуционарног комунизма, још једна претња се надвила над Европом, фашизам. У својој беседи „Борба за српску душу” изреченој

¹⁵⁷ Јустин Поповић, „На вододелници култура” у: Отац Јустин Поповић, *Философске урвине*, Београд 1987, 175.

¹⁵⁸ Tanja Zimmermann, *Der Balkan zwischen Ost und West Mediale Bilder und kulturpolitische Prägnungen*, Köln: Böhlau Verlag 2014, 8–13.

¹⁵⁹ Јелена Грбић, „Светосавље – омен за нумен православља”, *Саборност* 7 (2013), 145–158: 149.

¹⁶⁰ Димитрије Најдановић, *Светосавље и Православље*, Београд: Нова Искра, 2009, 30.

¹⁶¹ Јустин Поповић, „Растко и савремена српска омладина”, *Светосавље* 12 (1935). Прештампано и цитирано на основу *Православни благовесник* 4, Ваљево: Манастир Ћелије, Савиндан 1995, 3.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

1939. године у Крагујевцу, која је касније ушла у његов чланак „О неприкосновеном величанству човека”,¹⁶² Јустин наглашава да једино пратећи Светог Саву и његову веру у Христа, српски народ може да се носи са новим опасностима. У контексту конкордатске кризе¹⁶³ Јустин наглашава да као што су вођени Светим Савом однели победу над конкордатском немани, односно црном интернационалом, Срби могу да победе и комунистичку (црвену интернационалу) односно капиталистичко-фашистичку (жуту интернационалу) неман. За Јустина, папизам је отац и фашизма и комунизма и гори је од оба, јер за разлику од фашизма, који је идолатрија народа, и комунизма, који је идолатрија класе, а који уништавају своје противнике у име народа, односно у име класе, средњовековни папизам је кроз инквизицију уништавао своје противнике у име Бога. Атанасије Јевтић указује да је због свог ангажовања у конкордатској кризи Јустин стекао доста непријатеља међу политичарима, па и међу неким црквеним великодостојницима.¹⁶⁴

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

¹⁶² „О неприкосновеном величанству човека”, 112–113.

¹⁶³ Под конкордатском кризом подразумевају се догађаји који су пратили ратификацију Конкордата у Скупштини Краљевине Југославије током лета 1937. године. Ратификацији Конкордата, претходно потписаног у Риму 25. јула 1935. године, у Скупштини одлучно се супротставила Српска православна црква. На дан саме ратификације Конкордата у Скупштини 19. јула 1937. године, Српска православна црква је позвала народ на литију, коју су власти забраниле. Тог дана избили су крвави сукоби између грађана који су учествовали у литији и полиције. Ратификације Конкордата није изгласана тог дана, већ 23. јула 1937, истог дана када је умро српски патријарх Варнава Росић. Године 1937, 1. августа, Сабор СПЦ је донео одлуку о екскомуникацији свих народних посланика и министара православне вере који су подржали Конкордат из Цркве, због чега је Влада одбацила Конкордат у новембру исте године.

¹⁶⁴ Атанасије Јевтић, „Кратак животопис Светог Аве Јустина”, у Свети Јустин Поповић, *Боگونосни Христослов*, Манастир Хиландар, 2007, 7–21: 12.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

За разлику од ранијих времена када је Светосавље за Јустина могло да се искористи као платформа против европског хуманизма, совјетског револуционарног комунизма и римског папизма, почетком четрдесетих година двадесетог века Јустин се позива на њега да би саму српску цркву и њено свештенство упозорио на идеолошка застрахења.

У том периоду, пред сам рат, политичке партије које су заступале тзв. народну платформу, као што је случај са Димитријем Љотићем и његовом партијом „Збор”, привукле својим програмом и идејама доста вишег и нижег свештенстава. У свом чланку „Светосавско свештенство и политичке партије” објављеног крајем 1940, односно почетком 1941. године, Јустин наглашава да је духу Светосавља туђ сваки клерикализам зато што он изражава жељу за световном влашћу, а тиме и за применом силе и насиља. Уколико би светосавски свештеници и првосвештеници, према Јустину, употребили насиље ради остварења својих циљева, одмах би постали инквизитори и попут средњовековне Римокатоличке цркве претворили хришћанство у инквизиторство.¹⁶⁵ Овде се види да Јустин користи Светосавље да би осујетио политички или страначки ангажман српског свештенства.

