

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ  
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ

Бранко М. Радовановић

РАЗВОЈ ИДЕЈЕ СВЕТОСАВЉА У СРПСКОЈ  
БОГОСЛОВСКОЈ МИСЛИ МЕЂУРАТНОГ  
ПЕРИОДА (1920-1940) И ЊЕНА РЕЦЕПЦИЈА У  
САВРЕМЕНОМ СРПСКОМ БОГОСЛОВЉУ.  
ИСТОРИЈСКО-БОГОСЛОВСКА АНАЛИЗА

докторска дисертација

Београд, 2024.

UNIVERSITY OF BELGRADE  
FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY

Branko M. Radovanović

The development of ideology Svetosavlje in Serbian  
theological thought of the interwar period (1920-  
1940) and its reception in contemporary Serbian  
theology. Historical and theological analysis

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2024.

**Ментор:** др Владислав Пузовић, редовни професор, Универзитет у Београду, Православни богословски факултет

**Чланови комисије:**

1. \_\_\_\_\_

2. \_\_\_\_\_

3. \_\_\_\_\_

**Датум одбране:**

\_\_\_\_\_

**Бранко М. Радовановић**

**Развој идеје светосавља у српској богословској мисли међуратног периода (1920-1940) и њена рецепција у савременом српском богословљу. Историјско-богословска анализа**

**Сажетак**

Рад има за циљ да прикаже историјско-богословску анализу настанка и развоја светосавске идеје у међуратном периоду, као и да прикаже њену рецепцију у савременом богословљу.

Настанак светосавља је повезан са поштовањем култа Светог Саве у нашем народу, који се јавља у нашој Цркви као светосавско-милешевски култ, а потом своје употпуњење добија и развојем светосавског просветног култа – карловачког култа. На ова два култа, милешевском и карловачком, који у себе сабирају целокупно светосавско наслеђе које је присутно у нашем народу и Цркви, у међуратном периоду настаје светосавље, као наша највећа религиозно-културна и философско-теолошка идеја.

Светосавље настаје у једном трагатељском моменту, у друштвено-културној и политичкој кризи која је тада погађала међуратну Југославију, али и читаву Европу. У једној општој критици европоцентризма, у кризи национално-политичког идентитета у Југославији, светосавље се од богословске и световне интелигенције нуди као алтернатива свим дотадашњим друштвено-културним правцима и то као философија живота која је утемељена на плодовима једне светитељске личности.

Настанак агиантропонима светосавље 1932. године, и његово грађење и развој као идеје, захтевао је једну међуратну расправу и дефинисање шта све светосавље (светосавска идеја) укључује у себе. Димитрије Најдановић, Теодор Титов и Владимир Вујић се јављају као тумачи и утемељивачи светосавља у његовој интегралности, а онда се јавља велики број аутора који светосавље утемељују са његових парцијалних сегмената и тако доприносе да схватимо шта све светосавље у себе инкорпорира као саборна идеја. Оно што је суштинско полазиште за светосавље је његова христоцентричност. Светосавље се посматра као метод и начин приступа Христу. На његову христоцентричност се надовезују сви остали корпоративни елементи: нација, свечовечанско служење, просветитељство и друштвено-културни сегменти. Анализом свих инкорпорираних сегмената светосавља, јасно се увиђа да христоцентричност и Савино светитељство представљају коректив из којих сви инкорпорирани сегменти светосавља црпе своју релевантност као део светосавске идеје.

Међуратну расправу о светосављу завршиће Свети Јустин Ћелијски својом студијом *Светосавље као философиј живота*, у којој ће се прецизно дефинисани да је светосавље метод и начин приступа Богочовеку. Он ће реципирати међуратно поимање светосавља као есхатолошке методе и дати смернице ауторима који ће се након њега бавити светосављем. Код савремених мислилаца уочавамо ту јустиновску рецепцију светосавља као пута ка Богочовеку и као евхаристијско-есхатолошко усмерење. У контексту светосавља као есхатолошке методе приступа Христу, видимо разматрање светосавља као заветне мисли, док исто тако у просветитељству, као једној од најдоминантнијих светосавских тековина, уочавамо богочовечански циљ просвећености.

Светосавље не остаје у неким локалним оквирима, него његова перспектива тежи универзализацији, чија је пуноћа у заједници Тела Христовог - Цркви. Овако схваћено светосавље, у чијем центру је Богочовек, показује се као философија живота, која све историјске сегменте (нацију, просвету, културу, друштво) преображава и даје им перспективу вечности.

**Кључне речи:** Свети Сава, светосавље, српско богословље, христоцентричност, светосавски национализам, просветитељство, философија живота, заветна мисао.

**Научна област:** Теологија

**Ужа научна област:** Историја Цркве

УДК:

**Branko M. Radovanović**

**The development of ideology Svetosavlje in Serbian theological thought of the interwar period (1920-1940) and its reception in contemporary Serbian theology. Historical and theological analysis**

**Abstract**

The aim of the paper is to present a historical-theological analysis of the origin and development of Saint Sava ideology in the interwar period, as well as its reception in contemporary theology.

The origin of the Saint Sava cult is connected with the veneration of the cult of Saint Sava among our people, which appears in our Church as the cult of Saint Sava-Mileseva cult, getting its completion with the development of the Saint Sava educational cult - the Karlovac cult. On these two cults, the one from Milesevo monastery and the one from Karlovac, which include the entire heritage of St. Sava which is present in our nation and the Church, in the interwar period Saint Sava ideology was born, as our greatest religious-cultural and philosophical-theological idea.

Svetosavlje was born in a searching moment, in the socio-cultural and political crisis that was affecting Yugoslavia between the wars, but also the whole of Europe. In a general critique of Eurocentrism, in the crisis of national-political identity in Yugoslavia, the theological and secular intelligence offers Svetosavlje as an alternative to all previous socio-cultural trends and as a philosophy of life that is based on the fruits of a saintly personality.

The emergence of the agiantroponym of Svetosavlje in 1932, and its construction and development as an idea, required an interwar debate and the definition of what all the Svetosavlje (Saint Sava ideology) includes. Dimitrije Najdanović, Teodor Titov, and Vladimir Vujić appear as interpreters and founders of the holy book in its integrity, and then there are a large number of authors who establish the holy book from its partial segments and thus contribute to understanding what the holy book incorporates into itself as a conciliar idea. What is the essential starting point for svetosavlje is its Christocentricity. Saint Sava is seen as a method and way of approaching Christ. Its Christocentricity is followed by all other corporate elements: the nation, universal service, enlightenment and socio-cultural segments. By analyzing all the incorporated segments of Svetosavlje, it is clearly seen that Christocentrism and Sava's sanctity represent a corrective from which all the incorporated segments of Svetosavlje derive their relevance as part of the Saint Sava ideology.

Saint Justin of Celije would end the inter-war debate on the holy book with his study „Svetosavlje as a philosophy of life“, in which it would be precisely defined that Svetosavlje is a method and a way of approaching the God-man. He would recapitulate the interwar understanding of sanctification as an eschatological method and give guidelines to the authors who will deal with sanctification after him. Among contemporary thinkers, we can see that Justinian reception of Svetosavlje as a path to the God-man and as a Eucharistic-eschatological direction. In the context of sanctification as an eschatological method of approaching Christ, we see the consideration of sanctification as a covenantal thought, while also in enlightenment, as one of the most dominant achievements of sanctification, we see the God-human goal of enlightenment.

Svetosavlje does not remain in some local framework, but his perspective tends towards universalization, the fullness of which is in the community of the Body of Christ - the Church. Svetosavlje understood in this way, in the center of which is the God-man, is shown to be a philosophy of life, which transforms all historical segments (nation, education, culture, society) and gives them the perspective of eternity.

**Keywords:** Saint Sava, Svetosavlje, Serbian theology, Christocentricity, Savaism nationalism, enlightenment, philosophy of life, covenantal thought.

**Field of study:** Theology

**Narrower scientific field:** History of the Church

UDC:

# Садржај

<b>УВОД</b> .....	<b>1</b>
1. О теми и структури рада .....	1
2. Ток истраживања до данас .....	3
<b>I СВЕТОСАВСКИ КУЛТ КРОЗ ИСТОРИЈУ И НАСТАНАК ИДЕЈЕ СВЕТОСАВЉА</b> .....	<b>6</b>
<b>1. Историјски контекст постојања светосавског култа кроз нашу историју и његов допринос очувању хришћанског етоса код Срба</b> .....	<b>7</b>
1.1 Настанак и развој милешевског култа Светог Саве .....	7
1.1.2 Опште полазиште.....	7
1.1.3 Хронолошки и ауторски аспекти Житија Светог Саве .....	8
1.1.4 Савино упокојења и његове хронолошке одреднице .....	10
1.1.5 Пренос моштију Светог Саве у Милешеву .....	14
1.1.6 Милешевски портрет Светог Саве као извор његовог почетног култа .....	18
1.1.7 Рецепција житијских сцена у нашој иконографији .....	21
1.1.8 Најважнији црквено-историјски моменти светосавског милешевског култа до краја XV века .....	23
1.1.9 Врхунац светосавског милешевског култа у XVI веку .....	27
1.1.10 Спаљивање моштију Светог Саве .....	29
1.2 Развој карловачког култа Светог Саве и његове просветне рефлексије .....	32
1.2.1 Црквено-народни значај светосавског карловачког култа .....	32
1.2.2 Просветни аспекти светосавског карловачког култа .....	34
1.2.3 Светосавска химна - аутентични вид светосавског карловачког култа .....	37
1.2.4 Ширење карловачког просветног светосавског култа .....	40
<b>2. Црквено-политичке и друштвено-културне прилике међуратног периода и њихов утицај на настанак и развој светосавља</b> .....	<b>43</b>
2.1 Српско становиште и интегрално југословенство .....	43
2.2 Настанак кованице „светосавље“ и прогрес светосавске идеје .....	47
2.3 Светосавље и интегрално југословенство.....	53
2.4 Друштвено-културни обрасци међуратног периода и њихов утицај на светосавље ..	57
<b>3. Интегрални утемељивачи светосавља</b> .....	<b>61</b>
3.1 Димитрије Најдановић као тумач светосавља .....	61



3.1.1 Друштвено-културни и политички контекст живота Димитрија Најдановића .....	61
3.1.2 Светосавска етнософија - основне поставке .....	66
3.1.3 Однос националног и конационалног у светосавској етнософији .....	69
3.1.4 Светосавље као црквено-народни активизам .....	72
3.2 Теодор Титов као тумач светосавља .....	73
3.2.1 О светосавској идеји .....	73
3.2.2 Христолошко-аскетски темељи светосавља .....	74
3.2.3 Изградња широког спектра светосавља у мисли Теодора Титова .....	77
3.2.4 О светосавском богословљу код Теодора Титова .....	82
3.2.5 Савремени и свевремени потенцијали светосавске идеје .....	83
3.3 Владимир Вујић као тумач светосавља .....	83
3.3.1 О почецима и развоју религиозне мисли Владимира Вујића .....	83
3.3.2 О културолошким аспектима Вујићеве мисли који су га довели до светосавља .....	85
3.3.3 Светосавље као агиолошко просветитељство .....	89
3.3.4 Наднационалност светосавске идеје кроз призму односа Свети Сава - Петар II Петровић Његош .....	92
3.3.5 Однос нације и културе у светосавској идеји у предратним и ратним Вујићевим студијама .....	94
<b>II ИНКОРПОРИРАНИ ЕЛЕМЕНТИ У ИДЕЈУ СВЕТОСАВЉА У МЕЂУРАТНОМ ПЕРИОДУ .....</b>	<b>98</b>
<b>1. Христоцентричност светосавља - аскетски идеал и светитељство .....</b>	<b>99</b>
<b>2. Питање нације .....</b>	<b>103</b>
2.1 Светосавски национализам Владике Николаја Велимировића .....	103
2.2 Три концепта односа нације и светосавља у мисли других аутора .....	109
2.3 Питање политичке идеологизације и негативне редукције светосавља .....	112
<b>3. Светосавље као свечовечанско служење .....</b>	<b>114</b>
3.1 Светосавље као свесловенска интегралистичка идеја .....	114
3.2 Светосавље као свеправославље и свехришћанство .....	116
<b>4. Просветитељски аспект светосавља .....</b>	<b>120</b>
4.1 Опште полазиште .....	120
4.2 Црквено-народно просветитељство светосавља .....	120

4.3 Настанак просветитељског поларитета Свети Сава - Доситеј Обрадовић и „светосавственост“ као повратак Светитељу Сави .....	123
<b>5. Светосавље као духовни, верско-друштвени и културни покрет .....</b>	<b>127</b>
<b>III ИСТОРИЈСКО-БОГОСЛОВСКА АНАЛИЗА СТАВОВА АУТОРА НАКОН ДРУГОГ СВЕТСКОГ РАТА ПА ДО НАШЕГ ВРЕМЕНА.....</b>	<b>133</b>
<b>1. Црквено-политичке прилике .....</b>	<b>134</b>
1.1 Комунизам.....	134
1.2 Посткомунистички догађаји и савремени дискурс .....	137
1.3 Покушаји критике светосавља .....	138
<b>2. Светосавска мисао савремених аутора .....</b>	<b>140</b>
2.1 Светосавље као философија живота у мисли Јустина Поповића .....	140
2.1.1 Опште карактеристике студије „Светосавље као философија живота“ Јустина Поповића.....	140
2.1.2 Логоцентризам светосавља .....	141
2.1.3 Бесмртност као циљ светосавског богочовечаског прогреса .....	142
2.1.4 Светосавска теохуманистичка култура .....	143
2.1.5 Врховна вредност и мерило светосавске философије друштва .....	145
2.1.6 Истинска просвећеност светосавља .....	146
2.1.7 Светосавље као хришћанска и јеванђелска есхатолошка метода .....	147
2.2 Светосавље као заветна мисао .....	148
2.2.1 Светосавско-косовски есхатолошки континуитет и опредељење .....	148
2.2.2 Светосавска заветна мисао Жарка Видовића.....	153
2.3 Улога и место просвете у светосављу .....	157
2.3.1 Рецепција међуратног просветитељског сукоба Свети Сава – Доситеј Обрадовић и неопходност његовог превазилажења.....	157
2.3.2 Светосавље као богочовечански циљ просвећености .....	162
2.3.3 Светосавске беседе и њихове рефлексије.....	164
2.3.4 Светосавско богословље .....	165
<b>ЗАКЉУЧАК .....</b>	<b>169</b>
<b>1. Континуитети и дисконтинуитети у српској богословској мисли о светосављу и релевантност међуратне српске богословске мисли о светосављу у контексту савременог српског богословља .....</b>	<b>170</b>

<b>2. Перспективе светосавља.....</b>	<b>175</b>
<b>БИБЛИОГРАФИЈА.....</b>	<b>176</b>

# УВОД

## 1. О теми и структури рада

Светосавље представља нашу највећу теолошко-философску идеју и философију живота. Разматрање светосавља има за циљ да прикаже целокупни развој ове идеје. Њено полазиште је у историјском развоју светосавског култа који ће прерасти у светосавље, чије ће тумачење и утврђивање захтевати разматрање свепрожимајућих индикација, рефлексива, тумачења и утицаје светосавске идеје у црквеном, друштвено-културном и политичком контексту од међуратног периода до наших дана. Пратећи целокупни развој светосавске идеје, рад је структурисан у три велика поглавља.

Првим поглављем се разматра светосавски култ кроз историју и настанак идеје светосавља. Светосавски култ, настао још за живота Светог Саве, након његовог упокојења се устројава око манастира Милешеве, па га можемо именовати „светосавско-милешевски култ“. Сви круцијални догађаји српске црквене историје који су се дешавали у постсавинској епохи били су нераскидиво повезани са ликом и делом Светог Саве. Тај светосавски култ је био неисцрпна снага нашег народа како у духовној, тако и у народној егзистенцији. С временом се тај култ од манастира Милешеве проширује на све крајеве где живе Срби, а његова особеност долази до изражаја приликом сеоба српског народа преко Саве и Дунава, где светосавски култ, у Карловачкој митрополији, од црквено-народног постаје просветни.

Егзистирајући у свом неисцрпном наслеђу, светосавски култ у међуратном периоду (1920-1940) постаје средишња и централна тема, односно детерминанта и темељ на коме се изграђује светосавље као анализа, концепција, усмерење и перспектива једне теолошко-философске идеје. Српска богословска мисао до сада се бавила само парцијалним елементима светосавља, тако да до данас немамо свеобухватну и потпуну студију о историјско-богословском развоју светосавља са свим његовим импликацијама у временској одредници: међуратни период - савремено доба.

На изградњу светосавља као теолошко-философске идеје пресудан утицај су имале тадашње црквене и друштвено-политичке прилике. Неопходно је размотрити у ком је правцу ишао тај утицај и колика је његова улога у развоју светосавља. У обзир треба узети стање у тадашњој Југославији, као и турбулентне догађаје који су смештени у међуратне тридесете године. На том пољу биће посвећена пажња разматрању црквеног уређења након Првог светског рата, хиперпродукцији периодике, светосавском јубилеју, градњи Храма Светог Саве, али и питању интегралног југословенства и српског становишта у тадашњој Југославији. У ширем контексту, у разматрање треба узети међуратну критику европоцентризма, утицај словенске интегралистичке идеје на светосавље, као и светосавско-свечовечански потенцијал и његову есхатолошку црквено-идентитетску компоненту. Пратећи развој светосавске идеје најпре би требало размотрити мисао која светосавље разматра у његовој интегралности. У међуратном периоду то је мисао: Димитрија Најдановића, Теодора Титова и Владимир Вујића, а у ратном, односно поратном периоду, то је мисао Оца Јустина Поповића.

Након примарности која је дата тумачењу светосавља као интегралне идеје, у другом поглављу треба размотрити мисао црквено-световне интелигенције која се окупила око светосавља и дала парцијално разматрање одређених момената у светосављу (нпр. Владика Николај о светосавском национализму...). Док су у претходном поглављу приказани настанак светосавске идеје и њени интегрални тумачи, ово поглавље има суштински циљ да покаже шта све светосавље укључује у себе, односно шта су све међуратни аутори инкорпорирали у светосавље и какву су дали карактеризацију своје мисли. Остварење овог циља ће омогућити да се види најшири могући спектар светосавља, да се сагледају његови кључни моменти, те да одреде његове перспективе и есхатолошки моменат којим светосавље од идеје прераста у есхатолошки идентитет.

Треће поглавље се бави историјско-богословском анализом ставова аутора након Другог светског рата, па до нашег времена. Напади на светосавље као и покушаји његове политичке идеологизације се појављују још у међуратном периоду. Ставови тумача светосавља (Владика Николај Велимировић, Димитрије Најдановић, Владимир Вујић...) како у ранијем, тако и у савременом временском периоду изазивају велику пажњу, а неретко се стављају у идеолошко-политички контекст, па се произвољно редукују и интерпретирају, док се њихова суштинска мисао занемарује и прећуткује. Као изразити антикомунисти многи аутори, који су се бавили светосављем у међуратном периоду, током Другог светског рата и након њега, наћи ће се насупрот комунистичкој идеологији. Ово ће довести до њихових прогона и дисиденства, а то ће имати за циљ карактеризацију светосавља као „реакције“. Неопходно је да анализом њихових студија прецизно дефинишемо њихова полазишта и ставове о светосављу, као и да утврдимо релевантност њихових ставова у рецепцији савремених аутора

У овом тешком периоду настаће, а 1953. године изаћи из штампе, студија Оца Јустина Поповића *Светосавље као философија живота*. Овом студијом се сублимира и утемељује светосавље, систематизује се његово међуратно поимање, али и утемељује његова богочовечанска и есхатолошка димензија, којом светосавље представља есхатолошки метод приступа Христу. Постављајући светосавље као философију живота, Отац Јустин Поповић одређује његову свепрожимајућу богочовечанску суштину.

Тријумфом комунизма се настоји да се маргинализује светосавље, па ће се направити временски дисконтинуитет идеје светосавља. Ипак, попуштањем комунистичке контроле Цркви, као и промена друштвено-политичких прилика у Југославији осамдесетих, па до наших дана, потврдиће темељни наставак и континуитет светосавља. Учврстиће се његова евхаристијско-есхатолошка концепција, чиме ће се светосавље потврдити као есхатолошка метода. Да би се ово детаљно објаснило неопходно је указати на агиолошко просветитељство, у чијем центру је Савино светитељство, које се надовезује на међуратно поимање светосавског просветитељства, али и објаснити и протумачити светосавље као заветну мисао и заветну философију живота. Треба нагласити да светосавље и у наше доба неће проћи без покушаја политичке негативне редукције, али ће њена валидност остати импотентна.

Констатујући развој светосавске идеје и њену рецепцију у савременој мисли неопходно је још једном направити пресек њене релевантности, нарочито кроз међуратну и савремену литературу, као њене најбоље нормативе. За разумевање светосавске идеје потребно је пратити њено полазиште и развој на линији историја - есхатологија, чиме

светосавље представља философију живота и нашу најважнију теолошко-философску идеју. Светосавље никада није пласирано као систематски програм Српске Православне Цркве, али његова рефлексија у свакодневном животу га чини нашом највећом теолошко-философском идејом, чија перспектива и будућност се огледа у његовој евхаристијско-есхатолошкој димензији. На овај начин светосавље представља искуствени метод и начин приступа Христу.

## 2. Ток истраживања до данас

Ако се узму у разматрање радови који конкретно покривају тематику светосавља, уочава се да су они везани за одређен број аутора, али ако се шире посматра светосавска тематика и светосавско наслеђе онда се долази до великог броја светосавских студија чија мисао се мора прецизније сместити у мозаик светосавске идеје. Аутори који су именовани као „тумачи светосавља“ објавили су пар студија које представљају полазишне тачке у разматрању светосавља. Аутор који ће најдужи временски период писати о светосављу је Димитрије Најдановић. Полазећи од најбоље међуратне светосавске студије „Светосавска паралипомена“<sup>1</sup>, у којој ће он објаснити светосавље као теолошко-философску идеју, настаће и други његови радови<sup>2</sup> у којима ће дефинисати светосавску етнософију као есхатолошки појам. Професор Теодор Титов, руски емигрант, иако Рус по рођењу, спознаће саму суштину светосавља. У својој студији „Светосавље“<sup>3</sup> ће понудити најширу могућу структуру светосавља, потом надовезујући се на ту широку структуру светосавља, настаће његови парцијални радови, који ће излази у светосавској години у *Прегледу Цркве Епархије нишке*<sup>4</sup>. Нажалост, упокојио се крајем 1935. године, оставивши за три године бављења светосављем (1933-1935) невероватну студиозност посвећену овој тематици. Есхатолошки и агиолошки фундамент светосавског просветитељства биће изражен у једној од најутицајнијих међуратних студија, чији је назив „Повратак Сави Светитељу“<sup>5</sup>, а чији је аутор Владимир Вујић. На ове студије надовезаће се и штампано предавање Владике Николаја Велимировића

<sup>1</sup> Димитрије Најдановић, „Светосавска паралипомена“, *Светосавље I*, 2 (1932): 62-67.

<sup>2</sup> Димитрије Најдановић, „Смисао и снага историје“, У Димитрије Најдановић, *Философија историје Имануела Хермана Фиктеа и други списи из философије, богословља и књижевности*, приредио Жељко З. Јевтић (Београд: Јасен - Фонд истине о Србима, 2003): 423-431; Димитрије Најдановић, „Над тајном Савине молчалнице“, У Димитрије Најдановић, *Философија историје Имануела Хермана Фиктеа и други списи из философије, богословља и књижевности*, приредио Жељко З. Јевтић (Београд: Јасен - Фонд истине о Србима, 2003): 431-438; Димитрије Најдановић, „Светосавље“, У Димитрије Најдановић, *Философија историје II. X. Фиктеа и други списи из философије, богословља и књижевности*, ур. Ж. Јелић (Београд: Јасен - Фонд истине о Србима, 2003): 438-441; Димитрије Најдановић, „Правосавље и светосавље“, У Димитрије Најдановић, *Философија историје II. X. Фиктеа и други списи из философије, богословља и књижевности*, ур. Ж. Јелић (Београд: Јасен - Фонд истине о Србима, 2003): 441-450.

<sup>3</sup> Теодор Титов, „Светосавље“, *Светосавље II*, 3, 4, 5 (1933): 97-104.

<sup>4</sup> Теодор Титов, „Светосавска година“, *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 1 (1935): 14-19; 2: 41-47; Теодор Титов, „Свети Сава као свеопшти учитељ вере“, *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 3 (1935): 73-80; Теодор Титов, „Свети Сава као велики српски родољуб“, *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 4 (1935): 105-112; Теодор Титов, „Свети Сава као учитељ православља“, *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 5 (1935): 137-145; 6-7: 173-180; Теодор Титов, „Свети Сава као велики свесловенски учитељ“, *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 8 (1935): 221-226; Теодор Титов, „Свети Сава као свеправославни учитељ и светитељ“, *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 9 (1935): 257-266; Теодор Титов, „Свети Сава као идеална свечовечанска личност“, *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 10 (1935): 297-306; Теодор Титов „Свети Сава као пастир и творац историјског српско-православног пастирства“, *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 11-12 (1935): 337-359.

<sup>5</sup> Владимир Вујић, „Повратак Сави Светитељу“, *Светосавље III*, 2 (1934): 97-108.

под називом „Национализам Светог Саве“<sup>6</sup>, у којем ће Владика Николај термине нација и Црква ујединити у једној вишој светосавској реалности.

Битно је констатовати да постоји мисао-идејни континуитет светосавске идеје на релацији међуратни период - савремено доба, с тим што можемо констатовати да постоји временски простор након Другог светског рата када је целокупна религијска тематика занемарена и стављена на маргине. Тачно је да у тадашњој Југославији не може да се пише о светосављу, али тада се у иностранству штампа капитална студија Оца Јустина Поповића посвећења светосављу - *Светосавље као философија живота*<sup>7</sup>. Ова студија представља својеврсни завршетак међуратне расправе и утемељење светосавља, јер је светосавље протумачено као философија живота, и то философија живота у чијем центру је Богочовек као мерило и циљ свега. Након ове јустинолошке студије свако разматрање светосавља у чистим историјским компонентама представља јалов покушај да се теолошко-философска идеја светосавља са богочовечанским циљем врати у један произвољан хуманистички концепт.

Период од осамдесетих година до савременог доба обележиће пар студија у којима се светосавље тумачи у својој есхатолошко-агиолошкој перспективи. Тако ће Митрополит Амфилохије Радовић<sup>8</sup> образложити и реципирати светосавско-агиолошки концепт просветитељства, а Владика Атанасије Јевтић<sup>9</sup>, конципирајући богословску тематику светосавља, размотрити његову есхатолошку димензију. Жарко Видовић ће у својим студијама<sup>10</sup> детаљно образложити светосавље као заветну мисао, чији континуитет траје од

---

<sup>6</sup> Николај Велимировић, „Национализам Светог Саве“, *Православље II*, 4-5 (1935): 102-109.

<sup>7</sup> Јустин Поповић, *Светосавље као философија живота* (Ваљево: Манастир Телије, 1993).

<sup>8</sup> Јеромонах Амфилохије, „Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића“, *Богословље XXV*, 1-2 (1981): 23-52.

<sup>9</sup> Атанасије Јевтић, „Царство небеско у историјској судбини нашег народа“, У Атанасије Јевтић, *Свети Сава и Косовски завет*, ур. М. Ђурић и Г. Тодоровић (Београд: Српска књижевна задруга, 1992): 237-260; Атанасије Јевтић, „Духовни живот Срба“, У Атанасије Јевтић, *Свети Сава и Косовски завет*, ур. М. Ђурић и Г. Тодоровић (Београд: Српска књижевна задруга, 1992): 261-303; Атанасије Јевтић, „Косовски завет“, У Атанасије Јевтић, *Свети Сава и Косовски завет*, ур. М. Ђурић и Г. Тодоровић (Београд: Српска књижевна задруга, 1992): 304-336.

<sup>10</sup> Жарко Видовић, *Срби и Косовски завет у Новом веку*, приредили Дарко Стефановић и Љиљана Црвар (Београд: Српски научни центар - Пријатељи професора др Жарка Видовића, 2021); Жарко Видовић, „Историјска свест у Сеобама Милоша Црњанског“, У Жарко Видовић, *Суочење православља са Европом. Огледи о историјском искуству*, ур. М. Арсенијевић (Цетиње: Светигора, 1997): 163-180; Жарко Видовић, „Светосавски завет српске историје“, У Жарко Видовић, *Суочење православља са Европом. Огледи о историјском искуству*, ур. М. Арсенијевић (Цетиње: Светигора, 1997): 203-206; Жарко Видовић, „Свети Вукашин Јасеновачки у логорској историји Срба“, У Жарко Видовић, *Историја и вера*, ур. М. Арсенијевић (Цетиње: Светигора, 2008): 7-18; Жарко Видовић, „Светост и тајна историје“, У Жарко Видовић, *Историја и вера*, ур. М. Арсенијевић (Цетиње: Светигора, 2008): 28-42; Жарко Видовић, „Православна идеја нације и верност светосавском завету“, У Жарко Видовић, *Историја и вера*, ур. М. Арсенијевић (Цетиње: Светигора, 2008): 43-48; Жарко Видовић, „Завет светосавске нације“, У Жарко Видовић, *Историја и вера*, ур. М. Арсенијевић (Цетиње: Светигора, 2008): 49-54; Жарко Видовић, „Црква - извор и упориште заветне нације“, У Жарко Видовић, *Историја и вера*, приредио М. Арсенијевић (Цетиње: Светигора, 2008): 55-64; Жарко Видовић, „Нација Запада и народ Завета“, У Жарко Видовић, *Историја и вера*, ур. М. Арсенијевић (Цетиње: Светигора, 2008): 65-69; Жарко Видовић, „Српски завет“, У Жарко Видовић, *Историја и вера*, ур. М. Арсенијевић (Цетиње: Светигора, 2008): 70-93; Жарко Видовић, „Небески народ значи – Црква“, У Жарко Видовић, *Историја и вера*, ур. М. Арсенијевић (Цетиње: Светигора, 2008): 94-100; Жарко Видовић, „Нација, монархија и демократија (Између Карла Великог и Светог Саве)“, У Жарко Видовић, *Историја и вера*, ур. М. Арсенијевић (Цетиње: Светигора, 2008): 165-176; Жарко Видовић, „Демократија и нација“, У Жарко Видовић, *Историја и*

Светог Саве, преко кнеза Лазара и Косовског завета, па до евхаристијско-есхатолошког испуњења. Као савремена студија посвећена светосављу, појавиће се 2019. године студија др Богољуба Шијаковића<sup>11</sup> у којој се по први пут покушава приказати развој светосавске идеје и то кроз анализу радова светосавских аутора и указивање на најважније особености светосавске идеје.

---

*вера*, ур. М. Арсенијевић (Цетиње: Светигора, 2008): 205-251; Жарко Видовић, „Нека буде Царство Небеско, и му у њему, и на Земљи као на Небу!“, У Жарко Видовић, *Историја и вера*, ур. М. Арсенијевић (Цетиње: Светигора, 2008): 394-406.

<sup>11</sup> Богољуб Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)* (Нови Сад: Православна реч, 2019).



**I СВЕТОСАВСКИ КУЛТ КРОЗ ИСТОРИЈУ И НАСТАНАК ИДЕЈЕ  
СВЕТОСАВЉА**

# 1. Историјски контекст постојања светосавског култа кроз нашу историју и његов допринос очувању хришћанског етоса код Срба

## 1.1 Настанак и развој милешевског култа Светог Саве

### 1.1.2 Опште полазиште

Почеци поштовања култа Светог Саве воде своје порекло још из времена када је био жив и делао. Целокупна мисија и делатност Светог Саве су имали немерљив одјек још за његовог живота, међутим када говоримо о развоју светитељског култа Светог Саве, који ће тридесетих година двадесетог века „прећи“ у светосавље и егзистирати у континуитету до наших дана, неупитна је чињеница да је извор из кога се излио целокупни светосавски култ манастир Милешева<sup>12</sup>, задужбина краља Владислава<sup>13</sup>, место где су биле положене мошти светитеља и ту обитавале готово 350 година. Тако би се тај почетни светосавски култ, који ће се у свом континуитету претворити у светосавље, могао дефинисати као милешевски култ Светог Саве. Милешевски култ се у свој својој пуноћи проширио на васцели српски род<sup>14</sup> и

---

<sup>12</sup> Радослав Грујић, у својој краткој студији „Када је грађен манастир Милешева?“, наводи два потенцијално релевантна историјска споменика о времену грађења манастира Милешева. Први се налази у Теодосијевом Житију Светог Саве и у њему се говори да је Владислав када се „венчао на круну“ замолио Светог Саву да да благослов да сагради манастир Милешева. Као годину датирања почетка градње на основу овог Теодосијевог помињања Радослав Грујић узима 1234. годину, односно када је Владислав ступио на престо, а Свети Сава се повукао са места Архиепископа. Други споменик који наводи Грујић се налази у Богородичиној песми другог ирмоса седме песме канона на јутрењу у служби преноса моштију Светог Саве у Милешеву, где стоји у молитви Богородици да просветли омрачене слуге који граде дом сину њеном (иако овде се не налази никакав конкретан податак). Тако Грујић на основу ова два споменика износи мишљење да је Милешева грађена од ступања на престо Владислава и одласка Светог Саве на његово друго путовање по Светој Земљи, а да је завршена непосредно пре преноса Савих моштију у Милешеву. Међутим, чињеница је да сам Грујић на крају ове своје студије каже „по мом мишљењу“, а и у самом наслову текста ставља: „Када је грађен манастир Милешева?“ са упитником, тако да се може констатовати да је он понудио своје размишљање на ову тему, не претендујући да дође до непобитне чињенице. Смештање градње Милешева после 1228. године присутно је и код Гојка Суботића и Љубомира Максимовића у студији „Свети Сава и подизање Милешева“ из 2012. године. Што се тиче времена грађења манастира Милешева, може се закључити да је најприхватљивија 1219. година, односно временски период 1218-1220. године. На научном скупу посвећеном манастиру Милешеви 1985. године, у начелу је и прихваћена чињеница коју је у свом излагању образложио професор Сретен Петковић, да је Милешева саграђена 1219. године. Радослав Грујић, „Када је грађен манастир Милешева?“, *Гласник Скопског научног друштва XV-XVI* (1936): 356; Гојко Суботић, Љубомир Максимовић, „Свети Сава и подизање Милешева“, *У Византијски свет на Балкану* књ. I, ур. Б. Крсмановић, Љ. Максимовић и Р. Радић (Београд: Византолошки институт САНУ, 2012): 97-106; Сретен Петковић, „Настанак Милешева“, *У Милешева у историји српског народа*, ур. Војислав Ђурић (Београд: САНУ, 1987): 1-7.

<sup>13</sup> Архиепископ Данило, *Животи краљева и Архиепископа српских*, превео Л. Мирковић (Београд: Српска књижевна задруга, 1935), 8.

<sup>14</sup> Значајнија сведочанства о поштовању светосавског култа у народном предању: Стеван Димитријевић, *Свети Сава у народном веровању и предању: једна од лако остваривих наших дужности према просветитељу нашем* (Београд: Штампарија Свети Сава, 1926); Владимир Ћоровић, *Свети Сава у народном предању* (Београд: Задужбина Радојице Ј. Ђурића, 1927); Урош Џонић, *Свети Сава у уметничким и народним песмама* (Београд: Задужбина Ленке Бељинице, 1935); Иван Божић, „Свети Сава у предању“, *У Сава Немањић - Свети Сава. Историја и предање*, ур. В. Ђурић (Београд: САНУ, 1979): 389-395; Нада Милошевић-Ђорђевић, „Епске песме средњих времена и српска средњовековна књижевност“, *У Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ћирковић (Београд: САНУ, 1998): 321-325; Бојан Јовановић, „Свети Сава у српском народном веровању и предању“, *У Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ћирковић (Београд: САНУ, 1998): 437-445. Последња два рада садрже и сву ранију литературу.

довео до поштовања Светог Саве какво ретко има који светитељ (па и народни херој) у неком народу и у Цркви. Целокупни светосавски култ, од Милешеве, преко Врачара, и вододелничких догађаја у историје нашег народа и Цркве, довешће до тумачења светосавља као „*sui generis*“ хришћанства, и одредиће Светог Саву као алфу и омегу целокупног постојања једног народа.

Пратећи развој милешевског култа Светог Саве, може се констатовати да постоји обиље извора који дају сведочанство о његовом значају. Међутим, понудићемо само неколико историјско-геолошких момената, који указују на неке важније чињенице везане за развој милешевског култа.

### 1.1.3 Хронолошки и ауторски аспекти Житија Светог Саве

Најзначајнији подаци о Савином животу се налазе у његовим Житијима, чији су аутори Доментијан и Теодосије. Будући да ће у раду бити позивања на Житија, као и да је присутна њихова анализа и тумачење, треба на овом месту изнети само кратке констатације везане за ауторску и хронолошку проблематику. Прво Житије Светог Саве је написао његов ученик Доментијан у Карејској испосници 1253/1254 године.<sup>15</sup> Житије одликују библијски цитати<sup>16</sup>, монашке похвале и дигресије, као и значајни подаци из живота светитеља од његовог рођења до смрти, а као битна одлика овог Житија може се узети и то што Доментијан приказује Савина чудотворства још за време његовог живота.<sup>17</sup>

Тачан временски податак настанка Теодосијевог Житија није нигде понуђен, али као најпрецизнија временска одредница могао би бити XIII век, тачније осамдесете године XIII века.<sup>18</sup> Теодосијево Житије је у потпуности потиснуло Доментијаново Житије, јер је било прегледно и препуно књижевног осећања, што ће га учини најтраженијим делом старе књижевности.<sup>19</sup> Међутим, ако се узме у разматрање обавештеност и изворна вредност ова два житија, чињеница је да је Теодосије зависан од Доментијана,<sup>20</sup> јер је неупитно Доментијан био ученик и следбеник Савин, а Теодосије податке из Савиног живота користи из усменог или писменог Доментијановог казивања.<sup>21</sup> С тим што Теодосије неке делове Доментијана изоставља, неким мења место, неке преиначава и пише многе нове делове, али Теодосијево Житије је хагиографско и књижевно дело које није слабије од Доментијановог.<sup>22</sup>

<sup>15</sup> Бојан Миљковић, *Житија Светог Саве као извори за историју средњовековне уметности* (Београд: Византолошки институт САНУ, 2008), 27-29.

<sup>16</sup> Доментијан највише цитира Псалтир и Јеванђеља, а у самом *Житију Светог Саве* се налази 269 библијских цитата. Александра Костић Тмушић, *Научна мисао о Светом Сави (1895-1945)* (Косовска Митровица – Ниш: Филозофски факултет у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици – Међународни центар за православне студије, 2023), 22.

<sup>17</sup> Владимир Ђоровић, „Култ Светог Саве,“ *Браство XXVIII* (1934): 114.

<sup>18</sup> Ирена Шпадијер, „Хронолошки оквири књижевног рада Теодосија Хиландарца,“ *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор LXXVI* (2010): 15; Ирена Шпадијер, „Кад су мошти Светог Саве пренете из Трнова у Милешеву? Филолошка расправа,“ *Црквене студије*, 16/1 (2019): 492.

<sup>19</sup> Ђоровић, „Култ Светог Саве,“ 115.

<sup>20</sup> Михаило Динић је у својој студији покушао да оповргне ову неупитну чињеницу. Михаило Ј. Динић, „Доментијан и Теодосије,“ *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор XXV*, 1-2 (1959): 5-12.

<sup>21</sup> Шпадијер, „Хронолошки оквири књижевног рада Теодосија Хиландарца,“ 14-15.

<sup>22</sup> Бранислав Тодић, „О времену и разлозима писања Теодосијевог Житија Светог Саве,“ *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор LXXXIII* (2017): 10.

Бавећи се проблематиком биографије Светог Саве прецизно се може приметити да су ранији писци разлику између Доментијана и Теодосија искористили у циљу да бирају верзију која им боље одговара, а не бавећи се уопште веродостојношћу појединих верзија.<sup>23</sup> Ово може да одведе у једну грубу селективност, која често може имати за последицу нетачну историјску констатацију. Важно је истаћи и да житија имају обележја хагиографског жанра, те да као хагиографски састави не могу у потпуности послужити као историјски извори.<sup>24</sup> Код њих је, дакле, присутан својеврсни метафизички историзам.<sup>25</sup> Зато је најбоље приликом разматрања одређеног историјског житијског момента у помоћ позвати друге историјске изворе који ће помоћи да се дође до прецизне или бар прецизније хронологије и описа догађаја у одређеним моментима из Савиног живота.<sup>26</sup>

Тачно је да Теодосије пише опширније од Доментијана о многим догађајима што може довести до закључка да Теодосије боље познаје Савин живот.<sup>27</sup> Међутим, сведочанство Савиног живота је сведочанство Доментијана. Теодосијев литерарни поступак настоји да пружи уверљивију, животу ближу и богатију верзију Савиног живота, па Теодосије поред Доментијановог житија користи и своје познавање реда, правила и обичаја црквених и политичких послова.<sup>28</sup> Суштински се може по многим питањима давати предност Доментијану, али никако одбацити Теодосије. Не сме се искључити могућност да је Теодосије користио и друге историјске изворе<sup>29</sup> свога времена, који би могли о многим догађајима да садрже тачне историјске податке. Главни је проблем то што до сада нико није покушао да направи систематичнију анализу других историјски извора и да увиди њихову улогу и место у интегралном тексту Теодосијевог Житија.

---

<sup>23</sup> Сима Ћирковић, „Проблем биографије Светог Саве,“ У *Сава Немањић - Свети Сава. Историја и предање*, ур. В. Ђурић (Београд: САНУ, 1979): 11.

<sup>24</sup> Шпадијер, „Кад су мошти Светог Саве пренете из Трнова у Милешеву? Филолошка расправа,“ 492.

<sup>25</sup> Димитрије Богдановић, *Историја старе српске књижевности* (Београд: Српска књижевна задруга, 1980), 72.

<sup>26</sup> Тодић, „О времену и разлозима писања Теодосијевог Житија Светог Саве,“ 10.

<sup>27</sup> Димитрије Богдановић изнео је констатацију да поједина дела на исту тему најчешће настају не због пишевог личног надахнућа, већ због неких нових околности. Највероватније да Теодосије пише на иницијативу свештеног сабора манастира Хиландара, а повод су околности везане за Лионску унију, јер је унионистичка политика Михаила Палеолога озбиљно уздрмала и Византију и цео православни свет. Зато код Теодосија се сусреће негативан став о Риму и римокатоличкој вери. Теодосије користи термин православље у свим облицима, док код Доментијана налазимо најчешће синониме правоверје и благоверје. Теодосије за разлику од Доментијана много више говори о православној вери: излаже догму о Светој Тројци и исхођењу Светог Духа само од Оца, догму о причесном хлебу, апостолском пореклу јерархије, канонском поретку међу Црквама и васељенском карактеру Цркве Константиновог града и схватања латинске вере као јереси. Тодић, „О времену и разлозима писања Теодосијевог Житија Светог Саве,“ 9-11; 14; Шпадијер, „Хронолошки оквири књижевног рада Теодосија Хиландарца,“ 14; Владимир Мошин, „Старац поп Теодосије и хиландарска „братија начелна,““ *Јужнословенски филолог XVII* (1938-1939): 193; Миодраг Петровић, „Свети Сава на Жичком сабору 1221. године и латинска јерес,“ *Историјски часопис*, 45-46 (1998-1999): 11-29; Deno Geanakoplos, „Michael VIII Palaeologus and the Union of Lyons (1274),“ *The Harvard Theological Review*, vol. 46, issue 2 (1956): 79-89.

<sup>28</sup> Ћирковић, „Проблем биографије Светог Саве,“ 12.

<sup>29</sup> О рецепцији светоотачких и житијских дела код Теодосија имамо неколико сведочанстава. Ирена Шпадијер је анализом Теодосијевог описа Савине хиротоније, у реторском „оправдању“ хиротоније, пронашла да је основна мисао овог описа преузета из Надгобног слова Василију Великом од стране Григорија Богослова. Александра Костић Тмушић наводи да је Теодосије за увод свог житија делимично преузео део Житија Светог Саве Јерусалимског, а Зорица Витић у опису упокојења Светог Саве препознаје фразе из Житија Светог Антонија Великог. Шпадијер, „Хронолошки оквири књижевног рада Теодосија Хиландарца,“ 13; Костић Тмушић, *Научна мисао о Светом Сави (1895-1945)*, 24; Зорица Витић, *Житије Светог Антонија Великог, према српским средњовековним рукописима* (Београд: Чигоја штампа, 2015), 68.