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

На молбу вође четничког покрета генерала Драгољуба Драже Михајловића, Јустин је за Светосавски конгрес одржан од 25. до 27. јануара 1944. године у селу Ба, код Љига, написао и послао своје мишљење о томе какав треба да буде однос цркве и државе у новој држави, после ослобођења Југославије. У том документу је поновио своје ставове о неспојивости светосавске културе са хуманистичким политичким вредностима на којима је планирана да буде грађена нова Југославија. Јустин је 1944. године одржао на Коларчевом народном универзитету серију предавања о Светосављу школској и студентској омладини,¹⁶⁶ у којима ће искристалисати свој светосавски програм до облика у коме је касније и ушао у књигу *Светосавље као философија живота*. По ослобођењу Југославије 1945. године Јустин је са још 200 професора прогнан са Универзитета у Београду,

¹⁶⁵ Јустин Поповић, „Светосавско свештенство и политичке партије”, *Жички благовестник*, 12 (1940), 2 (1941). Прештампано у *Светигора* 30–31 (август–септембар 1994).

¹⁶⁶ Јевтић, „Кратак животопис Светог Аве Јустина”, 13.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

да би следеће године био и ухапшен у манастиру Суково, код Пирота, и пребачен у Београд. У затвору ће остати до новембра 1946. године да би наредне две године живео у разним манастирима по Србији (Каленић, Овчар, Суково, Раваница). Од 27. маја 1948. године за стално ће се настанити у Манастиру Ђелије код Ваљева, али ће и даље бити под присмотром комунистичких тајних служби. Одатле ће материјал за *Светосавље као филозофија живота* бити касније достављен Владики Николају у Америку и на његову препоруку и с његовим благословом биће 1953. године штампан у библиотеци Свечаник у Минхену. Због овог дела и каснијих *Философских урвина*, штампаних у истоименој библиотеци 1957. године, југословенска полиција ће Јустина подвргнути саслушањима.

Облик у коме је Светосавље изложено у *Светосавској филозофији живота* очишћен је од свих идеолошких примеса. Иако пратећи Николаја, Светосавље донекле схвата као платформу за јединство југословенског народа, Јустин од њега не прави националну идеологију. Још мање је то српска национална идеологија, јер он чисти повесно сећање Срба од свега онога што није јеванђелско и није учињено у славу Христову. Јустин у Светом Сави и Светосављу као филозофији живота и начина живљења отеловљује историјску реализацију православног хришћанства, које је, по његовом мишљењу, једино очувало неокрњен лик Христа. Слично Светом Сави, који је, пишући житије свога оца Симеона, покушао заправо да покаже да је идеал светитељства остварив и у оквиру његовог сопственог народа, Јустин даје Светог Саву за узор и модел, који је био праћен кроз историју и који српски народ опет треба да прати. Међутим, предлажући Светосавље или светосавски програм као образац који српски народ треба да следи није и сугерисање партикуларистичког пројекта који има утемељење и смисао једино у српском повесном искуству. Баш напротив, изједначајући Светосавље са Богочовечанском филозофијом или филозофијом по Христу, Јустин га чини универзалним програмом. У својој светосавској филозофији живота Јустин примењује универзална решења када свет изједначава са богојављењем, човека са богослужењем, прогрес са победом над смрћу и вечним животом, културу са достизањем Богочовека као највише вредности и критеријума, друштво са Црквом и Богочовеком, а просвету, односно просветитељство са светитељством. Подвижничка начела и јеванђелске врлине, који су универзални за Јустина, постају средства за остварење светосавског идеала у свим сегментима друштвеног живота. Позивајући се на примере из повесног сећања, Јустин указује на конкретне историјске ситуације у којим су се примењивала та универзална

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

хришћанска начела. Светосавље постављено као универзална хришћанска философија са практичним историјским примерима њене реализације служи Јустину као огледало за постојеће стање у југословенском друштву и српској цркви. Светосавље, према томе јесте идеални, односно пројектовани модел или слика који нема само значај за тадашњу Српску цркву, већ и за југословенско друштво у целини. Светосавље се представља унутар саме Цркве као модел како би она требало да функционише, али истовремено служи друштву као модел идеално постављене заједнице.