### 1.1.4 Савино упокојења и његове хронолошке одреднице

Код Доментијана и Теодосија, Савиних биографа, не налазимо датуме његовог рођења и упокојења.<sup>30</sup> У црквено-историјској науци општеприхваћена је 1175. година као година Растковог рођења<sup>31</sup>, међутим око године упокојења Архиепископа Саве не налазимо сагласје у црквено-историјској науци. Сам циљ анализе хронологије упокојења Светог Саве везан је за чињеницу да је то један од кључних момената почетка развоја светосавског култа из кога ће и настати светосавље. Такође, један од утицајнијих фактора на развој светосавља у међуратном периоду, на шта ће бити указано у каснијем делу рада, биће прослава јубилеја 700 година од упокојења Светог Саве. Ово ће довести до хиперпродукције светосавских студија са свим сегментима светосавског култа и светосавског наслеђа. Од стране Светог Архијерејског Синода, у спомен на обележавање 700 година од упокојења Светог Саве, 1935. година проглашена је „светосавском годином“<sup>32</sup>. За 1935. годину, као годину светосавског јубилеја, Свети Архијерејски Синод се одлучио под утицајем „свежих“ истраживања Станојевића и Соловљева<sup>33</sup>. Њихова истраживања о години Савиног упокојења, била су надовезана на студију Димитрија Витковића<sup>34</sup>. Ипак, најбоља студија која се бави временом упокојења Светог Саве је студија Драгутина Анастасијевића, која није настала у години јубилеја, већ следеће године, која као годину Савиног упокојења одређује 1236. годину.<sup>35</sup> Анастасијевић на основу упоредних места код Доментијана и Теодосија долази до тога да је: Свети Сава на путовање кренуо у пролеће 1234. године (после Васкрса), ускршњи пост провео на Синају 1235. године, а упокојио се у Трнову јануара 1236. године.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Сима Ћирковић констатује чињеницу да је о Светом Сави написана обимна историјска литература, међутим да је она у највећем броју случајева без икакве вредности. Док су расправе које се баве појединим моментима из живота Светог Саве на квалитетнијем нивоу, број научних монографија о Светом Сави је минималан. Ћирковић наводи две квалитетне монографије: аутор прве је Андра Гавриловић и потиче из 1900. године (*Свети Сава. Преглед живота и рада. Биографски покушај*), аутор друге је Станоје Станојевић и потиче из 1935 (*Свети Сава*), која, нажалост, нема научног апарата, али се темељи на Станојевићевим студијама и прилозима, што јој даје озбиљност и документованост. Ћирковић не помиње студију Јована Вучковића из 1902. године, која била изузетно читана у првој половини двадесетог века, а разлог томе може бити што она нема научног апарата и написана је као „читанка за српски народ“. Ћирковић, „Проблем биографије Светог Саве,“ 7; Јован Вучковић, *Свети Сава: Архиепископ српски и просветитељ* (Нови Сад: Матица српска, 1902).

<sup>31</sup> Прихватајући 1175. годину, као годину Савиног рођења, наша Црква је штампала Споменуцу поводом 800 година рођења Светог Саве (1175-1975), у којој налазимо радове и истраживања наших најеминентнијих теолога, историчара, историчара уметности и филолога. *Свети Сава. Споменица поводом осамстогодишњице рођења (1175-1975)*, ур. Епископ шабачко-ваљевски Јован и остали (Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1977).

<sup>32</sup> „Свети Сава и циљ прославе светосавске године,“ *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 1 (1935): 7-10; „Свети Сава и циљ прославе светосавске године,“ *Православна хришћанска заједница XIV*, 1 (1935): 5-8; Варнава Росић, „Почетак светосавске године,“ *Православље II*, 4-5 (1935): 98-100.

<sup>33</sup> Као битан извор који је утицао на то да се 1235. година одреди као година упокојења Светог Саве била је студија: Станојевић Станоје, Соловљев А., „Које године је умро Свети Сава,“ *Глас СКА CLVI* (1933): 161-169. Станоје Станојевић се питањем Савиног упокојења бавио и у студији из 1936. године, али тамо се не бави годином упокојења, већ паралелно разматра Доментијана и Теодосија и полемисе са Николом Радојчићем о томе да ли је Свети Сава учествовао у добијању аутокефалије Бугарске патријаршије. Станоје Станојевић, „Смрт Светог Саве,“ *У Светосавски зборник I, Расправе* (Београд: СКА, 1936): 383-392.

<sup>34</sup> Димитрије Витковић, „Путовање Светог Саве по источним светим местима,“ *Братство XX* (1926): 1-16.

<sup>35</sup> Драгутин Анастасијевић, „Свети Сава је умро 1236. године,“ *Богословље XI* (1936): 237-275.

<sup>36</sup> Анастасијевић, „Свети Сава је умро 1236. године,“ 245.

Пре Анастасијевића, 1236. као година упокојења Светог Саве, била је прихваћена још 1879. године од Љубомира Ковачевића<sup>37</sup>, Константина Јиричека<sup>38</sup> и Андре Гавриловића<sup>39</sup>.

Један од битнијих извора који је тачно хронолошки датиран, а који иде у прилог чињеници да је 1236. година, година упокојења Светог Саве – ако се реконструишу три последње година Савиног живота – јесте повеља коју је краљ Радослав издао Дубровчанима 4. фебруара 1234. године.<sup>40</sup> Као други битан извор може послужити и повеља Манојла Анђела, стрица Радосављеве жене Ане, коју је он исте године издао Дубровчанима, у захвалност за гостопримство Радославу и Ани.<sup>41</sup> Из ње се може закључити да су они и у марту 1234. још били у Дубровнику. На основу двеју повеља Дубровчанима, као и општеприхваћене Теодосијеве тврдње да је Свети Сава замонашио Радослава, поставио (венчао) Владислава за краља, може се констатовати да он пре прве половине 1234. године није могао да крене на своје друго путовање<sup>42</sup>. Следећи битни моменат, који проистиче из итинерара<sup>43</sup> Савиног путовања, је тврдња и код Доментијана и код Теодосија да је Свети Сава васкршњи пост (свету четрдесетницу) провео на Синају<sup>44</sup>, што би по овој хронологији било 1235. године. Драгутин Анастасијевић износи још неке значајне историјске податке. Позивајући се на Доментијана и Теодосија, према чијим тврдњама је Светог Саву сахранио бугарски Патријарх Јоаким, он наводи да је Друго бугарско царство (трновско) патријаршију добило у јесен 1235. године.<sup>45</sup> Бугарска Црква је од Константинопоља добила статус патријаршије 1235. године<sup>46</sup>, а Јоаким је након 217 година постао први бугарски Патријарх

---

<sup>37</sup> Љубомир Ковачевић, „Неколико хронолошких исправака у српској историји,“ *Годишњица Николе Чупића III* (1879): 356-446.

<sup>38</sup> Константин Јиречек, *Историја Срба до 1537. године* (Београд: Издавачко предузеће Народне Републике Србије, 1952), 174.

<sup>39</sup> Андра Гавриловић, *Свети Сава - преглед живота и рад. Биографски покушај* (Београд: Издање књижевне задужбине Д. Н. Беље, 1900), 201.

<sup>40</sup> Анастасијевић, „Свети Сава је умро 1236. године,“ 242.

<sup>41</sup> *Diplomatički zbornik kraljevine Hrvatske, Dalmacije i Slavonije III, ur. Tadija Smičiklas* (Zagreb: Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti, 1905), 404-405; Михаило Ласкарис, *Византијске принцезе у средњовековној Србији* (Београд: Пешић и Синови, 1997), 46.

<sup>42</sup> Сима Ћирковић износи мишљење да су Савина путовања на Исток најмање истраживани делови Савине биографије. Као мало бољу и квалитетнију студију, у којој се налазе коментари Доментијанових података са Савиних путовања, Ћирковић наводи студију Розова која је настала још давне 1929. године. Међутим, ако се размотре савремене студије, настале после ове Ћирковиће констатације, увиђа се неколико квалитетних студија чији су аутори: Миодраг Марковић, Александар Савић, Тамара Г. Бабић, Драгиша Бојовић. Сима Ћирковић, „Свети Сава између Истока и Запада,“ *У Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ћирковић (Београд: САНУ, 1998): 36; Владимир Розов, „Странице из живота Светог Саве (Свети Сава и Света земља),“ *Споменик*, 69 (1929): 93-105; Миодраг Марковић, *Прво путовање Светог Саве у Палестину и његов значај за српску средњовековну уметност* (Београд: Византолошки институт САНУ, 2009); Тамара Г. Бабић, „О Светим местима Светог Саве: хијеротопија Истока и Запада у Доментијановом и Теодосијевом Житију Светог Саве,“ *Philologia Mediana XIV* (2022): 173-184; Aleksandar Savić, „Athos – Jerusalem – Sinai: Peregrinations and Identities in the Lives of St Sava of Serbia,“ *South-Eastern Europe and the Eastern Mediterranean* (2020): 23–52; Драгиша Бојовић, „Савин силазак са Горе: или Доментијаново синајско огледало,“ *Црквене студије*, 19 (2022): 55-63.

<sup>43</sup> Итинерар Савиног путовања код биографа: Доментијан, *Живот Светог Саве, У Живот Светог Саве и Светог Симеона*, ур. Р. Маринковић (Београд: Просвета - Српска књижевна задруга, 1988): 195-220; Теодосије Хиландарац, *Житије Светог Саве, У Старе српске биографије*, ур. Д. Богдановић (Београд: Просвета, 1968): 158-167.

<sup>44</sup> Доментијан, *Живот Светог Саве*, 216; Теодосије Хиландарац, *Житије Светог Саве*, 164.

<sup>45</sup> Анастасијевић, „Свети Сава је умро 1236. године,“ 246.

<sup>46</sup> Станоје Станојевић је у својим светосавским студијама поставио хипотезу да је Свети Сава на своје друго путовање на Исток отишао по молби цара Јована Асена, а са циљем да издејствује статус патријаршије за

после укидања патријаршијског статуса из времена краља Симеона.<sup>47</sup> Из свега, дакле, претходно реченог, може се закључити да је 1236. година, неминовно, година Савиног упокојења.

Будући да су постојале несугласице приликом датирања године Савиног упокојења, свакако да и датирање датума у месецу јануару, па и самог седмичног дана када се Свети Сава упокојио, дуго је хронолошки преиспитивано и анализирано, и није се дошло до коначног решења. Савино упокојење је било после Богојављења и као датуми Савиног упокојења помињали су се 12.<sup>48</sup>, 13.<sup>49</sup>, 14.<sup>50</sup> и 15.<sup>51</sup> јануар (по старом календару). Према Доментијану, упокојење Светог Саве је било пре почетка свеноћног бденија, које је почињало у поноћ на шта нас упућују речи Светог Саве: „Чеда и братијо, почините макар и мало, пред вама лежи још веће потруђење“.<sup>52</sup> Битна чињеница која би се могла узети у обзир јесте то да је Доментијан као пратилац Светог Саве на његовом путовању присутан у његовом смртном часу, међутим око овога не постоји сагласност у црквено-историјској науци.<sup>53</sup> Говорећи о моменту упокојења Светог Саве, Теодосије бележи: „А у поноћи дана Васкрсења када је недеља освитала.“<sup>54</sup>

Ако би се детаљније размотрило, усвојивши 1236. годину као годину Савиног упокојења, мора се узети у обзир то да када Доментијан и Теодосије говоре о упокојењу Светог Саве седмични дан нераскидиво повезују са богослужењем. Ово се односи на чињеницу да ако је средњовековни црквени датум који је као седмични дан текао од заласка до заласка Сунца, онда је средњовековни 13. јануар, којим је почело вечерње богослужење новог дана (недеље), могао бити датум Савиног упокојења, а што би по нашем данашњем световном рачунању времена био 12. јануар. Када се разматра сам датум службе Светом

---

Бугарску цркву код никејског Патријарха, као и да добије сагласност од осталих древних патријаршија Истока. Ова Станојевићева хипотеза била је подржана од Јована Радонића и Теодора Титова, али њу је на најбољи начин, указујући да не постоје историјски извори и да нису тада биле такве црквено-политичке прилике, након пар година оповргао Никола Радојчић. Станоје Станојевић, „Свети Сава и проглас бугарске патријаршије,“ *Глас СКА CLVI* (1933): 187-188; Станоје Станојевић, „Свети Сава као државник и политичар,“ *Братство XXVIII* (1934): 51; Станоје Станојевић, *Свети Сава* (Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије, 1935), 77; Јован Радонић, „Свети Сава,“ *Летопис Матице српске*, књ 335, свеска 2 (1933): 107-108; Титов, „Свети Сава као велики свесловенски учитељ,“ 223; Титов, „Свети Сава као учитељ православља,“ 177-178; Никола Радојчић, „Свети Сава и автокефалност српске и бугарске цркве,“ *Глас СКА CLXXIX* (1939): 239-240.

<sup>47</sup> Иван Божилов, „Држава и Црква у Бугарској (1218-1241),“ *У Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ћирковић (Београд: САНУ, 1998): 82.

<sup>48</sup> Љубомир Ковачевић наводи да се Свети Сава упокојио 12. јануара 1236. године. 12. јануар је изабрао јер је он падао у суботу 1236, док је 14. падао у понедељак. Ковачевић, „Неколико хронолошких исправака у српској историји,“ 361.

<sup>49</sup> Анастасијевић наводи да је 13. јануара као празник Савиног упокојења празнован у српској монашкој заједници ван Србије, највероватније светогорском манастиру Светог Павла где је припадала ова српска монашка заједница. Анастасијевић, „Свети Сава је умро 1236. године,“ 258.

<sup>50</sup> Станоје Станојевић, А. Соловљев, „Које године је умро Свети Сава,“ 169.

<sup>51</sup> На тај дан слављен је празник Савиног упокојења у некој српској монашкој келији за коју је писан један минеј из XIV века, где се празник налази под датумом 15. јануаром. Овај минеј је сачуван у руском манастиру Светог Пантелејмона. Анастасијевић, „Свети Сава је умро 1236. године,“ 258-259.

<sup>52</sup> Исто, 221.

<sup>53</sup> Доментијан је рођен око 1210. године, највероватније да је пред Савин први полазак у Свету земљу био монах-искушеник. Динко Давидов, „Сава I Архиепископ српски у Јерусалиму 1229. и 1234-1235. године,“ *Братство XIII* (2009): 32-33; *Доментијан*, приредио Ђ. Трифуновић (Београд: Нолит, 1963), 11.

<sup>54</sup> Теодосије Хиландарац, *Житије Светог Саве*, 168.

Сави морају се узети у обзир два битна момента која су утицала на датум службе Светом Сави: празник Богојављење са својим попразништвом, односно оданијем, и увођење јерусалимског типика у Српску Цркву.

Према Евергетидском типиксу, који је важио у време Савиног упокојења, оданије Богојављења је 13. јануара<sup>55</sup>, а према Јерусалимском типиксу оданије је 14. јануара.<sup>56</sup> Димитрије Богдановић у студији *Најстарија служба Светом Сави* доноси и најстарије правило службе Светом Сави које је сачувано у ХИЛ-165 типиксу из средине XIV века.<sup>57</sup> Под 13. јануаром је наведена служба Светом Јермилу и Стратонику и оцима пострадалим на Синајској гори, уз напомену да је служба пренета са 14. јануара када је оданије Богојављења, јер се 14. јануара служи цела служба Богојављењу. Затим следи параграф и опширно упутство које говори о томе како се треба служити Светом Сави (13. јануара), уз једну прилично релативну констатацију да еклисијарх има слободу да одлучи када ће се и како вршити Служба Светом Сави.<sup>58</sup> Ова последња одредба би могла бити преузета из неког старијег типика, па укључена у ХИЛ-165, који припада јерусалимској традицији, међутим премештање главне службе 12. јануара (Татијани) на павечерњицу потврђује јерусалимски карактер овог алтернативног упутства.<sup>59</sup> Минеји који садрже Теодосијеву службу Светом Сави припадају јерусалимској традицији и имају фиксни календар где је служба Светом Сави под 14. јануаром.<sup>60</sup>

Засигурно да се од XIV века оданије Богојављења и служба Савиног упокојења поклапају. У XIII веку у Србији и Византији, како је потврђено, Богојављење није имало 7, него 6 дана попразништва, тако да оданије није падало 14. јануара, него 13. јануара. Ако се размотри овај однос оданија Богојављења и богослужбене традиције код Срба, може се извести закључак да се Свети Сава упокојио 13. јануара на оданије по Евергетидском типиксу, па су Срби поштујући одредбу да се на оданије Богојављења не врши самостална служба светитељу, а опет желећи да се исказе значај Светог Саве, као дан Савине службе одредили 14. јануар, као први дан када се у XIII веку могла вршити самостална служба Светом Сави.

Да се Савино упокојење десило 14. јануара, онда засигурно не би имали друге датуме у оптицају, јер се у време његовог упокојења 14. јануара могла служити самостална служба Светом Сави<sup>61</sup>, па би 14. јануар вероватно био једини датум у оптицају. Међутим, усвајањем јерусалимског типика 14. јануар је одређен за датум када се врши служба Светом Сави, с тим што се из горе поменутих мобилности у јерусалимској традицији из којих се види да еклисијарх или предстојатељ може да одлучи када и како ће се вршити служба Светом Сави, увиђа једна потенцијално мобилна временска одредница о Служби Светом Сави, тако да је

<sup>55</sup> Анастасијевић, „Свети Сава је умро 1236. године,“ 266.

<sup>56</sup> Као годину превода Типика Саве Освећеног и увођење јерусалимске богослужбене праксе у богослужбену употребу у нашој Цркви може се прихватити 1319. година, тако да је од XIV века оданије Богојављења 14. јануара.

<sup>57</sup> Чињеница је да нема ниједан потпуно сачуван српски типик дојерусалимске редакције. Тако да се многи закључци морају посредно изводити. Татјана Суботин-Голубовић, „О рукописима који садрже службе Светом Сави,“ У *Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ђирковић (Београд: САНУ, 1998): 340.

<sup>58</sup> Димитрије Богдановић, *Најстарија служба Светом Сави* (Београд: САНУ, 1980): 109-112.

<sup>59</sup> Суботин-Голубовић, „О рукописима који садрже службе Светом Сави,“ 340-341.

<sup>60</sup> Исто, 341.

<sup>61</sup> Анастасијевић, „Свети Сава је умро 1236. године,“ 270; Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске Православне Цркве I. Од покрштавања Срба до XVIII века* (Београд: БИГЗ, 2002), 83.



данашња богослужбена пракса да се оданије Богојављења служи 13. јануар, а 14. јануара се служи цела служба Светом Сави.<sup>62</sup>

Засигурно из свега претходно реченог може се извести констатација да је срењовековна недеља, средњовековни 13. јануара (12. јануар) 1236. године најприхватљивији датум Савиног упокојења.

### 1.1.5 Пренос моштију Светог Саве у Милешеву

Поред хронологије Савиног упокојења, која је разматрана у претходном одељку у оквирима и контекстима XIII века, а са циљем да се увиди рефлексија овог догађаја у међуратном периоду, други значајан догађај за развој светосавског култа је пренос моштију Светог Саве. Савино упокојење и пренос његових моштију су два кључна темеља његовог култа на основу којих се развијало целокупно светосавско наслеђе, а сама хронологија ових догађаја показује оквире и сегменте развоја светосавског култа. Тако се може уочити по Савином упокојењу, у Трнову, да је његово тело било положено у гроб у припрати цркве Светих четрдесет мученика у Трнову.<sup>63</sup> Описујући тежњу и намеру краља Владислава и Архиепископа Арсенија Сремца да пренесу мошти Светог Саве у Србију, Савини биографи доносе сведочанство да то није ишло ни мало лако, јер је цар у својој жељи, а подстакнут и својим велможама, желео да задржи Савине мошти у Бугарској.<sup>64</sup> И Доментијан и Теодосије говоре о чуду, односно царевом виђењу Светог Саве у сну, као пресудном моменту након ког је цар допустио пренос моштију Светог Саве.<sup>65</sup> Теодосије и Доментијан доносе и кључни моменат којим почиње Савина светост, не само више овоземаљска о којој је до сада било речи, већ истинска - агиолошка. То је моменат када је отворен гроб Светог Саве и када су се његове благоухане мошти показале нетрулежним.<sup>66</sup>

Пренос Савиних моштију у Милешеву, а не у Жичу, која је била седиште Архиепископије, или у Студеницу, „Савину архимандрију“, био је предмет разматрања у историјској науци. Констатација да је краљ Владислав из чисто политичких и личних интереса желео да Савине мошти положи у своју задужбину, како је тврдио Станоје Станојевић, тешко могу бити утемељене.<sup>67</sup> Одлуку о преносу моштију Светог Саве краљ је морао да донесе у договору са Архиепископом Арсенијем и црквено-народним сабором, на коме су договорани и сви детаљи везани за пренос моштију.

<sup>62</sup> „Спомен погибли, преподобних отаца наших Синајских и Раитских, њима службу појемо на Повечерју 15.01.“ *Типик богослужбених напомена за годину Господњу 2023.* (Београд: Свети Архиепископски Синод Српске Православне Цркве, 2023), 64.

<sup>63</sup> Храм Светих четрдесет мученика у Трнову, Јован II Асен је обновио после историјске победе код Клокотнице 1230. године над Епиром. Победа код Клокотнице је довела до остваривања програма из 1186. године - територијалног, политичког и националног уједињења бугарских земаља. Тако је након 45 година од свечаног чина у Трнову који је симболизовао обнову Бугарског царства, Јован II Асен достигао границе Симеонове Бугарске. Божилов, „Држава и Црква у Бугарској (1218-1241)“, 79.

<sup>64</sup> Асеновци су од своје престонице Трнова стварали јаку хришћанску тврђаву. Тако су из свих крајева које су освајали доносили мошти светитеља у Трново (Светог Јована Рилског, Светог Илариона Менгленског, Свете Петке). Радмила Маринковић, „Доментијанов опис преноса моштију Светог Саве из Трнова у Милешеву,“ *У Милешева у историји српског народа*, ур. В. Ђурић (Београд: САНУ, 1987): 128.

<sup>65</sup> Доментијан, *Живот Светог Саве*, 226; Теодосије Хиландарац, *Житије Светог Саве*, 170.

<sup>66</sup> Доментијан, *Живот Светог Саве*, 227; Теодосије Хиландарац, *Житије Светог Саве*, 171.

<sup>67</sup> Станојевић, *Свети Сава*, 95.

Као прихватљиво мишљење зашто је изабрана Милешева могао би бити сам аманет Светог Саве да његови земни остаци почивају у Милешеви.<sup>68</sup> Војислав Кораћ је посебну пажњу посветио овом питању, па би се могла прихватити његова поставка да је у Милешеви припрата била задужбина Светог Саве са намером да буде место његовог гроба, те да је краљ Владислав испунио и остварио ту Савину жељу.<sup>69</sup> О овоме нема писано сведочанство, али Савина везаност за Хум<sup>70</sup> могла би бити пресудан фактор за његову одлуку да буде сахрањен у Милешеви. Не би се смела искључити ни могућност да је Милешева подигнута баш на оном месту где је Растко у сусрету са руским калуђером одлучио да оде на Свету Гору и да се замонаши, а ни чињеница да је Хум место најраније Савине младости.<sup>71</sup> Тако из разматрања свих ових утемељених претпоставки, иако нема писаних трагова, може се закључити да Милешева није случајно изабрана за Савино почивалиште.

Хронолошко датирање преноса моштију Светог Саве, у црквено-историјској науци, такође је изазивало одређене несугласице. Ако се погледа хронолошко датирање преноса моштију Светог Саве код његових биографа, уочљиво је размимоилажење. Доментијан каже да су мошти пренете након неколико година од Савиног упокојења, док Теодосије каже након једне године.<sup>72</sup> Неоспорно је да се код биографа налазе и нека друга хронолошка неслагања, али треба узети у обзир да они нису писали синхроно Савину биографију, већ са одређене временске дистанце. Доментијан вероватно није био учесник преноса његових моштију, и питање је где се он налазио у том моменту. Не може се одбацити ни претпоставка да је Теодосије искористио неки други извор, будући да је пренос моштију и успостава Савиног светитељског култа један од круцијалних догађаја у тринаестом веку.

Драгутин Анастасијевић, у својој студији која се бави годином упокојења Светог Саве, обзнањује чињеницу да у запису који се налази у једном старом српском прологу (житија светих) из XIV или можда и XIII века, налази се податак да је тело Светог Саве пренето из Трнова у Милешеву 6. маја, уз додату годину од стварања света, чија последња цифра није читка, што је изазвало разна тумачења.<sup>73</sup> Наиме, Ђуро Даничић је први обзнанио овај пролог - назвао га је „Пролог на кожи“ - и упознао јавност да он има 176 страница у два ступца.<sup>74</sup> Ђуро Даничић констатује да у запису овога пролога стоји да је пренос моштију био 6 маја 6742=1234. године, с тим што сам Даничић констатује да последња цифра није читка и да може бити 5-ица или неки други број.<sup>75</sup> Да је у питању број 5 протумачили су Светислав Вуловић и Љубомир Ковачевић<sup>76</sup>, па се тако дошло до 6745=1237. године. Љубомир Стојановић у свом трећем делу *Стари српски записи и натписи* под бројем 4929 наводи у

<sup>68</sup> Радомир Николић, „О гробу Светог Саве у Милешеви,“ *Саопштења XIV* (1982): 16.

<sup>69</sup> Војислав Кораћ, „Милешевска спољна припрата и њен одјек у архитектури Трнова,“ *Зборник за ликовне уметности* (1983): 37.

<sup>70</sup> Додељивање хумске земље најмлађем сину имала је и симболички смисао, јер је она једна од најстаријих српских области и вероватно „прадедовска земља“. Реља Новаковић, „Поводом податка о Растковом боравку у Захумљу,“ *У Свети Сава. Споменица поводом осамсто година рођења 1175-1975*, ур. Епископ шабачко-ваљевски Јован и остали (Београд: Свети Архиепископски Синод Српске Православне Цркве, 1977): 32.

<sup>71</sup> Николић, „О гробу Светог Саве у Милешеви,“ 16.

<sup>72</sup> Доментијан, *Живот Светог Саве*, 224; Теодосије Хиландарац, *Житије Светог Саве*, 169.

<sup>73</sup> Анастасијевић, „Свети Сава је умро 1236. године,“ 248.

<sup>74</sup> Ђуро Даничић, „Пролог на кожи,“ *Гласник Друштва српске словесности X* (1858): 340.

<sup>75</sup> Исто, 341.

<sup>76</sup> Љубомир Ковачевић, „Неколико прилога за црквену и политичку историју јужних Словена,“ *Гласник Српског научног друштва*, 63 (1885): 20.

запису 1237. годину<sup>77</sup>. Чињеница је да Стојановић и не разматра другу могућност већ само нуди 6745, односно 1237. годину. Ако се узме у обзир да је Стојановић био врсни истраживач и тумач старих записа и натписа, засигурно не би пропустио могућност да констатује да није сигуран или да постоји друга могућност, поготово што се ради о јако битном црквено-историјском податку. Да ли под утицајем ранијих истраживача или желећи да донесе коначни суд, Стојановић као годину на запису одређује 1237.

Анастасијевић је одбацио 1237. годину као годину преноса моштију Светог Саве.<sup>78</sup> Анастасијевић више аналитички разматра зашто то не би могла бити 1237. година, него што жели да дође до тачне године. Анастасијевића ће подржати Радомир Николић, који ће истаћи две значајне године: 1239. и 1241. годину. Он сматра да би 1239. година, када се упокојио Патријарх бугарски Јоаким, била повољна да почну преговори о преносу моштију, а да 1241. мошти буду пренесене.<sup>79</sup> Само навођење да се 1239. године упокојио Патријарх бугарски Јоаким, па да је због тога био повољан тренутак да се пренесу мошти Светог Саве у Србију је прилично произвољан. У прилог овој тврдњи иде и чињеница да се у житијима не помиње да је сам Јоаким био против преношења моштију Светог Саве, а извесно би било очекивати и податак да су за време новог бугарског Патријарха пренесене мошти. Поред тога што је произвољан, овај податак је и нетачан, јер се бугарски Патријарх Јоаким упокојио 1246. године.<sup>80</sup> Што се тиче 1241. године, као године преноса моштију, поред Радомира Николића, она је најприхваљивија и Бојану Миљковићу, који је тумачећи већ поменути запис изнео мишљење да је последњи број „тита“.<sup>81</sup> Међутим, у разматрање треба узети и чињеницу да се у јуну 1241. године упокојио цар Јован II Асен. Будући да је он био у време своје смрти најмоћнији владар Балкана, тешко је веровати да извори, па и сами биографи, не би констатовали да је то било непосредно после преноса моштију Светог Саве.

Поред 1241. године, постоји још једна година за коју се везује пренос Савиних моштију у Милешеву - то је 1238. година. Ирена Шпадијер је анализирајући филолошки биографе и политичке прилике по Владислава, који је у јуну 1237. године морао да брани територију Хума од хрватског Херцега Коломана, закључила да пренос моштију није могао да буде 6. маја 1237. године, већ 6. маја 1238. године.<sup>82</sup> Акција краља Владислава у Хуму је повезана са другом битном историјском чињеницом, а то је да је краљ Владислав 23. јуна 1237. године на реци Цетини склопио уговор о пријатељству и савезу са градом Сплитом.<sup>83</sup> Од 6. маја 1237. године до 23. јуна 1237. године има више од месец и по, тако да хронолошки однос између ова двају догађаја није проблематичан. Што се тиче хронологије преноса

<sup>77</sup> Љубомир Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. III (Београд: Српска краљевска академија, 1905) бр. 4929.

<sup>78</sup> Анастасијевић је сматрао да Теодосијево сведочанство о преносу моштију након једне године треба схватити у ствари да се Архиепископ Арсеније након једне године обратио краљу Владиславу да се уђе у преговоре о преносу моштију Светог Саве, тако да је то могло трајати неколико година. О запису из XIV (XIII) века, Анастасијевић сматра да он не мора бити релевантан, као и да сама година која се појављује у запису може да буде грешка, као што се то знало дешавати у летописима. Анастасијевић, „Свети Сава је умро 1236. године,“ 249; 252.

<sup>79</sup> Николић, „О гробу Светог Саве у Милешеви,“ 14.

<sup>80</sup> *Стара бугарска литература: Житијесни творби*, Том 4, ред. Климентина Илиева Иванова (Софија: Бугарски писател, 1986), 87-88.

<sup>81</sup> Миљковић, *Житија Светог Саве као извори за историју средњовековне уметности*, 196.

<sup>82</sup> Шпадијер, „Кад су мошти Светог Саве пренете из Трнова у Милешеву? Филолошка расправа,“ 496-497.

<sup>83</sup> Божидар Ферјачић, *Историја српског народа I* (Београд: Српска књижевна задруга, 1981), 313-314.

моштију, код Савиних биографа, не треба се трудити да се на силу одреди тачна година. Остаје отворено питање на које до сада није дат одговор: да ли је Доментијан тада био у Србији и да ли је Теодосије можда користио још неки извор везан за овај догађај. Од јануара 1236. године до маја 1237. године протекла је једна година и четири месеца. Тврдња да је ово кратак временски интервал, поприлично је субјективна и произвољна. Што се тиче до сада најпрецизније датираних датума Преноса моштију Светог Саве, посведоченог у изворима и разматрању историчара, то је 6. мај 1237. године. Мишљење о овом датуму је преовладало и у савременој науци.<sup>84</sup>

Пренос моштију представља конкретан историјски догађај, али и црквени обред.<sup>85</sup> Служба Преноса моштију Светог Саве позната је данас у три, а посредно у четири преписа.<sup>86</sup> На основу рукописа Архива САНУ 339, Љубомир Ковачевић је приредио и објавио Службу Преноса Моштију Светог Саве<sup>87</sup>, док је то исто касније учинио и прота Стеван Димитријевић, користећи рукопис сачуван у манастиру Завали из 1630. године.<sup>88</sup> Пренос моштију Светог Саве, као наше најзначајније црквено-историјске личности и његово полагање у манастир Милешева, је био један од најзначајнијих народно-црквених догађаја XIII века. Сав труд око преноса моштију Светог Саве поверен је милешевском игуману Атанасију.<sup>89</sup> Међутим, готово је невероватна чињеница да биографи бележе да је Свети Сава у Трнову сахрањен у припрати, док у Милешеву не дају никакав податак. Биографи доносе само податак да су мошти пренете и положене у манастир Милешева у „припремљен гроб“<sup>90</sup> и потом спомињу догађај након кога су мошти пренесене у саму цркву.<sup>91</sup> Иако не налазимо ни потврду ни негацију да је Доментијан био очевидац преноса моштију, изозастављање оваквог једног податка, могло би да иде у прилог томе да он није био очевидац самог преноса моштију Светог Саве, тако да и раније помињан податак код Доментијана да су мошти пренесене након три године из Трнова, свакако нас води на размишљање да се Доментијан током преноса моштију Светог Саве налазио далеко од Србије.

У најбољој студији о манастиру Милешева, чији је аутор Светозар Радојчић, сусреће се реална претпоставка да се гроб Светог Саве налазио у спољној припрати, чије је приземље обликовано и осликано за такву намену.<sup>92</sup> Да се гроб Светог Саве налазио у спољној

<sup>84</sup> Ферјачић, *Историја српског народа I*, 312-313; Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве I*, 83; Милош Благојевић, Дејан Медаковић, *Историја српске државности I* (Нови Сад: САНУ, 2000), 151-152.

<sup>85</sup> Маринковић, „Доментијанов опис преноса моштију Светог Саве из Трнова у Милешеву,“ 121.

<sup>86</sup> 1. У рукопису Архива САНУ 339, писао је монах Георгије 1599. или 1600. године. 2. У рукопису који се налази у манастиру Завала, писао је исти монах Георгије за манастир Косијерево 1605. године. 3. У рукопису из манастира Завале, који потиче од игумана Висариона из 1630. године. 4. У рукопису САНУ 334 се налази препис Службе преносу моштију који је 1871. године учинио Риста Т. Николајевић, учитељ у Гусињу. Он највероватније потиче између 1360. и 1380. године. Тако да у Николајевићевом препису се налази најстарији текст Службе преносу. Богдановић, *Најстарија служба Светом Сави*, 11-12.

<sup>87</sup> Ковачевић, „Неколико прилога за црквену и политичку историју јужних Словена,“ 19-40.

<sup>88</sup> Стеван Димитријевић, „Празновање 6/19 маја Преноса моштију Светог Саве из града Трнова у лавру Милешеву и служба овог празника,“ *Гласник Српске православне патријаршије*, 16 (1935) бр. 22-23. Прилог, стр. 1-39.

<sup>89</sup> Николић, „О гробу Светог Саве у Милешеву,“ 14.

<sup>90</sup> Припремљен гроб подразумева и надгробно обележје, што је вероватно мермерни саркофаг, што се подразумева и под синтагмом „камен часни“ над гробом у Трнову. Оливера Кандић, „Гробна обележја у цркви манастира Милешева,“ *Саопштења XXII-XXIII* (1990/91): 109.

<sup>91</sup> Доментијан, *Живот Светог Саве*, 232; Теодосије Хиландарац, *Житије Светог Саве*, 175.

<sup>92</sup> Светозар Радојчић, *Милешева* (Београд: Српска књижевна задруга - Просвета, 1963), 33.

припрати сагласан је и Радомир Николић, с тим што он сматра да је то било у североисточном углу спољне припрате, те да је након упокојења милешевски игуман Атанасије, организатор преноса моштију Светог Саве у Милешеву, положен у празан Савин гроб.<sup>93</sup> Док су два саркофага у Милешеви постављени раније у западном травеју цркве, трећи - Светог Саве - се налазио у спољној припрати и то кратко време, а потом је ћивот са Савиним моштима (вероватно око 1240) изложен на одговарајућем постољу уз северни зид унутрашње припрате.<sup>94</sup> Полагањем моштију у кивот и њиховим излагањем у цркви практично је завршен поступак установљења светитељског култа Светог Саве.<sup>95</sup> Упокојење, обретење моштију у Трнову, потом полагање у гроб у Милешеви, па премештање у кивот, представљају један сложен процес којим се утврђивао култ Светог Саве и који сведочи његово светитељство. Мошти Светог Саве након преношења из Трнова у Милешеву представљају својеврсни духовни и сакрални центар (*axis mundi*), према којем се српска заједница оријентише, и оне постају симбол личне и колективне светости, али и знак државно-црквеног легитимитета и српске традиције.<sup>96</sup>

### 1.1.6 Милешевски портрет Светог Саве као извор његовог почетног култа

Као битан моменат за почетак светосавског култа може послужити приказ Светог Саве на фрескама. Говорећи о милешевском култу Светог Саве и фрескопису као извору тог култа, важан извор је његова милешевска фреска која представља најстарији<sup>97</sup> сачуван савремен портрет из времена његовог живота.<sup>98</sup> Да је Савин лик ту насликан за његовог живота, као и да је Свети Сава имао утицај на изглед целокупног милешевског програма сведоче многе чињенице.<sup>99</sup> Битан моменат је да овај портрет није измењен каснијим рестаурисањем, те да је спољашњим обликом исказана унутрашња индивидуалност.<sup>100</sup>

<sup>93</sup> Николић, „О гробу Светог Саве у Милешеви,“ 12-13.

<sup>94</sup> Кандић, „Гробна обележја у цркви манастира Милешева,“ 111.

<sup>95</sup> Даница Поповић, „Мошти Светог Саве,“ У *Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ћирковић (Београд: САНУ, 1998): 261.

<sup>96</sup> Изабела Лис-Вјеглош, „Још једном о моштима Светог Саве - према познијим средњовековним изворима,“ *Црквене студије*, 9 (2012): 271-272.

<sup>97</sup> Најстарији портрет Светог Саве као Архиепископа највероватније је настао у Жичи, коју су осликавали Грци које је он довео са собом у Жичу. Овај портрет није сачуван, а највероватније је нестало већ крајем XIII века, пре него што су урађене фреске из 1300. године. Светислав Мандић, „Најстарији портрети Светог Саве,“ У *Свети Сава. Споменница поводом осамстогодишњице рођења 1175-1975*, ур. Епископ шабачко-ваљевски Јован и остали (Београд: Свети Архиепископски Синод Српске Православне Цркве, 1977): 18.

<sup>98</sup> Ћоровић, „Култ Светог Саве,“ 112; Владимир Р. Петковић, „Свети Сава у старој уметности српској,“ *Братство XXVIII* (1934): 68; Предраг Пузовић, „Историјски значај манастира Милешеви,“ *Теолошки погледи XX*, 1-2 (1987): 93.

<sup>99</sup> Свети Сава се још као светогорски монах ангажовао не само на осликавању хиландарског храма, већ и манастира Ксиропотама и трпезарије манастира Ватопеда. У отаџбини је био инспиратор и организатор осликавања Студенице, Жиче и Милешеви. Распоред живописа у свакој од ових цркава почивао је на разрађеним богословским идејама (нпр. у Студеници је кроз фреске наглашавана литургијска димензија храма, а у Жичи је више места добила тематика катедралних цркава). Употребљујући византијске иконографске шеме, Свети Сава је у програме ових храмова увео тзв. српске теме: ктиторске композиције, хоризонталне лозе српских владара и архиепископа, као и сцене везане за смрт родоначелника династије Стефана Немање и тако „кодификовао једну идеологију која ће трајати вековима“. *Свети Сава српски - каталог изложбе* (Београд: Народни музеј Србије, 2016): 36.

<sup>100</sup> Милан Кашанин, „Свети Сава у сликарству,“ У *Тајна светосавља. Непознати поглед на личност Светог Саве*, ур. Б. Обрадовић (Београд: Catena mundi, 2014): 46; Десанка Милошевић, „Иконографија Светог Саве у средњем веку,“ У *Сава Немањић - Свети Сава. Историја и предање*, ур. В. Ђурић (Београд: САНУ, 1979): 286.

Свети Сава је приказан у свечаном фронталном (дијалошком) ставу<sup>101</sup> са свим архиепископским инсигнијама. До њега је само до пола сачуван портрет Светог Симеона, а на северном зиду, са његове друге стране, ликови Стефана Првовенчаног, Радослава и Владислава.

Само ишчитавање Савиног именованја на милешевском лику указује на чињенице да је портрет настао за време Савиног живота.<sup>102</sup> Око Савиног лика се налази опширан натпис који почиње речима „свети богоносац и отац наш Сава..“. Одреднице „богоносац“ или „богоносни“ биле су честе уз српске архијереје XIII века, док термин „свети“, који може навести да је милешевски лик настао после Савиног упокојења и његове канонизације, нема то значење, већ се односи на Савин чин, односно рукоположење којим је он постао свет.<sup>103</sup> У нашој иконографији је присутна пракса да се уз светитељево лично име додаје епитет „свети“, а накнадни епитети и друге одреднице након тога. „Свети богоносац и отац Сава“ доводи на неупитни закључак да је милешевски лик Светог Саве не само најјуспелија репродукција Савиног лика, него и највернија Савина слика.

Како је настао овај портрет не може се до краја са сигурношћу утврдити. Такође, сама година, а и дужи временски интервал у коме је настао, дуго су хронолошки анализирани.<sup>104</sup> Ипак, најприхватљивија година када је настао светосавско-милешевски лик је 1221. година.<sup>105</sup> Са сигурношћу се може одбацити могућност да је Свети Сава позирао уметнику, али и прихватити мишљења да ју је уметник урадио на основу сећања или неких старијих

---

<sup>101</sup> Свети Саве је окренут према посматрачу, тако да се може посматрати читав његов биофизички хабитус. Петар Влаховић, „Лик Светог Саве на фресци из Милешеве у светлу биофизичке антропологије“, *У Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ћирковић (Београд: САНУ, 1998): 312.

<sup>102</sup> Радослав Грујић, анализирајући Савине монашке портрете, упућује на чињеницу да је Свети Сава по старом ктиторском праву већ крајем XII века фрескописан са својим оцем у Хиландару, међутим тај монашки Савин портрет је пропао приликом Милутинове обнове Хиландарског саборног храма. Као места где су ктиторски монашки портрети урађени још за живота Светог Саве он наводи: Ксиропотам, Ватопед, Кареју и друге Савине ктиторске задужбине. Радослав Грујић, „Монашки портрети Светог Саве“, *Гласник Скопског научног друштва XV-XVII* (1936): 353-354.

<sup>103</sup> Бранислав Тодић, „Репрезентативни портрети Светог Саве у средњовековној уметности“, *У Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ћирковић (Београд: САНУ, 1998): 228-229.

<sup>104</sup> Светозар Радојчић је сматрао да је живопис у нартексу рађен после 1235/1237 (чак око 1270. године). На овом хронолошком становишту (око 1237) је био и Окуњев. Драган Војводић нуди дужи временски интервал у ком је настала милешевска фреска. Он сматра да је милешевски портрет могао настати највише петнаест, а најмање седам година пре 1236. године, када се Свети Сава упокојио. Ђурђе Бошковић је фреску датирао у време владавине Стефана Првовенчаног. Радомир Николић децидно констатује да је портрет настао око 1221. године. Бранислав Тодић као временски период у коме је настао милешевски лик Светог Саве одређује 1220-1228. годину, а овај временски оквир, тачније 1222-1224. године, најприхватљивији је био и Светиславу Мандићу. Светозар Радојчић, *Портрети српских владара у средњем веку* (Скопље: Музеј Јужне Србије, 1934), 18; Н. Ј. Окуњев, „Милешево. Памјатник серпског искуства XIII вџка“, *Byzantinoslavica VII* (1937-1938): 35; Драган Војводић, „Путеви и фазе уобличавања средњовековне иконографије Светог Саве Српског“, *У Ниш и Византија XIII*, ур. М Ракоција(Ниш: Град Ниш - Универзитет у Нишу - Православна Епархија нишка - Нишки културни центар, 2015): 58; Ђурђе Бошковић, *Неколико натписа са зидова средњовековних цркава* (Београд, СКА - Споменик LXXXVII, 1938): 7; Радомир Николић, „О уметничкој делатности Светог Саве у делу Доментијана“, *Саопштења XVII* (1985): 25; Тодић, „Репрезентативни портрети Светог Саве у средњовековној уметности“, 227; Мандић, „Најстарији портрети Светог Саве“, 19.

<sup>105</sup> Радомир Николић, одређујући 1221. годину као годину настанка Савиног милешевског лика, употпуњује ову своју тврдњу анализирајући милешевску композицију и то анализирајући ондашње владарске костиме, владарски однос између Немањића, њихов телесни изглед, политичке и историјске прилике тог времена. Николић, „О гробу Светог Саве у Милешеву“, 16-23.

фресака.<sup>106</sup> Реална је тврдња да је добар извор допринео аутентичности милешевског лика Светог Саве, а у прилог овој тврдњи може послужити и чињеница да је постојало изображавање ликована на икони и дрвету, који су касније послужили као прототип приликом израде фресака, као што и данас постоји пракса да већ насликани лик представља извор за нову репродукцију.

Чињеница је да Теодосије у Савином Житију поступно мења лик Светог Саве. Из Теодосијевог Житија се јасно увиђа како Свети Сава пролази своју животну доб од бодрога младића до старог Архиепископа који се обраћа својој унутрашњости. Милешевски лик Светог Саве, управо, приказује Светог Саву као богоносног оца и духовног лика, неодољиве унутрашње моћи. Тако да, по мишљењу Светозара Радојчића, милешевски лик Светог Саве превазилази границе средњовековне мисли и уметности.<sup>107</sup> Смештајући милешевски лик у сам центар средњовековне уметности, може се разумети чињеница зашто је Савин милешевски лик данас најчешће репродуковани приказ Савиног лика (на сликама и иконама), јер је он не само најаутентичнији Савин лик, него и уметнички непревазиђен.