Закључак

Међуратни период се свакако може сматрати најкреативнијим у историји српске религијске философије и теологије. Та креативност је условљена како друштвеним и политичким приликама тога времена, од којих су свакако најзначајнија два велика рата са катастрофалним последицама, као и стварање велике државе јужнословенских народа, тако и унутарцрквеним приликама, на глобалном, европском и локалном нивоу. Николај Велимировић и Јустин Поповић, учитељ и ученик, који својим делима као интелектуални горостаси стоје у том времену, кроз своје радове су покушали да дају одговоре на сва горућа питања тог времена. За њих као религиозне мислиоце и свештеномонахе прво питање је: „Шта је Црква или по чему је Црква Црква, и на који се начин она пројављује у времену?“. Затим, за њих као ангажоване европске интелектуалце следеће питање је: „Шта је Европа, и Европа која је била поприште два крвава рата?“. И за њих, као националне прегаоце и државне службенике новоустановљене државе Јужних Словена, треће питање је: „На којим принципима треба градити нову државу?“. Питање идентитета Цркве пред њих искрсава свом својом жестином јер показује да су идентитетски основи на којима се градила екслисијалност, односно „црквеност“ Српске цркве, али и осталих православних и неправославних, европских цркава, почели да се урушавају. Тако је ослобођење и национална еманципација за коју се српска црква свесрдно залагала постали сметња њеном идентитету. Онда када су се некада разбацане јурисдикције Српске цркве нашле под институционалним окриљем Београдске патријаршије, постало је више него јасно да национална идеја и национализам не само да не могу да буду идентитетски стуб такве цркве, већ да су као врста партикуларизма дубоко супротстављени