Из Савиног портрета се може, дакле, ишчитати Савина одлучност која се испољава у његовом погледу и изразитост која је присутна у целом његовом лику.<sup>108</sup> У свим познијим представама лика Светог Саве увек се види крупна фигура са метластом брадом и са изразитим цртама лица, али овај Савин милешевски лик краси и одређује маркантност и индивидуалност, каква се не среће на осталим Савиним фрескама.<sup>109</sup> На осталим фрескама Свети Сава је више представљен као риђ, док је овде више смеђ (мало просед) са високо подрезаном косом над раменима.<sup>110</sup>

Лице Светог Саве на милешевској фресци је лице старијег човека са дугим и надоле спуштаним брцима и широком брадом.<sup>111</sup> Грандиозности и монументалности ове фреске доприноси и фигура светитељева висока 2 метра и 25 цм, као и детаљи којима је уметник истакао лик Светог Саве - мршаво лице какво имају горштаци, крупне плаве очи, дугуљасто лице, повијен нос, а живост<sup>112</sup> је истакнута ситним борама на челу и неколико праменова који падају „случајно“ преко уха, док тонзура, округло обријано место на темену, представља симбол преданости Богу и изображава венац Христов. Иако се од наведених аутора истиче Савин милешевски портрет као најаутентичнији лику Светог Саве, нико од њих не покушава да повеже овај Савин портрет/фреску са неким другим фрескама, не само

<sup>106</sup> Петар Ј. Поповић, „Фреска ктитора у манастиру Милешеви“, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор VIII* (1927): 94.

<sup>107</sup> Светозар Радојчић, „Лик Светог Саве у Доментијановом Животу и подвизима архиепископа све српске и поморске земље преподобног оца и богоносног наставника Саве“, *У Сава Немањић - Свети Сава. Историја и предање*, ур. В. Ђурић (Београд: САНУ, 1979): 220.

<sup>108</sup> Ђоровић, „Култ Светог Саве“, 112.

<sup>109</sup> Петковић, „Свети Сава у старој уметности српској“, 68.

<sup>110</sup> Поповић, „Фреска ктитора у манастиру Милешеви“, 93.

<sup>111</sup> Окунев, „Милешево. Памятник серпского искусства XIII века“, 22; 63.

<sup>112</sup> Занимљива је анализа милешевског портрета од стране Радомира Николића у студији „О уметничкој делатности Светог Саве у делу Доментијана“. Он доводи у питање живост овог портрета и истиче да се на њему види испијеност, мршавост и кошчатост Савиног лика. У први план ставља да је хумски зограф реалистично приказао Савин аскетизам, али да на лику Савином доминира бол због његове стомачне болести. Радомир Николић је ову своју студију писао на основу Доментијановог Житија. Тако да је приликом анализе милешевског Савиног лика у први план ставио Савину стомачну болест којој Доментијан придаје велику пажњу. Николић, „О уметничкој делатности Светог Саве у делу Доментијана“, 25; 29.

са онима које су потенцијално имале утицај на рашког зографа који је радио милешевски лик, него и каснији утицај милешевског лика у светосавском фрескопису.

Значај милешевске фреске поред сведочанства о Савином лику и почетку светосавског култа, огледа се у томе што након ње у периоду који ће следити светосавска фреска заузима неизоставно место у сваком храму наше Помесне цркве, али након овог милешевског лика Светог Саве, свака светосавска фреска, која ће настати у наредном времену, постаје све више религиозна иконографска тема<sup>113</sup>, а све мање портрет<sup>114</sup>. Губи се свежина, живост и убедљивост милешевског лика, а то одводи у схематизам и апстрактност.<sup>115</sup> Милешевски светосавски лик<sup>116</sup>, дакле, остаје једна читанка светосавског изгледа, особина и значаја целокупног светосавског култа чији су милешевски лик и манастир Милешева неупитни почетни и прогресивни замајац како у религијско-националном корпусу код Срба, тако и у свехришћанском светосавском значају.

### 1.1.7 Рецепција житијских сцена у нашој иконографији

Ликови Светог Саве по нашим храмовима приказани су на разне начине: сам светитељ, са својим оцем, са другим светитељима и у „лози Немањића“. На развој светосавског култа у иконографији и сликарству битну улогу имаће настанак житија Светог Саве. Иако се старије житије приписује јеромонаху Доментијану, ученику Савином, ликовни моменти из светосавске агиографије прво ће почети да се приказују са настанком другог Савиног житија, чији је аутор Теодосије. Разлог овој чињеници је у томе што је Теодосијев Живот Светог Саве заиста написан као жива илустрација догађаја из живота Светог Саве. Доментијанов текст је више мисаон, сложен и литераран, а Теодосијев садржи сликовитост описаних призора.<sup>117</sup>

Илустрације из Савиног живота присутне су и у храмовима чији је ктитор (или учесник у ктиторству) био Свети Сава, као и у храмовима који су посвећени њему. Најпотпунији иконографски програм илустрација из живота Светог Саве налазио се у светосавском храму у Лизици, који је у XIV веку саградио Архиепископ Никодим,

<sup>113</sup> По својој монументалности могли би истаћи и лик Светог Саве који је приказан у апсиди параклиса Светог Димитрија у манастиру Дечани, али свакако да велики значај за светосавски фрескопис има портрет Светог Саве који је настао неколико година после милешевског портрета и који се налази у јужном параклису студеничке спољне приправе. Овај Савин портрет је настао највероватније у доба политичких превирања, али у време када је Свети Сава уступио архиепископски трон Светом Арсенију (дакле 1234/1235 година). Петковић, „Свети Сава у старој српској уметности“, 68; Тодић, „Репрезентативни портрети Светог Саве у средњовековној уметности“, 230.

<sup>114</sup> Милешевски лик Светог Саве анализиран је и са становишта биофизичке антропологије. Овај милешевски лик се сврстава у варијетет динарског типа беле расе. Биофизичка конституција и одреднице на лицу (као нпр. брахикефална глава, конвексан нос, високо чело, изражене јагодичне кости, густе обрве..) као и светлија комплексција лика говоре о томе да Свети Сава припада српском становништву које је формирало српску етничку заједницу и допринело њеном развоју. Влаховић, „Лик Светог Саве на фресци из Милешева у светлу биофизичке антропологије“, 313-314; 317.

<sup>115</sup> Кашанин, „Свети Сава у сликарству“, 47.

<sup>116</sup> Као значајније светосавске портрете на фрескама могу се навести и портрети у: Ариљу из 1296. године, Богорици Љевишкој (1307-1313), Светог Петра и Павла на Лиму (1320), Леснову (око 1349), Пећи (1596), Грачаници (1570), Св. Николе у Бањи (1571). Тодић, „Репрезентативни портрети Светог Саве у средњовековном сликарству“, 234.

<sup>117</sup> Радојчић, „Лик Светог Саве у Доментијановом Животу и подвизима архиепископа све српске и поморске земље преподобног оца и богоносног наставника Саве“, 216.



али он није сачуван. Исте судбине су биле и илустрације из Савиног живота које су настајале у периоду од XIV до XVI века.

Илустровани животни моменти Светог Саве појавиће се на минијатурама које ће се наћи у светосавском житију које је саставио Теодосије. На тим минијатурама поједине сцене из текста приказане су сликом.<sup>118</sup> На раскошност овог Савиног Житија имаће утицаја и то што је оно било принесено краљу Милутину на дар, а минијатуре које су садржале Легенду Светог Саве<sup>119</sup> представљале су својеврсно уметничко дело.<sup>120</sup>

Нажалост прва Теодосијева Савина биографија са минијатурама се није сачувала, међутим рецепција ових минијатура се појављује у XVII веку. Оне су рађене приликом обнове манастирске трпезарије манастира Хиландара скоро триста година од Милутинове обнове када је игуман био јеромонах Иларион.<sup>121</sup> У трпезарији манастира Хиландара је урађено двадесет и девет сцена из Легенде Светог Саве. Аутор слика из хиландарске трпезарије је зограф Ђорђе (Георгије) Митрофановић, а време њиховог настанка је 1621. година.<sup>122</sup> Што се тиче личности Ђорђа (Георгија) Митрофановића<sup>123</sup>, специфично је да је он био и сликар и ктитор осликавања хиландарске трпезарије, мада то и није била толика реткост у то време.<sup>124</sup>

Битан аргумент који говори да су хиландарске фреске рађене према ранијим фрескама и минијатурама је присутност најчистијег стила нашег сликарства XIV века. Чињеница је да скоро не постоје обриси сликарске школе XVII века која није била ни приближна том нивоу.<sup>125</sup> Трпезаријске слике из Легенде Светог Саве представљају верну илустрацију текста из Теодосијевог житија и настале су под утицајем минијатура које су красиле најстарије Теодосијево Житије Светог Саве.<sup>126</sup> Оштећеност старих фресака трпезарије је захтевало поновно осликавање трпезарије, а неке сцене из претходног циклуса су нашле своју рецепцију у Митрофановићевој изради.<sup>127</sup> Оно што је специфичност сцена приказаних из Теодосијевог житија Савиног да оне садрже цео испричан Савин живот: од сцене како се Растко саветује са монахом да побегне у манастир до сцене свечаног преноса Савиних

---

<sup>118</sup> Петковић, „Свети Сава у старој српској уметности,“ 68.

<sup>119</sup> О Легенди Светог Саве Владимир Р. Петковић је писао у својој студији која је објављена у *Гласу Српске Краљевске Академије*. Владимир Р. Петковић, „Легенда Светог Саве у старом живопису српском,“ *Глас СКА*, 159 (1933): 3-76.

<sup>120</sup> Петковић, „Свети Сава у старој српској уметности,“ 72.

<sup>121</sup> *Натписи манастира Хиландара. Том први XIV-XVII век*, ур. М. Живојиновић (Београд: САНУ - Манастир Хиландар, 2019), 54.

<sup>122</sup> Петковић, „Свети Сава у старој српској уметности,“ 72.

<sup>123</sup> Георгије Митрофановић је радио фрескописе и иконе и у манастирима: Пећкој Патријаршији, манастиру Свете Троице код Пљевља и манастиру Завали. Детаљније о његовој уметничкој делатности у овим манастирима, погледати: А. Сковран, „Фреске XVII века у цркви Светог Димитрија у Пећи и портрет Патријарха Јована,“ *Старине Косова и Метохије*, 4-5 (1971): 331-347; Здравко Кајмаковић, „Ново дело Георгија Митрофановића,“ *ЗЛУ*, 4 (1968): 265-271; I. Zdravković, A. Skorvan, „Manastir Zavala,“ *Naše starine*, 6 (1959): 37-61.

<sup>124</sup> *Натписи манастира Хиландара*, 54-55.

<sup>125</sup> Кашанин, „Свети Сава у сликарству,“ 48.

<sup>126</sup> Петковић, „Свети Сава у старој српској уметности,“ 72.

<sup>127</sup> *Натписи манастира Хиландара*, 58.

моштију у Милешеву. Оно што даје на значају овим сценама је да су оне приказане живо и драматично и са великим смислом за колорит и покрет.<sup>128</sup>

Рецепција минијатура из Теодосијевог Житија налази се и на једној икони у манастиру Морачи, која је израђена 1645. године, а чији је аутор кир Козма, ученик и сарадник Георгија Митрофановића приликом израде фрескописа хиландарске трпезарије.<sup>129</sup> Икона у Морачи, на којој су у централном делу ликови Светог Саве и Светог Симеона<sup>130</sup>, садржи око њих у виду оквира четири траке са шеснаест минијатурних композиција са сценама из Легенде Светог Саве.<sup>131</sup> Икона је позиционирана с десне стране од улаза, изнад једне гробнице, њена величина је импозантна (2 метра и 55 центиметара x 1 метар и 53 центиметра).<sup>132</sup> Ова морачка икона на којој су приказани Свети Сава и Свети Симеон, а илустровани само догађаји из Савиног живота, показује јединство њихових двеју личности, јединство Цркве, државе и националне културе.<sup>133</sup> Колико су дословно Савини биографи успели да прикажу јединство ових целина може се детаљно анализирати, али важна је чињеница за светосавски култ да су светосавске иконографске житијске илустрације једна књига којом се спаја реч и слика.<sup>134</sup>

### 1.1.8 Најважнији црквено-историјски моменти светосавског милешевског култа до краја XV века

Од преноса моштију Светог Саве у манастир Милешеву, па кроз цео средњи век, Савине мошти, као и манастир Милешева, били су центар светитељског култа и центар целокупне светосавске духовности која је извирала и сабирала све у Милешеву око Савиних моштију. Манастир Милешева се у многим историјским изворима помиње као „гробница Светог Саве“<sup>135</sup>, а од XV века назива се и „манастиром Светог Саве“.<sup>136</sup> Тако да светитељски Савин култ, у првим вековима након његовог упокојења и полагања моштију у Милешеву, може се назвати „светосавско-милешевски култ“. Ако се размотри однос Савиних

<sup>128</sup> Кашанин, „Свети Сава у сликарству,“ 48.

<sup>129</sup> Кашић, „Писане и сликане биографије Светог Саве,“ 15.

<sup>130</sup> Иако је најранији живопис манастира Мораче настао у XIII веку, чињеница је да најстарији приказ лика Светог Саве и Светог Симеона Мироточивог потиче из 1574. године и налази се на источном зиду северне певнице, између улаза у протезис и главни део олтара. Бранислав Тодић, „Српски архиепископи на фрескама XVII века у Морачи. Ко су и зашто су насликани,“ У *Манастир Морача*, ур. Б. Тодић и Д. Поповић (Београд: САНУ, 2006): 94.

<sup>131</sup> Петковић, „Свети Сава у старој српској уметности,“ 75.

<sup>132</sup> Кашанин, „Свети Сава у сликарству,“ 48.

<sup>133</sup> Кашић, „Писане и сликане биографије Светог Саве,“ 15-16.

<sup>134</sup> О утицају Житија на светосавски фрескопис (конкретно милешевску фреску Светог Саве) писао је Светозар Радојчић („Лик Светог Саве у Доментијановом Животу и подвизима архиепископа све српске и поморске земље преподобног оца и богоносног наставника Саве“, стр. 215). Он је позивајући се на Станоја Станојевића, истицао јединство књижевног и сликарског портрета, односно дошао је до закључка да је књижевност читана као историјски извор. Па ипак, не може се прихватити оваква мисао када се говори о светосавској милешевској фресци. На ово указује хронологија њеног настанка, јер уметник је „гледао“ лик Светог Саве, и није морао да чека Житије да би на основу њега насликао Светог Саву. Та подударност књижевног и сликарског само може одвести до закључка да је уметник верно представио Светог Саву.

<sup>135</sup> Радојчић, *Милешева*, 40.

<sup>136</sup> Оливера Кандић, „Изглед Милешева у време спаљивања моштију Светог Саве,“ У *Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ћирковић (Београд: САНУ: 1998): 267; Василије Марковић, *Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији* (Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1920), 80.

наследника и потомака династије Немањића, види се јасна свест о алфи и омеги наше црквено-народне историје.

Већ ће Предислав, Савин синовац, у монаштву постати Сава и наследник Арсенија Сремца 1263. године.<sup>137</sup> Само узимање монашког имена Сава, сведочи дубоку личну свест о значају Светог Саве, док додаток II (Сава II) представља народну свест о значају и потреби континуитета са Савом I. О полазној тачки и темељу на коме се гради духовност, идентитет народа и Цркве, као и о потреби нераскидивог континуитета свестан је и краљ Милутин, који 1316. године, даривајући Јеванђеље Карејској испосници оставља запис да га дарује цркви коју је основао „родитељ краљевства ми и учитељ отачаства нашег Свети Сава, први Архиепископ српски“, док три године касније Архиепископ Никодим у једном запису бележи да је Свети Сава „небопарни орао обновио не само себе него и сву српску земљу Духом Светим...“.<sup>138</sup> Обнова Духом Светим је сегмент духовности који прожима све чега се дотакне, преображава га и дарује му другачији начин постојања. Тог другачијег начина постојања свесни су и Стефан Дечански и његов син, цар Душан. Стефан Дечански приписује Светом Сави избор Дечана за место где ће подигнути храм. У оснивачкој повељи пише да се од свих својих претходника нарочито угледао на Светог Саву кога је сам Христос, и на земљи и на небу, прославио неизрецивом славом. Цар Душан је у једној својој ранијој повељи истакао да је освојио одређене градове од Грка захваљујући Христу и Богородици, а молитвама прародитеља Симеона и Светог Саве. У повељи из 1348. године, којом потврђује повластице Хиландара<sup>139</sup>, за Светог Саву каже да је „светитељ наш и првоначалник отачаства нашег, први архијереј“.<sup>140</sup>

Период друге половине XIV века је период светосавског милешевског култа којим се он од немањићких владара и Савиних наследника на архиепископском трону полако интезивира у једну ширу универзалност. Поделом земаља Николе Алтомановића<sup>141</sup>, бану Твртку I је припала област са манастиром Милешевом и Пријеполем и део Дабра са манастиром Светог Николе у Бањи.<sup>142</sup> Милешева улази у састав средњовековне босанске државе, дошавши под власт бана Твртка I, и готово непуно столеће остаје под влашћу средњовековне босанске државе (1373-1465).<sup>143</sup> Континуитет светосавског наслеђа представља крунисање Твртка I 1377. године<sup>144</sup>, у Милешеву<sup>145</sup> на гробу Светог Саве, за

<sup>137</sup> Живорад Јанковић, „Архиепископ Сава Други“, *Православље*, 973 (2006): 38-39.

<sup>138</sup> Ђоровић, „Култ Светог Саве“, 115.

<sup>139</sup> Значајна међуратна студије која се детаљно бави односом Немањића према манастиру Хиландару, као и самим значајем манастира Хиландара за ову светородну лозу: Тома Ј. Бурковић, *Хиландар у доба Немањића* (Београд: Издање писца, 1925).

<sup>140</sup> Ђоровић, „Култ Светог Саве“, 116.

<sup>141</sup> Никола Алтомановић, наследних хумског кнеза Војислава Војиновића, управљао је великом облашћу (горњи слив Дрине, приморским жупама: Драчевицом, Конавлом и Требињем, као и деловима хумске земље). Будући да је имао велике освајачке претензије, против њега су се удружили кнез Лазар, бан Твртко I и Мађари. Поразивши га поделили су област којом је владао са Вуком Бранковићем и Балшићима (иако они нису били у сукобу са Николом Алтомановићем). Раде Михаљчић, *Крај српског царства* (Београд: Српска књижевна задруга, 1975), 190-194.

<sup>142</sup> Сима Ђирковић, *Историја средњовековне босанске државе* (Београд: Српска књижевна задруга, 1964), 135.

<sup>143</sup> Сима Ђирковић, „Милешева и Босна“, *У Милешева у историји српског народа*, ур. В. Ђурић (Београд: САНУ, 1987): 137.

<sup>144</sup> Никола Радојчић, у својој студији *Обред крунисања босанског краља Твртка I*, анализира најзначајније моменте везане за саму верску припадност краља Твртка I, као и за сам обред крунисања. Никола Радојчић, *Обред крунисања босанског краља Твртка I* (Београд: САНУ, 1948).

краља Срба и Босне.<sup>146</sup> Значајно сведочанство о овом догађају оставио је сам краљ Твртко у својој повељи Дубровчанима из 1378. године. У њој каже да се венчао „сугубим венцем“, да влада двома државама, те да је поред Босне наследио престо својих прародитеља, господе српске, те да је сад „Стефан краљ Срба, Босне, поморја и западних страна“.<sup>147</sup> Специфичност Твртковог крунисања је у томе што оно обједињују световно и духовно, јер он узима име „Стефан“ које носе Немањићи владари, али у своју владарску титулу интегрише и титулу коју је носио Свети Сава као Архиепископ, чиме директно жели да укаже да је он немањићи наследник, али да своју снагу црпе из светитељског етоса Светог Саве.

У време док су се хумска област и манастир Милешева налазила под влашћу Сандаља Хранића, деспот Стефан Лазаревић је даровао манастиру Милешеви земљопоседе. У нашој црквено-историјској науци није забележено да један обласни господар дарује земљопоседе манастиру који се налази на територији другог обласног господара.<sup>148</sup> Милешевска повеља којом се регулише ово даривање највероватније потиче након 1411. године, када се Сандаљ Хранић измирио са деспотом Стефаном Лазаревићем и постао његов зет, оженивши се Јелом Балшић, удовом Ђурђа II Балшића.<sup>149</sup> Желећи да се истакне легитимним наследником Немањића, Деспот Стефан Лазаревић је још 1406. године издао повељу Хиландару, којом се обавезао да манастиру дарује 100 литара сребра новобрдске царине. У повељи истиче да се он молитвама „отаца и прадедова-ктитора Симеона и Саве“ сматра јединим легитимним наследником свих ктитора српског светогорског манастира.<sup>150</sup>

И у Милешевској повељи деспот Стефан Светог Симеона и Светог Саву назива „господарима и ктиторима српским“, а знамо да је у својој титули себе називао „господаром српским“ што указује, ако узмемо у разматрање и Хиландарску и Милешевску повељу, да се он сматрао легитимним немањићким наследником у владарским и ктиторским правима.<sup>151</sup> Благодат немањићког наслеђа он види у владарским и ктиторским границама, а вероватно са намером да обједини све српске земље, што није успео. Светитељски Савин култ за њега је више у ктиторским границама, зато и настоји да даровима заузме најзначајније место међу

---

<sup>145</sup> Мавро Орбин, у свом *Краљевству Словена*, наводи манастир Милешеву као место где је крунисан краљ Твртко, али наводи и податак који се не налази у другим изворима и који је историјски тешко тачан да је крунисање извршено од стране милешевског Митрополита. Црквено-историјски разматрано крунисање је могао извршити највероватније дабарски Митрополит. Да је краљевско крунисање извршено у Милешеви сведочи још један извор из XVI века, а то је писмо папи од стране двојице Милешеваца, Дамјана и Павла, у коме стоји да се краљ може крунисати на три места: у Петровој цркви, Жичи и Милешеви. Мавро Орбин, *Краљевство Словена* (Београд: Српска књижевна задруга, 1968), 151; Марија Јанковић, „Милешевска митрополија“, *У Милешева у историји српског народа*, ур. В. Ђурић (Београд: САНУ, 1987):147; Ћирковић, „Милешева и Босна“, 139.

<sup>146</sup> Ћирковић, *Историја средњовековне босанске државе*, 135-136; Сима Ћирковић, „Сугуби венац (Прилог историји Краљевства у Босни)“, *Зборник Филозофског факултета* 8, 1 (1964): 343-346; М. Динић, „О крунисању Твртка I за краља“, *Глас СКА*, 147 (1932): 136-138; Радојчић, *Обред крунисања босанског краља Твртка I*, 81-82.

<sup>147</sup> Љубомир Стојановић, *Старе српске повеље и писма I* (Београд - Сремски Карловци: Српска краљевска академија, 1929), 75-76.

<sup>148</sup> Милош Благојевић, „Деспот Стефан Лазаревић и Милешева“, *У Милешева у историји српског народа*, ур. В. Ђурић (Београд: САНУ, 1987):168.