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

самој универзалној природи Цркве. Иако је добар, ослободилачки национализам југословенских народа донео ослобођење и уједињење тих народа, национализам и империјалистичке претензије европских народа су истовремено довеле до Великог рата. Зато обојица аутора устају против српског национализма као идентитетског темеља Српске цркве и европских национализма који су последица дехристијанизације Европе. Слици Европе коју конструишу, заснивајући је на индивидуализму, рационализму и хуманизму, супротстављају слику Цркве засновану на новим идентитетским темељима, саборношћу, живом или љубавном сазнању и личности Богочовека. Свесни да идентитетски темељи Цркве не могу да се граде по средњовековним обрасцима попут јерархије, али ни оним нововековним који заступају народни принцип власти, Николај и Јустин слику Цркву граде искључиво на христолошком материјалу. На тај начин Христос – Свечовек и Богочовек постаје основно начело и идентитетски темељ Цркве, који јој и омогућава да очува идентитет упркос променама, или боље речено у складу са њима. Тиме се с једне стране признаје стална и непроменљива природа Цркве, јер је у њеној основи као глава и центар њеног јединства непроменљиви и вечни Бог, односно Богочовек, а с друге стране њена стална променљивост, условљена општењем њених чланова како са Христом тако и међусобно. За разлику од Цркве, која свој идентитет налази у Христу, Европа га тражи у супротстављености Христу. На друштвеном нивоу вера у Христа је у Европи замењена вером у политику, затим вером у науку, да би се на крају свела на веру у друштвене покрете, попут радништва, и друштвену правду. На религијском нивоу, ауторитет Христа је замењен ауторитетом римског папе, затим је ауторитет разума поводом вере код сваког протестанта заменио ауторитет папске власти, да би на крају у једном секуларном друштву, идолопоклонство класи – комунизам или идолопоклонство нацији – фашизам заменио сваки религиозни ауторитет. Пратећи ова два закључка, утемељеност Цркве на Христу Богочовеку и утемељеност Европе на хуманистичким вредностима, Николај и Јустин обликују идеју Светосавља, која истовремено представља и ревизију постојеће историје. Свети Сава и његово дело као главни ослонац повесног сећања српског народа током неколико векова под страном влашћу чини основу овог пројекта преобликовања југословенске нације као заједнице засноване на сличности језика – у заједницу засновану на вери и сећању. Истовремено Светосавље постаје принцип обнављања црквености Српске цркве, не сходно начелима националне еманципације, већ на јеванђелским и подвижничким основама. Светосавље у делима ове двојице аутора постаје практични и, у границама времена и простора, ре-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ализован црквени и национални принцип, односно идеализован модел из прошлости, универзално представљен као будућа жељена слика југословенског друштва устројеног на хришћанским начелима. Светосавље је на тај начин врста есхатолошког циља коме југословенска држава и друштво, изједначена се Црквом на тим просторима, треба да теже. Иако је Свети Сава пример из народне повести, Светосавље је лишено сваке националне примесе која није претходно јеванђелски утврђена и потврђена. Национална историја се редукује на места историјског сећања која носе искључиво хришћански етос и постаје врста свете историје, јер је светост основни принцип према којем се мере догађаји. За разлику од Николаја, који донекле признаје и важност нижим облицима друштвене ангажованости на путу ка светости, као што су народни хероизам, или генијалност црквених великодостојника да Цркву повежу са државом у свим сферама јавног живота, Јустин инсистира на подвижништву као једином критеријуму личног и саборног деловања. Како појединци тако и целокупно друштво треба да се воде стицањем хришћанских, или светих врлина, чиме постају чланови Цркве, односно удови Тела Христовог. Светосавље се тиме разводи од националног начела, јер се његов центар не смешта у биће народа и његову историју, већ тачку свог ослонца тражи у трансцендентом, иступајући из историје у есхатологију. Веза са националним је заснована у оној мери у којој је есхатолошко опредељење доминирало историјом. Светосавље, међутим, ни код Николаја ни код Јустина не прераста у неки апстрактни принцип или елитистички подухват, већ се реализује у конкретним црквеним заједницама. Сама чињеница да су обојица аутора подржавали Богомољачки покрет и сматрали га светосавским, баш због његовог подвижничког духа и усмерености на хришћанске врлине, док га је у исто време већина вишег и нижег свештенства оптуживала за увођење нових пракси, говори о стању у тадашњој Српској цркви. Светосавље је зато било попуњено и као средство, али и као пројектовани национални циљ. Са кризом југословенске националне идеје и превирањима како у цркви тако и у држави пред сам Други светски рат, Светосавље све више постаје унутар-црквени принцип, а све мање општедруштвени. Међутим, без обзира на даљи развој, као интелектуални пројекат широко замишљен у међуратном периоду, Светосавље је свакако једна од најкреативнијих и најимпресивнијих хришћанских филозофија насталих у Европи у XX веку.

Vladimir Cvetković
Institute for Philosophy and Social Theory
University of Belgrade

**Saint-Savahood between
Christian Philosophy and Ideology of Nationalism:
Saint Nikolaj Velimirović and Saint Justin Popović**

Abstract: The paper aims to analyze Nikolaj Velimirović's and Justin Popović's philosophy of Svetosavlje in light of both their critique of nationalism in the Serbian church and of Europe. The paper argues that influenced by Slavophile ideas, the two authors commenced their critique of nationalism in the Orthodox Church, and stressed the need to create a new ecclesiology based not on national identity but on the principle of sanctity. Furthermore, the paper analyzes how the two authors shaped the image of Europe as otherness to the Orthodox Church. Nikolaj and Justin criticized European humanism, rationalism and individualism, employing the ideas of Russian religious renaissance, such as the ideas of the Pan-humanity, or the God-man, of integral knowledge and *sobornost*. Finally, the paper argues that the idea of Saint-Savahood (*Svetosavlje*) was born out of the need for a new ecclesiology, as well as out of criticism of Europe and it served as a desired projected image of the Church in Yugoslavia and the Yugoslav society as a whole.

Keywords: Nikolaj Velimirović, Justin Popović, Church, Europe, nationalism, Saint-Savahood.