<sup>149</sup> Исто, 171

<sup>150</sup> Мирјана Живојиновић, „Подаци повеља деспота Стефана Лазаревића о Светој Гори - пример Хиландара“, *У Зборник радова у част Академику Десанки Ковачевић Којић*, ур. Р. Кузмановић (Бања Лука: Академија наука и умјетности Републике Српке, 2015): 100.

<sup>151</sup> Благојевић, „Деспот Стефан Лазаревић и Милешева“, 172.

српским владарима, док благодат Савиног светитељства на неки начин остаје иманентна владарско-киторској делатности.

Да светитељски култ, поред своје духовне заштите, има и државотворни значај свестан је био и хумски војвода Стјепан Вукчић Косача који се 1448. титулисао „херцегом од Светог Саве“.<sup>152</sup> Иако код биографа Савиних нема тачно сведочанство да је Растко Немањић управљао Хумом, у науци је преовладало то мишљење, јер у повељи Стефана Немање Сплићанима из 1190. године се дозвољава да они долазе у „земљу ми сина Растка у Хумску земљу“.<sup>153</sup> Стјепан Вукчић Косача је управљао хумском облашћу као и Растко Немањић, с тим што треба узети у обзир да је Хумска област за време Расткове владавине обухватала много мању област. „Светосавским титулисањем“ Стјепан Вукчић Косача је имао вероватно тенденцију да се у односу према другим обласним господарима истакне благослов Светог Саве над њим, а треба узети и у обзир да је херцегшка титула у Европи била одмах после краљевске.<sup>154</sup> Међутим, иако се на његовој територији налазе манастир Милешева и Савин гроб, што додатно утврђује његову титулу, до краја није разјашњена његова верска припадност.<sup>155</sup> Свакако да је био свестан значаја управљања облашћу којом је управљао некада Свети Сава и да се Милешева са Савиним гробом<sup>156</sup>, као центар тадашње духовности, налази на његовој територији, али не сме се искључити ни чињеница да се он титулисањем „херцег од Светог Саве“ бранио и од оптужби да је припадао богумилској јереси, иако је неоспорно имао контакте са истом.<sup>157</sup> Међутим, неоспорна је и чињеница да је светосавски милешевски култ имао огроман утицај на храмове које је подизала фамилија Косача.<sup>158</sup>

Када се говори о светосавском култу друге половине XIII, XIV и XV века приметна је тенденција немањићких владара и обласних господара да своју духовну заштиту и државотворни значај црпу из своје повезаности са светосавским милешевским култом. Свесни овога, они су се чврсто везивали за Светог Саву: повељама, даровима, титулама, али пре свега једном духовном нити која је имала значај у духовном и државотворном континуитету са Светим Савом. Тај континуитет је био темељ утврђивања светосавског

---

<sup>152</sup> Сима Ћирковић, *Херцег Стефан Вукчић-Косача и његово доба* (Београд: Научно дело, 1964), 106-108.

<sup>153</sup> Ћирковић, „Милешева и Босна“, 141-142.

<sup>154</sup> Ћирковић, *Херцег Стефан Вукчић-Косача и његово доба*, 107.

<sup>155</sup> Стефан Вукчић Косача је био неодређен у својим верским схватањима, јер је поред милешевског Митрополита Давида уз себе држао познатог патарена Радина Госта као и католике. Сима Ћирковић сведочи да је Митрополит милешевски Давид био 1466. године код Херцега Стефана у Новом, где му је херцег издиктирао тестамент и одредио за једног од извршитеља тестамена. Све у свему не може се донети коначан суд о верском убеђењу Стефана Вукчића Косаче, али да је био свестан светосавског значаја како дијахроног тако и синхроног показао је чином 1448. године. Јанковић, „Милешевска митрополија“, 151; Ћирковић, *Херцег Стефан Вукчић-Косача и његово доба*, 267.

<sup>156</sup> У прилог поштовању култа Светог Саве од стране Стјепана Вукчића Косаче говори нам и повеља из 1444. године којом се потврђују његови поседи од стране напуљско-арагонског краља Алфонса V, где се за Милешеву каже да је тамо један светитељ који чини велика чуда. Ћирковић, *Херцег Стефан Вукчић-Косача и његово доба*, 108.

<sup>157</sup> Ћирковић, *Историја средњовековне Босне*, 290.

<sup>158</sup> Црква Косача на Шћепан пољу посвећена је Светом Стефану, који је био заштитник династије Немањића. Црква у Подима посвећена је Светим Срђу и Вакху, чије су се мошти налазиле у Милешеву још пре преноса Савиних моштију, па потом су у XVI веку пренесене у Венецију. Храм у Савини код Новог посвећен је Светом Сави. Борис Нилевић, „Улога и значај манастира Милеше у историји српског народа у Босни и Херцеговини до обнове Пећке Патријаршије 1557.“ *У Милешева у историји српског народа*, ур. В. Ђурић (Београд: САНУ, 1987): 179.

милешевског култа, јер се он од Милешеве током та два и по века утврђивао, ширио и нудио нове духовне видике и нове дарове светитељског светосавског наслеђа.

### 1.1.9 Врхунац светосавског милешевског култа у XVI веку

Пишући студију која се бави покушајем реконструкције ризнице манастира Милешеве, Дејан Медаковић констатује да се кроз богату манастирску ризницу најбоље огледа какав је био Савин светитељски култ.<sup>159</sup> Међутим, чињеница је да је Милешава кроз своју историју претрпела бројна разарања и пљачке<sup>160</sup>, тако да та потпуна реконструкција манастирске ризнице и даривања кивота Светог Саве се може само фрагментално реконструисати. Приходе Милешеве су увећавали поклони приложника, добротвора и владара. У другој половини XVI века Милешева је имала и огромну економску моћ. Манастирска економска моћ била је нераскидиво повезана са светосавским култом, а велики углед Милешеве је добила када је обновљена Пећка патријаршија 1557. године, захваљујући угледним Соколовићима, Мехмед Паши и Макарију, који су били из околине Милешеве и за које су „Савин гроб“ и Милешева имали велики значај.<sup>161</sup> Скупоцену плаштаницу за Савин кивот даривао је 1558. године руски цар Иван Грозни<sup>162</sup>, а као његов посебан дар истиче се и једна сребрна чаша специјално израђена за манастир Милешеву.<sup>163</sup> Скупоцену плаштаницу 1557. године даровао је и молдавски војвода Јован Александар Лапушнеану<sup>164</sup>, а влашки војвода Неагоја Бесараба V (1512-1521), ожењен кнегињом Милицом-Деспином, ћерком деспота Јована Бранковића, икону Светог Саве је држао као породичну икону.<sup>165</sup> То поштовање Савиног култа од тада значајних владаских фигура, нарочито од руског цара, сведочи општеприхваћеност култа Светог Саве у XVI веку. На основу турских извора из XV и XVI века, чија је тачност неупитна, Милешева је поседовала огромне поседе њива, села, винограде и вртове.<sup>166</sup> Милешева је имала и до 200 калуђера и манастирске чељади, а трговина је била развијена са Дубровником, коме су Милешевци догонили стотине грла стоке, а од њих куповали текстил, књиге и свете сасуде.<sup>167</sup> У Милешевцима је у периоду 1544-1557. године радила штампарија, а 1544. године и 1557. године је штампан Милешевски псалтир.<sup>168</sup>

<sup>159</sup> Дејан Медаковић, „Ризница манастира Милешеве,“ У *Милешева у историји српског народа*, ур. В. Ђурић (Београд: САНУ, 1987): 221.

<sup>160</sup> Прва велика пљачка манастира Милешеве била је 1549. године. Поповић, „Мошти Светог Саве,“ 262.

<sup>161</sup> О значају Милешеве у обнови Пећке Патријаршије 1557. године: Радован Самарцић, „Милешева и обнова Српске Цркве (1557),“ У *Милешева у историји српског народа*, ур. В. Ђурић (Београд: САНУ, 1987): 187-194.

<sup>162</sup> Стеван Димитријевић, *Грађа за српску историју из руских архива и библиотека, Споменик СКА LIII* (1922), 159-160.

<sup>163</sup> Пузовић, „Историјски значај манастира Милешеве,“ 106.

<sup>164</sup> Лазар Мирковић, „Милешевска плаштаница молдавског војводе Александра и жене му Руксанде у манастиру Пакри,“ *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор VII* (1927): 130-137; Титов, „Свети Сава као свеpravославни учитељ и светитељ,“ 259.

<sup>165</sup> Љубомир Котарчић, „Две повеље влашких владара манастиру Милешевцима из XVII века,“ У *Милешева у историји српског народа*, ур. В. Ђурић (Београд: САНУ, 1987): 269.

<sup>166</sup> Олга Зиројевић, „Турски извори XV и XVI века о поседима манастира Милешеве,“ *Зограф XVIII* (1987): 75-78.

<sup>167</sup> Радослав Грујић, „Манастир Милешева и Дубровник крајем XVI века,“ *Гласник скопског научног друштва XV-XVI* (1936): 358-360; Самарцић, „Милешева и обнова Српске Цркве (1557),“ 188.

<sup>168</sup> Атанасије Јевтић, „Милешевски штампани псалтир и значај псалтира у животу српског народа,“ У *Милешева у историји српског народа*, ур. В. Ђурић (Београд: САНУ, 1987): 207.

Будући да је Милешева имала огроман значај који се утемељио на светосавском милешевском култу, многи путописци (Немци, Французи, Млечани) приликом својих путовања на Исток свраћали су у Милешеву<sup>169</sup>. Међу њима најпознатији су били аустријски дипломата Корнелиј Шепер, млетачки амбасадор Катарино Зено, француски путописац Филип Дифрен-Кане и његов сународник Лефевр.<sup>170</sup> Значајни помена су Волфганг Минцер из Бамберга<sup>171</sup> и Паоло Контарини који је посетио Милешеву 1580. године.<sup>172</sup> Светозар Радојчић је добро приметио да су се овим западним путницима милешевски монаси учинили скромним и необразованим, а у својим путописима, вероватно не познајући добро унутрашњи живот милешевског братства, не налазимо податке да су се у Милешеви налазили штампари, књиговесци, преписивачи, монаси трговци и дипломате.<sup>173</sup> Управо све ово прећутано, чинило је Милешеву центром светосавско-милешевског култа и сведоком многих догађаја.

Светосавско-милешевски култ поред црквено-државничких и народних оквира нашег и осталих православних народа је имао поштовање и римокатолика. Два милешевска калуђера, који су били код папе, непосредно након обнове Пећке патријаршије 1557. године, од њега су добили свете сасуде за Милешеву. Монаси су показивали ове сасуде римокатолицима који су касније походили Милешеву.<sup>174</sup> Међутим, нису само обични верници-католици походили Савин гроб. Постоји сведочанство да се 1580. године нински бискуп Петар Чедолини покљонио над кивотом Светог Саве, сам сведочећи да је чуо да се дешавају многа исцелитељска чуда. Друго сведочанство поштовања светосавског милешевског култа је чињеница да је лично папа Климент VIII био упознат са догађајем када је Савино нетљено тело спаљено на Врачару 1594. године.<sup>175</sup> За XVI век и светосавски култ значајан је песник Антун Сасин, док ће сведочанство о „католичком светосавском култу“ у XVII веку оставити Иван Томко Мрнавић, аутор Савине писане биографије на латинском језику 1631. године, као и Андрија Змајевић, католички бискуп, песник и историчар.<sup>176</sup> О њима ће више бити речи у једном од наредних поглавља рада.

Светосавско, општехришћанско поштовање прелази и на припаднике исламске вероисповести. Значајно сведочанство су оставили многи страни путописци који су током XVI века походили Милешеву (млечани Рамберти и Зен, французи Шенсо и Гасо). Они су једногласни у свом сведочанству да муслимански живаљ изузетно поштује Светог Саву и његов гроб, те да чине милостињу манастиру већу него хришћани.<sup>177</sup> То муслиманско народно поштовање Светог Саве огледа се у томе да су на извор из стене - Савину Воду -

---

<sup>169</sup> Велимир Исаковић, „Шта су странци, који су путовали кроз нашу земљу забележили о Св. Сави и манастиру Милешеву,“ *Православље*, 4-5 (1935): 150-154.

<sup>170</sup> Значајна студија на ову тему: Радован Самарцић, *Београд и Србија у списима француских савременика XVI-XVII века* (Београд: Историјски архив Београда, 1961).

<sup>171</sup> Поповић, „Мошти Светог Саве,“ 259.

<sup>172</sup> Paolo Contarini, *Diario di un viaggio da Venezia a Costantinopoli di M. Paolo Contarini che andava bailo per la repubblica veneta alla porta ottomana nel 1580* (Venezia: coi tipi di Teresa Gattei, 1856).

<sup>173</sup> Радојчић, *Милешева*, 47.

<sup>174</sup> Марко Јачов, „Милешева и римска курија од обнове Пећке Патријаршије до Велике сеобе,“ *У Милешева у историји српског народа*, ур. В. Ђурић (Београд: САНУ, 1987): 254.

<sup>175</sup> Јачов, „Милешева и римска курија од обнове Пећке Патријаршије до Велике сеобе,“ 254-255.

<sup>176</sup> Мирослав Пантић, „Андрија Змајевић о Светом Сави,“ *У Сава Немањић - Свети Сава. Историја и предање*, ур. В. Ђурић (Београд: САНУ, 1979): 409-411.

<sup>177</sup> Нилевић, „Улога Милешеве у историји српског народа у Босни и Херцеговини,“ 184-185.

недалеко од Милешеве, муслимани доводили болеснике да се исцељују, а водицу носили кућама да се њом умивају и купају. Мештани Хисарцика, муслиманског села изнад Милешеве, били су познати по томе што су поред манастира силазили са коња у знак поштовања и пролазили пешке, па тек када би прошли манастир поново би узjahали коња. Такође, становници овог села су били и редовни учесници манастирских моба.<sup>178</sup> Муслиманско поштовање светосавског култа није само предањско, него га има и у писаној речи. Тако у песми *Позив на вјеру* Мухамеда Хеваије Усхуфије, муслиманског песника из XVII века, присутан је позив на суживот православаца и муслимана. То позивање на суживот је утемељено личношћу Светог Саве, који је био неоспорни ауторитет за обе религије, јер је био учитељ и чудотворац, односно као некадашњи херој цивилизатор.<sup>179</sup> XVI век доноси врхунац милешевског светосавског култа, што се огледа у ширењу његове универзалности, међутим крај XVI века обележиће један од преломних догађаја светосавско-милешевског култа: спаљивање моштију Светог Саве.

### 1.1.10 Спаљивање моштију Светог Саве

Најдраматичнији тренутак светосавског милешевског култа се догодио управо у XVI веку када је милешевски светосавски култ доживео својеврсни врхунац, како у српском народу, тако и ван државних и религијских оквира. По наредби Синан-паше, припадника радикалне арбанашке фракције која је остварила превласт на Порти, мошти Светог Саве су спаљене на Врачару 1594. године.<sup>180</sup> Иако је било размимоилажења и расправа у историјској науци, нарочито поводом тристагодишњице спаљивања, да ли је то 1594. или 1595. година<sup>181</sup> - чији је актер био и чувени припадник критичке школе српске историографије Иларион Руварац<sup>182</sup> - на основу проучавања турских извора дошло до се непобитних чињеница да је то била 1594. година.<sup>183</sup>

Прота Стеван Димитријевић је, три и по века после овог догађаја, бавећи се неистраженом грађом из руских архива<sup>184</sup>, проблематизовао сам чин спаљивања моштију Светог Саве. Прота Стеван Димитријевић је, на основу руских извора, установио да се Савине мошти поштују и након 1594. године, па је он сведочанства о спаљивању моштију поделио на два дела: једна се односе на крај XVI века, а друга на крај XVII века.<sup>185</sup> Из тих

<sup>178</sup> Димитријевић, *Свети Сава у народном веровању и предању: једна од лако остваривих наших дужности према просветитељу нашем*, 68; Стеван Димитријевић, „Спаљивање моштију Светог Саве,“ *Братство XXVIII* (1934): 150.

<sup>179</sup> Олга Зиројевић, „Свети Сава и наши муслимани,“ У *Свети Сава у српској историји и предању*, ур. С. Ђирковић (Београд: САНУ, 1998): 437-438.

<sup>180</sup> Радован Самарцић, „Свети Сава у модерној српској историографији,“ У *Сава Немањић - Свети Сава. Историја и предање*, ур. В. Ђурић (Београд: САНУ, 1979): 458.

<sup>181</sup> Као године спаљивања моштију Светог Саве у историјским изворима и летописима помињане су следеће године: 1586, 1594, 1595, 1596, 1599, 1605, 1667, 1688, 1689, 1692 и 1697. година. Мирко Драговић, *Свети Сава није спаљен* (Пожаревац: Јадран, 1930), 8; Лис-Вјеглош, „Још једном о моштима Светог Саве - према познијим средњовековним изворима,“ 275.

<sup>182</sup> Иларион Руварац, *О пећким патријарсима од Макарија до Арсенија III (1557-1690)* (Задар: Штампарија И. Водицке, 1888), 47.

<sup>183</sup> Поповић, „Мошти Светог Саве,“ 262-263.

<sup>184</sup> О самом приступу и хронологији истраживања проте Стевана Димитријевића значајна нам је студија професора Владислава Пузовића: Владислав Пузовић, „Српско-руски црквени односи у радовима протојереја-ставрофора Стевана М. Димитријевића,“ *Богословље*, 2 (2020): 5-18.

<sup>185</sup> Димитријевић, „Спаљивање моштију Светог Саве,“ 140.



сведочанстава, прота Стеван је извукао закључак, да приликом спаљивања моштију 1594. године један део моштију је сачуван, али је он пострадао приликом похаре манастира Милешеве 1688. године.<sup>186</sup> Међутим, поставља се питање да ли су и тада потпуно уништене мошти Светог Саве, јер имамо предање и сведочења о сачуваној руци Светог Саве.<sup>187</sup> Прота Стеван Димитријевић оставља значајно сведочанство да у периоду од 1627-1688. године милешевски калуђери одлазе у Русију да прикупљају помоћ за манастир Милешеву. Они истичу да се тамо налазе мошти Светог Саве и нигде не спомињу њихово спаљивање на Врачару.<sup>188</sup>

Мирко Драговић, у својој краткој студији *Свети Сава није спаљен*, ће отићи корак даље и тврдити да спаљивања моштију Светог Саве није ни било, него да се оне целе чувају у манастиру Ждребаонику под псеудонимом моштију Светог Арсенија Сремца.<sup>189</sup> Ову кратку студију ће у *Времену* исте године афирмисати Д. Костић, али више указујући потребу да се овај проблем подробије испита.<sup>190</sup> Међутим, чињеница је да је Драговићева студија прилично произвољна и заснована више на предањским основама него на историјским чињеницама.

Што се тиче разматрања проте Стевана Димитријевића, она своју рецепцију добијају шездесетак година касније од стране Данице Поповић, у њеној студији посвећеној моштима Светог Саве. Констатујући да су протина запажања разложна, она наводи путописне трагове из XVI века, тачније из 1574. године, двадесет година пре спаљивања моштију, у којима је сведочанство Пјера Лескалопјеа. Он тврди да су га у Милешеву привели да целива „једну велику кост руке Светог Саве“, као и да су монаси тврдили да имају и цело тело. У свом сведочанству Лескалопје напомиње да су и Јевреји и Турци целивали „ову кост“ са великим поштовањем.<sup>191</sup> У XVII веку више влашких војвода је даривало Милешеву уз сведочанство да се тамо налазе мошти Светог Саве.<sup>192</sup>

У прилог сведочанству Лескалопјеа, Даница Поповић наводи и тврдњу Дубровчанина Николе Бошковића<sup>193</sup>. Ова тврдња везана је за раздобље осамдесетих и деведесетих година XVII века. Он тврди да је у Милешеву видео кутијицу где се чува рука

---

<sup>186</sup> Димитријевић, „Спаљивање моштију Светог Саве,“ 160-161

<sup>187</sup> Исто, 163

<sup>188</sup> Димитријевић, „Спаљивање моштију Светог Саве,“ 154-155; Јован Радонић, *Римска курија у јужнословенске земље од XVI до XIX века* (Београд: САНУ, 1950), 81; Пузовић, „Историјски значај манастира Милешеве,“ 107-108.

<sup>189</sup> Драговић, *Свети Сава није спаљен*, 16.

<sup>190</sup> Д. Костић, „Свети Сава није спаљен у Београду,“ *Време*, 17. децембар (1930): 4.

<sup>191</sup> Поповић, „Мошти Светог Саве,“ 263-264.

<sup>192</sup> У питању је пет влашких владара и један молдавски: Раду VII Шербан (1604. година), Матеј Бесараб (1633. година), Раду Леон (1665. година), Горге Дука III (1675. година), Шербан Кантакузино Бесараб (1680. година) и молдавски војвода Василе Лупу (1643. година). Силвиу Ануики, „Свети Сава у повељама румунских војвода,“ *У Свети Сава. Споменница поводом осамстогодишњице рођења 1175-1975*, ур. Епископ шабачко-ваљевски Јован и остали (Београд: Свети Архиепископски Синод Српске Православне Цркве, 1977): 362; Котарчић, „Две повеље влашких владара манастиру Милешеву из XVII века,“ 268-269.

<sup>193</sup> Дубровчанин Никола Бошковић, отац чувеног математичара Руђера Бошковића и песникиње Анице Бошковић, аутор је списа *Рашке старине*, који је диктирао у перо исусовцу Филипу Ричипутију, где су забележена Бошковићева виђења рашких манастира и значајно сведочанство о пустошењима манастира од стране Турака. Пантић, „Андрија Змајевић о Светом Сави,“ 409; Ирена Арсић, „Култ Светог Саве у Дубровнику и међу Дубровчанима,“ *У Ирена Арсић, Дубровчани нацијеници: из Старог Дубровника*, ур. Б. Димитријевић (Ниш: Филозофски факултет, 2011): 166-167.

Светог Саве, да је дошао у њен посед, али да је тај реликвијар изгубио.<sup>194</sup> Бокелски историчар Трипо Смећа, који је преписивао Бошковићеве *Рашке старине*, изнео је занимљив коментар да је Никола Бошковић, због гриже савести што је изгубио руку Светог Саве, чак оспоравао светитељство Светог Саве, што је и Филип Ричипути забележио на два места.<sup>195</sup> Лескалопје и Бошковић наводе на идентичан закључак да је Савина рука била одвојена од остатка моштију. На основу ова два писана сведочанства не може се са сигурношћу прихватити ова „теза“, јер тешко да у историјским изворима нема један овако значајан податак. Опет, у обзир треба узети да нема ни историјско сведочанство где је био први Савин гроб у Милешеви, тако да треба размотрити још неке моменте везане за ову тезу.

Ако се узму у обзир мишљења теза Стевана Димитријевића и Данице Поповић, битна је чињеница да постоје временске одреднице и места, али нажалост не са апсолутном децидношћу. На основу њих се може пратити шта се дешавало са моштима. Прота Стеван даје значајан податак да су 1712. године монаси из манастира Пакре посведочили у Русији да је пре 25 година манастир Милешева спаљен и опустошен, али да је великим откупом спасена Савина десна рука.<sup>196</sup> Ако би се хронолошки анализирао овај податак, дошло би се до 1688. године, када је било то друго велико пустошење манастира Милешеве. Што се тиче XVIII века, Даница Поповић доноси два значајна хронолошка податка везана за мошти Светог Саве. Први се односи на 1739. годину када је Матија Павлович Владиславич поконио икону са ликом Светог Саве манастиру Савини са натписом „једина рука Светог Саве остала у манастиру Пећком“, а други је из 1757. године и садржи сличне податке на икони дарованој манастиру Добрићеву. У XIX веку има податак да су честице Савиних моштију уграђене 1801. године у крст који се данас чува у дечанској ризници, а такође постоји и предање да су се мошти почетком XIX века чувале у манастиру Довољи.<sup>197</sup>

Ако би наведена сведочанства била повезана са народним предањем, у коме је јако сећање на Савину чудотворну руку<sup>198</sup>, онда би народно веровање, које ни Црква не одбацује, да су мошти десне руке, које су сачуване у манастиру Свете Тројице код Плеваља, мошти десне руке Светог Саве (данас се налазе у Милешеви). Два битна момента која иду у прилог овој тврдњи се односе и на чињенице да се у манастиру Свете Тројице чува такозвани штап Светог Саве, који поуздано припада првом средњовековном слоју милешевске ризнице, и податак да руци недостаје један мали прст. Ово је битно јер постоји податак да је 1680. године милешевски монах Нектарије саковао кивот за прст Светог Саве који се дуго чувао у Пећкој патријаршији.<sup>199</sup>

Налазећи се између историје и предања, а уз констатацију да се на одређене историјске чињенице надовезују предањски momenti, може се сматрати у потпуности реалном поставком становиште да целе мошти Светог Саве нису спаљене 1594. године. Озбиљна историјска сведочанства, као и континуитет који је могуће пратити, чини реалном чињеницу да се десна рука Светог Саве налазила у манастиру Свете Тројице код Пљевља.

<sup>194</sup> Поповић, „Мошти Светог Саве“, 264.

<sup>195</sup> Пантић, „Андрија Змајевић о Светом Сави“, 410; Арсић, „Култ Светог Саве у Дубровнику и међу Дубровчанима“, 166.

<sup>196</sup> Димитријевић, „Спаљивање моштију Светог Саве“, 160-161; Димитријевић, *Грађа за српску историју из руских архива и библиотека*, 165.

<sup>197</sup> Поповић, „Мошти Светог Саве“, 264.

<sup>198</sup> Ђоровић, *Свети Сава у народном предању*, 171.

<sup>199</sup> Поповић, „Мошти Светог Саве“, 265.

Међутим, иако се ово може прихватити, а не са потпуном сигурношћу доказати, отварају се неки други моменти везани за разарање Милешеве и спаљивање моштију Светог Саве који и дају један нови полет светосавском култу. Радован Самарцић је добро приметио да разарањем и спаљивањем Милешеве и Савиних моштију од стране Агарјана, милешевски калуђери доносе у најудаљеније српске насеобине и богомоље светосавке књиге и предање и распростиру светлост светосавља.<sup>200</sup> Тако милешевски калуђери шире светосавски култ и утврђују га до Сент Андреје, манастира Пакре у Славонији, Гомионице у Босни, фрушкогорских манастира. Спаљивањем моштију Светог Саве, светосавско- милешевски култ не бива уништен, него се учвршћује и упија у себе неке друге моменте који ће га обогатити у његовом континуитету до светосавља.

## 1.2 Развој карловачког култа Светог Саве и његове просветне рефлексије

### 1.2.1 Црквено-народни значај светосавског карловачког култа

Посматрајући ширење светосавског култа, насталог и утврђеног око његових моштију у Милешеву, битно је сведочанство да су милешевски калуђери после спаљивања манастира Милешеве 1688. године пронели силу светосавског етоса до најудаљенијих места где су живели Срби. Ширење светосавског култа је везано и за миграције нашег народа из централне Србије, на подручје леве обале Саве и Дунава. Милешевско-светосавски култ из свог изворишта, манастира Милешеве, разлио се у новоосновану Карловачку митрополију, једну од најзначајних историјских црквено-народних и културних институција српског народа. Само утврђивање светосавског култа у Карловачкој митрополији врхуни пре свега у XIX веку, где се сусрећу његови капитални моменти, док је претходни XVIII век више био трагатељски замајац и период повезивања континуитета између милешевског и карловачког светосавског култа једном нераскидивом нити.

Специфичност прве половине XVIII века, што се тиче светковања Светог Саве, углавном се огледа у редовним манастирским богослужењима, док је светосавско светковање ређе било упражњавано по варошима и селима.<sup>201</sup> Велики значај имао је манастир Кувеждин, задужбина деспота Стефана Штиљановића посвећена Светом Симеону и Светом Сави, у коме је дан Савиног упокојења од калуђера и манастирских ђака поштован као својеврсни празник учености.<sup>202</sup> Ипак, може се закључити да се током XVIII века празник Светог Саве није ничим посебним одликовао од осталих светитељских празника.<sup>203</sup> Једноставно мора се имати на уму да је од почетка миграције српског становништва на простор Хабзбуршке монархије био потребан одређен временски период да се црквено-народни идентитет српског народа утемељи у једној другој држави.

Први значајан догађај којим почиње да се кристалише светосавски карловачки култ везан је за личност Арсенија IV Јовановића Шакабанде. Он је наручио бакрорез *Свети Сава са српским светитељима дома Немањића*, који је 1741. године израдио Христофор

<sup>200</sup> Самарцић, „Свети Сава у модерној српској историографији,“ 457-458.

<sup>201</sup> Радослав Грујић, „Култ Светог Саве у Карловачкој митрополији XVIII и XIX века,“ *Богословље X*, 2-3 (1935): 133.

<sup>202</sup> Небојша Петровић, „Историја светосавских прослава у српским школама на простору Војводине,“ *Култура полиса XVI* (2019): 166-167.

<sup>203</sup> Грујић, „Култ Светог Саве у Карловачкој митрополији XVIII и XIX века,“ 134.

Жефаровић као дар и честитку Марији Терезији поводом њеног ступања на престо.<sup>204</sup> Овај догађај је претходио признању Арсенија IV Јовановића Шакебенде од стране Марије Терезије, исте године, за карловачког Митрополита, као и потврда 1743. године ранијих привилегија Срба. Са доласком Арсенијем IV се догодио и један нов монашки полет, јер су из многих манастира из Србије дошли калуђери који су се населили у фрушкогорске манастире (Гргетек, Врдник, Крушедол) и са собом донели драгоцености својих манастира.<sup>205</sup> Свакако да у својој монашкој традицији доносе и поштовање светосавског култа. Међутим, сама израда бакрореза *Свети Сава са српским светитељима дома Немањића* није само пуко уметничко дело, већ својеврсни политички меморандум који означава глорификацију српске прошлости и обнавља култ светородне лозе Немањића, и наравно Светог Саве.<sup>206</sup> Тако Арсеније IV Јовановић Шакабенда, као центар окупљања Срба у Хабзбуршкој монархији, одређује најзначајнију личност наше прошлости.

Ова Шакабендина тенденција озваничава се тридесетак година касније, када је донета одлука Архијерејског Синода у Карловцима 1774. године да се празник Светог Саве успостави као национални празник Срба, као што је за остала два православна народа у Хабзбуршкој монархији прихваћено (за Грке да буде Свети Константин и Јелена, а за Влахе Света Петка).<sup>207</sup> Овој одлуци из 1774. године претходиле су две реформске фазе којима су укидани православни заповедни празници у Карловачкој митрополији (1769. и 1774. године), а потом је уследила трећа фаза 1786. године.<sup>208</sup> Кроз реформско укидање празника од 121 покретног и непокретног празника православнима је остао 31 празник (28 заједничких и по један национални). Избор националног празника за православне народе био је *modus* раније уведених римокатоличких празника посвећених светитељима-заштитницима и патронима хабзбуршких покрајина и држава.<sup>209</sup> Свети Сава постаје заступник српског рода и званично и институционално признат од стране аустријско-царског двора у Бечу. Ово признавање националног заступништва Светог Саве у Карловачкој митрополији ће почети да врхуни првих година XIX века, када ће почети и тешка борба за ослобођење Срба од турског јарма.<sup>210</sup> Након овог догађаја у Карловачкој митрополији дефинитивно долази до симбиозе верског и световног карактера личности Светог Саве. Та симбиоза се исказује у његовом просветитељству, али просветитељству у контексту светитељства, а не у контексту француског просветитељства које је у том времену било доминантно.<sup>211</sup> Тако се постављају основе којим се светосавско просветитељство не посматра више само у контексту „поучавања“ народа од стране Светог Саве. У први план се истиче епистемолошко-духовна црта у конкретном времену, која је везана за светитељство и патронат Светог Саве.

<sup>204</sup> Самарцић, „Свети Сава у модерној српској историографији,“ 462.

<sup>205</sup> Душан Кашић, „Стање у Пећкој Патријаршији после емиграције Патријарха Арсенија IV,“ *Богословље*, 1-2 (1960): 23-24.

<sup>206</sup> Самарцић, „Свети Сава у модерној српској историографији,“ 462.

<sup>207</sup> Исидора Точанац Радовић, „Архијерејски синод из 1774. године о разрешењу заповедних празника,“ *Мешовита грађа-Miscellanea XXXVIII* (2017): 58.

<sup>208</sup> Детаљније на тему укидања заповедних празника у Карловачкој митрополији: Исидора Точанац Радовић, „Српски календар верских празника и терезијанска реформа,“ *Зборник Матице српске за историју*, 91 (2015): 7-38.

<sup>209</sup> Точанац Радовић, „Архијерејски синод из 1774. године о разрешењу заповедних празника,“ 58-59.

<sup>210</sup> Грујић, „Култ Светог Саве у Карловачкој митрополији XVIII и XIX века,“ 134.

<sup>211</sup> Иван Коларић, *Свети Сава Српски - харизма и мит* (Ниш: Просвета, 1998), 110.

Посматрајући XVIII век већ се уочавају обриси тог светосавског просвећења и прослављања у кругу карловачке српско-латинске школе руског учитеља Емануила Козачинског. Године 1735. у српско-латинској школи поводом Савиндана није било наставе, већ су ученици позивани да се моле светитељу Сави. Такође, двадесетак година касније има сведочанство да су ученици писали на дан Светог Саве радове посвећене Светом Сави, као што су радили и на неке друге празнике.<sup>212</sup> Та светосавска просвета и просвећеност као спецификум светосавског карловачког култа добија своју пуноћу у XIX веку, док светосавски култ у Карловачкој митрополији у XVIII веку, а и периоду раније, се одликује у поштовању Светог Саве као црквеног празника, у уметничким и занатским продуктима (дрворезима, бакрорезима, анагијарима, триптисима, панагијарима са светосавским ликом), фреско-сликарству, предањским светосавским реликвијама и наравно у молитвеном сећању и поштовању народном.<sup>213</sup>

### 1.2.2 Просветни аспекти светосавског карловачког култа

У црквено-народном значају Светог Саве за Србе у Хабзбуршкој монархији 1774. година представља велики догађај због проглашења Светог Саве националним празником Срба у Хабзбуршкој монархији. Прво свечано црквено-народно светковање Светог Саве одржано је у Араду 1806. године захваљујући великом народном добротвору Сави Текелији. Текелија је у својој породичној задужбини, цркви Светих апостола Петра и Павла, уз подршку пароха Георгија Алексића, који је тај дан одржао родољубиву светосавску беседу, кренуо у обнову и утврђивање светосавског култа.<sup>214</sup> Срби су позвани да прослављају Светог Саву не само као светитеља, него и историјску личност, као што то раде остали народи у Хабзбуршкој монархији и Руси са Александром Невским.<sup>215</sup> Позив на прославу Светог Саве и као историјске личности имао је за циљ да истакне историјски континуитет Срба у Хабзбуршкој монархији са прошлошћу Срба од времена Светог Саве. Сама прослава у Араду је пропраћена народном радошћу и весељем. Сава Текелија је 1811. године основао и фонд из којег се плаћало 5 форинти за сваку беседу изговорену на српском у цркви у Араду. Тако да је за живота Саве Текелије, а и касније, Свети Сава светкован као народни патрон.<sup>216</sup>

Од овог црквено-народног прослављања Светог Саве, карловачки култ Светог Саве ће започети да се огледа у светосавској просвети као посебном виду светосавског карловачког култа. Први такав догађај је био 1812. година када је Свети Сава проглашен патроном школе у Земуну. Овом догађају је претходила одлука Срба из Земуна, а поводом недостатка материјалних средстава за запошљавање још једног учитеља, да по узору на грчку црквено-школску општину оснују 1. новембра црквено-школски фонд.<sup>217</sup> Осма тачка Правилника школског фонда црквено-школске општине у Земуну утврђује да ће Савиндан

---

<sup>212</sup> Грујић, „Култ Светог Саве у Карловачкој митрополији XVIII и XIX века,“ 136; Павле Јовић, „Свети Сава као покровитељ српских школа у 19. веку,“ *У Српска теологија данас*, ур. Б. Шијаковић (Београд: Институт за теолошка истраживања, 2016): 85; Љиљана Танеска, „Свети Сава у српским школама,“ *У Свети Сава у српским школама* (Београд: Педагошки музеј, 1998): 6.

<sup>213</sup> Грујић, „Култ Светог Саве у Карловачкој митрополији XVIII и XIX века,“ 165-166.

<sup>214</sup> Исто, 145.

<sup>215</sup> Младена Прелић, „Обнова светосавских прослава код Срба у Будимпешти,“ *Гласник Етнографског института САНУ XLVIII* (1998): 121.

<sup>216</sup> Грујић, „Култ Светог Саве у Карловачкој митрополији XVIII и XIX века,“ 147-148.

<sup>217</sup> Петровић, „Историја светосавских прослава у српским школама на простору Војводине,“ 167.

(14. јануар) бити „патрон школа наших“ и какво ће бити његово школско светковање.<sup>218</sup> Правилник је обновљен 1826. године када је црквено-школски фонд у Земуну већ имао буџет од 25 000 форинти. Одлучено је да се светковање Савиндана назива „школско торжество“, а 14. тачка овог Правилника потврдила је одредбе претходног Правилника из 1812. године, са напоменом да се на Светој Литургији јавно помињу живи добротвори, а не и упокојени, јер је циљ био да светосавска прослава представља радосну свечаност.<sup>219</sup> Другим Правилником је потвђена као успешном намера оснивања црквено-школског фонда и прослављања Светог Саве као школског патрона. Постигнут је био континуитет и Савиндан је поред свог литургијског прослављања утврдио и своје „школско торжество“.

Светосавски просветни карловачки култ је имао значајну потпору у манастиру Кувеждин<sup>220</sup>, где је, како је већ напоменуто, још у XVIII веку била истакнута свест о потреби светосавске учености. Управо је прота Јефтимије Ивановић који је потицао из места недалеко од Кувеждина, некадашњи манастирски ђак и ђакон, имао пресудни утицај да се Свети Сава прогласи школским патроном у Земуну.<sup>221</sup> Сведочанство о иницијаторском подухвату проте Јефтимија Ивановића у Земуну 1812. године, је оставио и немачки издавач и штампар Игњат Карло Сопран у најстаријој монографији о Земуну.<sup>222</sup> По истом формативном принципу, прота Јефтимије Ивановић је као парох у Сремској Митровици 1846. године иницирао да се и тамо оснује црквено-школски фонд чији ће патрон бити Свети Сава, а преко патрона фонда Свети Сава постаје и школски заштитник. Прота је морао и да се правда Митрополиту Јосифу Рајачићу по тужби црквених татора, јер након првог прослављања Светог Саве као народног и школског заштитника у Сремској Митровици није после завршене црквене свечаности хтео да иде литијом до школе и тамо обави водоосвећење.<sup>223</sup> Податак о притужби на проту Јефтимија Ивановића је значајан као једно

---

<sup>218</sup> „...Дан 14. јануар, тј. Просветитељ српски Свети Сава, биће патрон школа наших. Тог дана ће бити школска свечаност и сваке године чиниће се спомен свима онима који што приложише, ако су у животу за милост Божију и живот им, а ако су помрли за њихов покој. Уз то ће још један од старијих ученика говорити кратак говор у захвалу свима основатељима или о користи наука и просвете“. Радослав Грујић, *Апологија српског народа у Хрватској и Славонији и његова главна обележја* (Нови Сад: Штампарија учитељског деонич. друштва „Натошевић“, 1909), 254.

<sup>219</sup> Милојко В. Веселиновић, „Свети Сава школски патрон у Срба,“ *Братство XII-XIII* (1908): 25-26; Грујић, „Култ Светог Саве у Карловачкој митрополији XVIII и XIX века,“ 150.

<sup>220</sup> Манастир Кувеждин је након великог турског разарања у потпуности обновљен почетком XIX века захваљујући архимандриту Никанору Грујићу (1810-1887). О кувеждинском светосавском култу сведочи и песма из 1861. године *Свети Сава Немањин*, чији је аутор архимандрит Никанор Грујић. Јовић, „Свети Сава као покровитељ српских школа у 19. веку,“ 85.

<sup>221</sup> Прота Јефтимије Ивановић (1773-1849) је био је познавалац словенског, руског, немачког и латинског језика, а под насловом *Нови Плутарх*, објавио је четири књиге са биографским подацима најзначајнијих личности свих времена. Прота Јефтимије Ивановић је имао занимљив животни пут. Био је професор Карловачке гимназије и привремени парох у Карловцима, а након тога свештеник у Шиду (1811-1812), потом службује у Земуну (1812-1834) где је био и један главних заговорника изградње нове српке школе код Богородичине цркве у Земуну (1820-1824). И поред свих његових заслуга ипак је био у сукобу са имућним Земунцем Васом Васиљевићем, па је након овог сукоба напустио Земун, а своју пастирску дужност наставио је у Вуковару (1834-1839). Свој живот завршио у Сремској Митровици где је службовао последњих десет година свога живота (1839-1849). Најдетаљнију студију о овом великом просветном трудбенику оставио је прота Димитрије Руварац. Дејан Арсић, *Књижевна о Зетуни* (Београд, 2010), 12; Димитрије Руварац, „О животу и раду прота Јефтимија Ивановића (1873-1849),“ *Богословски гласник VIII* (1909): 416-436; Јовић, „Свети Сава као покровитељ српских школа у 19. веку,“ 87.

<sup>222</sup> Јовић, „Свети Сава као покровитељ српских школа у 19. веку,“ 86.

<sup>223</sup> Грујић, „Култ Светог Саве у Карловачкој митрополији XVIII и XIX века,“ 150.

сведочанство које указује на жељу и потребу за формирањем једног устаљеног вида светосавског прослављања.

На темељима и по принципу прослављања Светог Саве као школског празника у Земуну и у другим местима Карловачке митрополије почиње светосавско просветно прослављање. Године 1838. Свети Сава као школски празник светкован је у Будиму<sup>224</sup>, а већ наредне 1839. године има прво сведочанство да је у Сегедину, након црквеног богослужења, трудом пароха и катихете Павла Стаматовића, Свети Сава прослављен и у самој школској згради.<sup>225</sup> Матица српска као једна од најзначајнијих културних институција је од оснивања 1825. године увела обичај да на овај дан држи свечане састанке, а 1842. године доноси одлуку да се од наредне 1843. године Свети Сава поштује као патрон ове институције,<sup>226</sup> док је од 1839. године на Савиндан у Текелијануму одржавала своје главно годишње сабрање.<sup>227</sup> Након великог устанка 1848. године школски светосавски култ добија полет у свом ширењу. Данило Медаковић у свом *Српском Дневнику*, основаном 1852. године, који је почео да пропагира што свечаније и опширније слављење Светог Саве, доноси у извештају овог листа за 1853. годину сведочанство о почетку школског слављења Светог Саве у Белегишу и Черевиху (Срем), Сомбору и Турији (Бачка) и Темишвару и Бечеју (Банат).<sup>228</sup>

Два значајна црквено-културна средишта Срба: Нови Сад и Сремски Карловци, су доста касније почели прослављање Светог Саве као школског патрона од осталих градова. У Новом Саду је као школски патрон Свети Сава први пут прослављен 1854. године у Новосадској гимназији. Учешће у овом светковању узео је лично Епископ бачки Платон Атанацковић. Занимљиво је да је по старој традицији у основним новосадским школама задржано уместо Савиндана прослављање 9. децембра празника Свете Ане (Зачеће Богородице) по старој руској пракси да се обележава празник када је школа основана.<sup>229</sup> Слична једна пракса одлагала је прослављање Светог Саве као школског патрона у Сремским Карловцима. У Сремским Карловцима су школе скоро седам деценија прослављале архијакона Стефана, имендан Митрополита Стефана Стратимировића, оснивача Карловачке гимназије (1792), Карловачке богословије (1794) и Стефанеума (1797). Под притиском јавног мњења, јер су многа места у Карловачкој митрополији увелико славили Светог Саву као школског патрона, за време Патријарха Јосифа Рајачића, а под утицајем његовог помоћника, Епископа Никанора Грујића, 1860. први пут је у Сремским Карловцима у гимназији прослављено „светосавско торжество“.<sup>230</sup>

Говорећи о начину школског светосавског прослављања може се констатовати да је оно већ утемељено приликом првог прослављања у Земуну 1812. године (литургијско прослављање, беседа, појање песмица, молебствије, народно прослављање), а касније се то светковање још детаљније искристалисало. Када је светосавско прослављање почело да се обележава и у школским зградама, онда су свештенослужитељи по завршетку Свете Литургије у храму долазили са народом литијски у одежама у школске зграде и ту је

<sup>224</sup> Јовић, „Свети Сава као покровитељ српских школа у 19. веку“, 87.

<sup>225</sup> Грујић, „Култ Светог Саве у Карловачкој митрополији XVIII и XIX века“, 150.

<sup>226</sup> Веселиновић, „Свети Сава школски патрон у Срба“, 34.

<sup>227</sup> Прелић, „Обнова светосавских прослава код Срба у Будимпешти“, 121.

<sup>228</sup> Грујић, „Култ Светог Саве у Карловачкој митрополији XVIII и XIX века“, 154; Димитрије Руварац, „Рецимо још нешто о светосавској песми“, *Братство XVI* (1922): 223.

<sup>229</sup> Веселиновић, „Свети Сава школски патрон у Срба“, 35-38.

<sup>230</sup> Грујић, „Култ Светог Саве у Карловачкој митрополији XVIII и XIX века“, 156.

вршено освећење водице. Потом би уследио припремљен школски програм: беседа неког од професора у Савину част, помињани су оснивачи и приложници школа и певане песме Светом Сави.<sup>231</sup> Почетком 60-етих година XIX века српска омладина и текелијанумски ђаци почињу на Савиндан да држе беседе, а под утицајем вероватно Чеха почињу да на Савиндан организују и друге прославе Сави у част. Ово ће довести до тога да се светосавско светковање поред литургијског чина и школске прославе обогати и светосавским академијама и баловима.<sup>232</sup>

### 1.2.3 Светосавска химна - аутентични вид светосавског карловачког култа

Особеност светосавског просветног карловачког култа представља и настанак Светосавске химне. Она од друге половине XIX века заједно са светосавском беседом постаје неизоставан и најсвечанији моменат приликом „школског торжества“, али и целокупног светковања празника Светог Саве. Ако би се покушало одредити место настанка Светосавске химне, може се видети да се најчешће истиче да су то фрушкогорски манастири<sup>233</sup>. Међу њима најчешће се истиче манастир Кувеждин,<sup>234</sup> који је посвећен Светом Сави, и у ком је од XVI века Свети Сава прослављан као храмовни празник.

Свештеници Димитрије Руварац и Родољуб Пајић су поставили временску одредницу по којој су тврдили да до 1820. године нема никакве светосавске песме. Они тврде да се она не помиње у песмарицама, те да текст химне и на црквенословенском и на српском треба тражити после ове године.<sup>235</sup> Руварац и Пајић занемарују чињеницу да имају и друге црквено-народне песме које нису улазиле у Зборник песама (песмарице).<sup>236</sup> Највероватније да најстарији сачувани црквенословенски текст потиче из 1817. године.<sup>237</sup> То је тај текст чији се препис из 1832. године чува у Хиландару. Међутим, 1817. година није година настанка Светосавске химне, него је то највероватније друга половина XVIII или почетак XIX века. Химна показује чисто народни карактер, а не молитвени (минејски), тако да би њен аутор могао бити неко од просвећенијих Срба тог времена, можда чак и сам Јован Рајић (или неко од његових ученика). Текст је у духу Рајићеве поетике, а види се и сличност текста и

<sup>231</sup> Грујић, „Култ Светог Саве у Карловачкој митрополији XVIII и XIX века,“ 154-155.

<sup>232</sup> Прелић, „Обнова светосавских прослава код Срба у Будимпешти,“ 122.

<sup>233</sup> Богољуб Шијаковић, „О Светосавској бесједи,“ У Богољуб Шијаковић, *Огледање у контекст: О знању и вјери, предању и идентитету, цркви и држави*, ур. Радован Биговић (Београд: Службени гласник, 2011): 273.

<sup>234</sup> Поред Кувеждина потенцијално место настанка могли би бити Сремски Карловци. У прилог томе да ју је певао неки „Сремац“, говори и чињеница да се поред Србије у најстаријој сачуваној верзији помиње једино Срем. Стеван Димитријевић, „Химна Светог Саве,“ *Дело XV*, 57 (1910): 406; Руварац, „Рецимо још нешто о светосавској песми,“ 222.

<sup>235</sup> Родољуб Пајић је до овог закључка дошао на основу песмарице из Петриње из 1820. године, коју је писао и послао му петрињски учитељ Јован Пајић и у којој нема светосавске песме. Руварац, „Рецимо још нешто о светосавској песми,“ 224.

<sup>236</sup> Веселиновић, „Свети Сава школски патрон у Срба,“ 104; Димитријевић, „Химна Светог Саве,“ 406.

<sup>237</sup> Риста Х. Ристић је запамтио да је код учитеља Ђорђа Маргетића у Сарајеву 1849. године певано „четири стотине двадесет и осам година је у мраку пребивала“. Иста временска одредница се помиње и у препису у Хиландару из 1832. године. У Стаматовићевом тексту из 1839. године, како га је запамтио Јован Ђорђевић, стоји „четири стотине четрдесет љета“, а код Димитрија Руварца у препису химне из 1845. године, која је потицала из Вуковара и коју је он преписао 1870. године, помиње се „четири стотине и педесет шест љета“. Дакле у преписима су повећаване године док није устаљено да се пева „пет векова...“. Ако би се узела 1389. година, као годину почетка турског ропства, онда се добија код свих поменутих аутора 1817. година. То је година када је Милош Обреновић постао кнез, када се у Србији утврдио државни живот и када је почео да се осећа „дах слободе“. Димитријевић, „Химна Светог Саве,“ 404.



Доситејеве песме „Востани Србије“. „Востани Србије“ је штампана 1804. године, што вероватно указује на утицај Светосавске химне на њу, а што иде и у прилог временском датирању које је наведено.<sup>238</sup>

Најстарији запис Химне Светом Сави, тзв. „калуђерска или монашка“ редакција, коју је у Кувеждину преписао јеромонах Силвестар Вучковић<sup>239</sup> и донео у манастир Хиландар, писана је црквенословенским језиком са неким премисама рускословенског језика, а пронашао ју је у Хиландару прота Стеван Димитријевић.<sup>240</sup> Прота Стеван Димитријевић је објавио овај текст Химне и она је имала осам строфа.<sup>241</sup> У овом најстаријем облику Светосавске химне, која представља основ каснијих редакција, у првој строфи се налази „наши да покријет голуждрави глави“. Епископ пакрачки Никанор Грујић, сећао се да још док је он био калуђер кувеждински, светосавска песма се певала у овом облику. Прота Стеван Димитријевић је тврдио да овај стих указује на њену школску употребу, а тумачење Никанора Грујића је ишло у правцу слободарске жеље – да се Срби ослободе од Турака и да не морају више бријати главе. Овај трпезички текст се певао у манастирској трпезарији приликом гозби о храмовном празнику, где је допуштена мало већа слобода, па се овим стихом молио покров, благослов и заштита Светог Саве на све њих.<sup>242</sup> Текст се завршава речима „и прослави робињу и сву њену родбину“, чиме се потврђује чињеница да је настала у време борбе против Турака, јер већ 1838. године, када је преведена на српски језик, дошло је до замене речи и од тада је певано: „и прослави Србију и сву Србадију“.<sup>243</sup>

Јован Ђорђевић, књижевник и ученик Павла Стаматовића, оставља сведочанство да је катихета Павле Стаматовић, у Сегедину 1839. године, први пут јавно извео са ученицима са српским текстом песму „Ускликнимо с љубављу“. Она се завршавала речима „и прослави Србију и сву Србадију“, тако да се код сегединских ученика стекао утисак да је он аутор песме.<sup>244</sup> Јован Ђорђевић је у *Бранковом колу* указао на два текста песме, при чему је мелодија иста, али је текст различит.<sup>245</sup> Специфичност Стаматовићевог препева је у томе, што за разлику од „калуђерске“ редакције, ова „гимназијска“ или „студентска“ редакција делује као потпуно друга песма, док је са „калуђерском редакцијом“ везује иста мелодија и иста фактура стиха.<sup>246</sup> Ученици прота Стаматовића су веома брзо разнели химну на разне

<sup>238</sup> Димитријевић, „Химна Светог Саве“, 405-406.

<sup>239</sup> О јеромонаху Силвестару Вучковићу (1800-1861) значајна студија је „Јеромонах Силвестар Вучковић псалт и први запис текста Светосавске химне“, чији је аутор Ђорђе Перић. Јеромонах Силвестар Вучковић је рођен у Малој Решетици у Срему и са 16 година је дошао у манастир Хопово. Због свог „немирног духа“ није се слагао са осталим калуђерима. Напустио је манастир Хопово, потом једно време био придворни ђакон кнеза Милоша. Из Крагујевца долази у Велику Ремету, а потом у Кувеждин. У Кувеждину је био параеклисијарх одликујући се лепим појањем. Из Кувеждина одлази у Шишатовца, па у Бешенево, а одатле пут Хиландара. Иако, Димитрије Руварац није упознат са његовим крајем живота, долазимо до сазнања да је свој монашки живот завршио у манастиру Прохору Пчињском, где је и сахрањен. Ђорђе Перић, „Јеромонах Силвестар Вучковић псалт и први запис текста Светосавске химне“, *Братство XVII* (2013): 105-126; Руварац, „Рецимо још коју о светосавској песми“, 227-228.

<sup>240</sup> Ђорђе Перић, „Химна Светом Сави у прошлости и данас“, *Теолошки погледи XXIV* (1991): 152.

<sup>241</sup> Димитријевић, „Химна Светог Саве“, 403-404.

<sup>242</sup> Димитријевић, „Химна Светог Саве“, 408; Грујић, „Култ Светог Саве у Карловачкој митрополији XVIII и XIX века“, 158-159.

<sup>243</sup> Исто, 160.

<sup>244</sup> Веселиновић, „Свети Сава школски патрон у Срба“, 103; Димитријевић, „Химна Светог Саве“, 400.

<sup>245</sup> Јован Ђорђевић, „Светосавска песма“, *Бранково коло*, 3 (1898): 88-90.

<sup>246</sup> Перић, „Химна Светом Сави“ у прошлости и данас, 160.

стране.<sup>247</sup> Јован Ђорђевић није по сећању забележио другу строфу, она се помиње у редакцији код Димитрија Поповића, али је потврдио да је она постојала. Извесно је да ју је Стаматовић избацио како би у једној строфи поменуо тадашњег аустријског цара. Та строфа је имала за циљ да заблагодари цару Фердинанду, указујући на његов пријатељски однос према Србима, али и да позове Србе да чувају слогу.<sup>248</sup>

На Стаматовићеву редакцију на српском језику надовезује се још једна редакција на српском језику из 1859. године, која се назива „грађанска“, а чији је аутор Александар Сандић. Васо Хаџи-Ристић је у Бечу 1858. године певао напев и текст црквенословенске варијанте Химне Светом Сави композитору Корнелију Станковићу (1831-1865), који је први пут ставио у ноте Светосавску химну.<sup>249</sup> Корнелије Станковић је пронашао Александра Сандића, Вуковог личног писара, црквеног појца и потоњег књижевника, који је превео и посрбио текст, мењајући стихове и уносећи нове стихове са романтичарском живошћу. Александар Сандић је сам касније говорио да је „осакатио“ свети црквенословенски текст Светосавске химне, која је сада у његовој редакцији имала шест строфа. Корнелије Станковић је 1859. године у Бечу штампао химну у збирци *Српске народне песме* и она је кружила као најслободнији препев изворног црквенословенског текста у периоду 1859-1889. године.<sup>250</sup>

Значај Светосавске химне у формираном карловачком просветном култу се огледа и у њеној богослужбеној употреби. Она је већ 1839. године певана уместо причасног у Сегедину у храму, а одатле се раширила пракса да се уместо причасног пева и у другим храмовима. Представници цркве су инсистирали да се Светосавска химна не пева на говорном српском језику, него да се пева на „црквеном“ језику као и друге црквене песме. Стога, званична светосавска химна која је до краја XIX века певана у Карловачкој митрополији штампана је у Новом Саду 1860. године у „Осмогласнику“ на црквеном језику и имала је само четири строфе у којима је опеван Свети Сава.<sup>251</sup> За разлику од „калуђерске“ редакције, ова редакција названа је „свештеничком“ и она је требала да буде певана на Савиндан поред причасна и за време док се дели антидор. Њен аутор је врсни појак и катихета свештеник Димитрије Поповић<sup>252</sup>, који је још када је настала „студентска“ редакција у Сегедину 1839. године био учитељ и ђакон. Уз Стаматовића, Димитрије Поповић је био најзначајнији друштвено-културни делатник у Сегедину, те једини свештеник који је отворено стао уз Вука и писао новим правописом и народним језиком.<sup>253</sup> Овај текст „свештеничке редакције“ постао је канон светосавске химне и сва каснија издања након 1860. године прештампавала су тај први

---

<sup>247</sup> Прота Јефтимije Ивановић, у свом извештају Митрополиту Рајачићу о црквено-школској прослави у Сремској Митровици 1846. године, је послао Митрополиту Рајачићу и словце које је на благодарењу у цркви читао један ђак и песмицу коју су ученици отпојали. Иако не постоји прецизно сведочанство о самом тексту који је послао прота Јефтимije, не може се искључити могућност да је у Сремској Митровици песмица која је појана садржала једну или две строфе светосавске химне. Грујић, „Култ Светог Саве у Карловачкој митрополији XVIII и XIX века“, 157.

<sup>248</sup> Димитрије Руварац, „Светосавска песма“, *Бранково коло*, 5 (1898): 144-147; Димитријевић, „Химна Светог Саве“, 399.

<sup>249</sup> Димитријевић, „Химна Светог Саве“, 401.

<sup>250</sup> Перић, „Химна Светом Сави“ у прошлости и данас,“ 161-166.

<sup>251</sup> Грујић, „Култ Светог Саве у Карловачкој митрополији XVIII и XIX века“, 161-162.

<sup>252</sup> Детаљнији о животу и делатности Димитрија Поповића: Станиша Војиновић, „Заборањени Вуков сарадник Димитрије Поповић“, *Братство XXII* (2018): 51-68.

<sup>253</sup> Перић, „Химна Светом Сави“ у прошлости и данас,“ 168; Димитријевић, „Химна Светог Саве“, 407.

штампани текст. Тихомир Остојић је 1893. године у „Малој Катавасији“ прештампао тај текст грађанском, а не старом црквенословенском азбуком, али је и у српском преводу канонизовани текст остао и даље да се пева.<sup>254</sup>

Деведесетих година XIX века појављује се на српском језику „школска“ Химна Светом Сави, а њени редактори су били учитељи Михаило М. Протић и Станоје Ј. Николић. Њих двојица су аутори двеју збирки из 1889. (М. Протић - Збирка дечијих песама, Станоје Николић - Збирка песама) које су примењиване као уџбеници певања у тадашњој Краљевини Србији. У збиркама се налази анониман текст химне и прво званично именовање Химна Светом Сави, а не Светосавска песма или Песма Светом Сави. Цео текст ове Протић-Николићеве варијанте говори о новој оригиналној песми која је спевана према истом мелодијско метричком обрасцу. За разлику од најстаријег црквенословенског текста она има две строфе мање, дакле шест. Текст у петој строфи помиње и владара Краљевине Србије (Александра), а целим текстом провејава патриотска идеја о уједињењу свег српства под Светим Савом. Такође, наводи се већина територија где Срби живе. Протић-Николићева редакција је временом допуњавана и имала је више варијанти, али је она постала темељ Светосавске химне коју пева свеколико српство.<sup>255</sup>

Светосавска химна показује колико је дубоко Свети Сава уткан у наше биће и изражава свесрпско црквено-народно и културно-просветно јединство.<sup>256</sup> Данашњи актуелни текст који је потиснуо све старије редакције Светосавске химне дефинисан је после Другог светског рата и он се ослања на школску верзију Протић-Николића са одређеним изменама.<sup>257</sup> Ко је коначни редактор није познато, али може се закључити да је текст устаљен. Све раније сачуване верзије су битне, јер сведоче историјске тренутке у којима се развијао светосавски култ и показују његову снагу и утицај да се одоли у тешким историјским приликама. Светосавска химна представља један континуитет свесрпског и светосавског култа којим се на најсвечанији начин поје Светом Сави и светосављу<sup>258</sup> као црквено-културном наслеђу и перспективи, како православља код нас, тако и целокупног идентитетског опстанка српског народа.

#### 1.2.4 Ширење карловачког просветног светосавског култа

Светосавско-просветни карловачки култ врло брзо се шири у све области где Срби живе. Тако је у Кнежевини Србији кнез Милош 1823. године донео одлуку да се Свети Сава светкује по школама и у народу. Петог фебруара 1827. године у протоколу Кнежеве канцеларије, који је чуван у Државној архиви у Београду, налази се наредба кнеза Милоша којом се Савиндан проглашава за државни празник.<sup>259</sup> Што се тиче потпуне рецепције

<sup>254</sup> Грујић, „Култ Светог Саве у Карловачкој митрополији XVIII и XIX века,“ 161-162.

<sup>255</sup> Перић, „Хима Светом Сави“ у прошлости и данас,“ 171-172.

<sup>256</sup> Богољуб Шијаковић, „Суштина светосавља и његов суштински значај за нас,“ У Богољуб Шијаковић, *Огледање у контексту: О знању и вјери, предању и идентитету, цркви и држави*, ур. Радован Биговић (Београд: Службени гласник, 2011): 309.

<sup>257</sup> Перић, „Хима Светом Сави“ у прошлости и данас,“ 174.

<sup>258</sup> Професор Богољуб Шијаковић износи веома прецизну констатацију којом повезује Светосавску химну са светосављем. Он велики значај приписује управо свечаном и химничком придеву „светосавска-ски“ од кога настаје именица „светосавље“ као сублимација привржености драгоценом, а угроженом црквено-народном идентитету. Шијаковић, „Суштина светосавља и његов суштински значај за нас,“ 309.

<sup>259</sup> Веселиновић, „Свети Сава школски патрон у Срба,“ 39.

просветног карловачког култа Светог Саве,<sup>260</sup> она се везује за његово прослављање у Лицеју у Крагујевцу<sup>261</sup> 1840. године, на предлог првог ректора Атанасија Николића<sup>262</sup>, након указа попечитељства просвештенија<sup>263</sup> којим је Свети Сава проглашен патроном свих школа у Србији.<sup>264</sup>

Иако у својој опширној студији Милојко Веселиновић тврди да се у Крагујевцу 1823. године Свети Сава почео славити као школски патрон, те да се одатле почела ширити та школска прослава, треба истаћи да је Веселиновић био непрецизан.<sup>265</sup> Тачна је његова тврдња о прослављању Светог Саве у школи, али сам Савин просветни култ (култ школске славе)<sup>266</sup> неминовно је везан за Карловачку митрополију. То су догађаји који су утемељили „школско торжество“, како онај у Араду 1806. године којим се одређују битни моменти, тако и онај у Земуну 1812. године. Сам вид прослављања (химна, беседе, академије) нераскидиво је повезан са светосавско-просветним карловачким култом који се надовезује на милешевски култ и усмерава светосавско наслеђе ка светосављу. У прилог овоме је и чињеница да је по службеном попису из 1836. године у Србији било 68 учитеља, од чега је из Хабзбуршке монархије било њих чак 51. Ово само говори колика је улога „пречанских Срба“ у развоју образовања и културе у тадашњој Србији.<sup>267</sup> Управо „пречански Срби“ су ширили Савин просветни култ и иницирали светосавске прославе и балове по Србији.<sup>268</sup> Ширењем светосавског просветног култа врло брзо светосавско „школско торжество“ захвата све крајеве где живе Срби. У Приморју Свети Сава је први пут као школски патрон прослављен у Шибенику 1846. године, а у Котору 1849. године.<sup>269</sup> На Цетињу прва свечана прослава Светог Саве као школског патрона била је 1856. године<sup>270</sup>, а целокупни светосавски култ<sup>271</sup> је

---

<sup>260</sup> У Крагујевачкој гимназији 1838. године на Савиндан је први пут изведена песма „Пој, Србе, пој“, чији је аутор професор и песник Вукашин Радишић (1810-1843). Ово се може окарактерисати као тадашња потреба да се и у Кнежевини Србији „створи“ пригодна светосавска песма. Вукашин Радишић је у Крагујевац дошао из Земунa и био је професор грчког језика и поезије. Био је врстан појац који је изводио и црквене и народне песме. Ђорђе Перић, „Пој, Србе, пој“, *Гласник СПЦ*, 12 (1975): 230-231; Веселиновић, „Свети Сава школски патрон у Срба“, 113.

<sup>261</sup> Лицеј у Крагујевцу као образовна институција највишег ранга основана је 1838. године. Први ректор је био Атанасије Николић. Детаљније: Милен М. Николић, *Лицеум књажевства српског у Крагујевцу* (Крагујевац: Народна библиотека „Вук Караџић“, 1988).

<sup>262</sup> О животу Атанасија Николића погледати његову биографију: Атанасије Николић, *Биографија - верно својом руком написана* (Београд: Српско друштво за историју науке - Савезни завод за интелектуалну својину, 2003).

<sup>263</sup> Иако је кнез Милош био један од иницијатора подизања светосавске прославе на највиши ниво, овај догађај је повезан са „уставобранитељима“ и намесништвом Михаила Обреновића, а са намером да се по свргавању кнеза Милоша Обреновића „омиле“ народу и да покажу да се раскинуло са турским стегама, те да је Свети Сава сада као школски патрон најбољи вид развоја државног и друштвеног живота у младој Србији. Веселиновић, „Свети Сава школски патрон у Срба“, 51.

<sup>264</sup> Добросав Ковачевић, „Прва прослава Светог Саве као школског патрона у Србији“, *Гласник православне цркве у Краљевини Србији II* (1901): 95-98.

<sup>265</sup> Веселиновић, „Свети Сава школски патрон у Срба“, 57.

<sup>266</sup> Прота Стеван Димитријевић сматра да је од оснивања Велике школе 1808. године у Београду од стране Ивана Југовића, Свети Сава формално сматран за њеног заштитника, али да се и самим оснивањем српске школе формирала изрека: „Свети Сава - ђачка слава“. Димитријевић, „Химна Светог Саве“, 409.

<sup>267</sup> Петровић, „Историја светосавских прослава на територији Војводине“, 168.

<sup>268</sup> Божидар Ковачек, *Текелијанумске историје XIX века* (Нови Сад: Матица српска, 1997), 41-51; Младена Прелић, *(Н)и овде (н)и тамо: Етнички идентитет Срба у Мађарској на крају XX века* (Београд: САНУ - Етнографски институт, 2008), 322.

<sup>269</sup> Јовић, „Свети Сава као покровитељ српски школа у 19. веку“, 88.

<sup>270</sup> Прослављање Светог Саве као школског патрона на Цетињу везује се за владавину књаза Данила када је 1856. први пут Свети Сава обележен као школска слава. Начин прослављања је идентичан карловачком начину

нераскидиво био повезиван са Светим Симеоном, који је и рођен у Рибници, потоњој Подгорици.

У Босни и Херцеговини се, захваљујући учитељу Ђорђу Маргетићу, Светосавска химна чула 1850. године, али је слављење Светог Саве по школама заживело после 1878. године<sup>272</sup>, и то у тешким и специфичним условима у којима се развијао просветни систем у Босни и Херцеговини.<sup>273</sup> Организовање светосавског торжества није лако ишло Србима у Хрватској и Славонији<sup>274</sup>. Године 1897. изашла је посебна владина наредба о прослављању Светог Саве у којој се истиче: „...на тај дан може доћи литија из Цркве у школу и може се тамо, после прописно обављеног обредног дела свечаности, декламовати, певати и пригодни говор држати.“<sup>275</sup> Овај опис школског светосавског прослављања сведочи о устаљеном начину прослављања, како је то најраније вршено у Карловачкој митрополији. На територији Хрватске свештенику или вероучитељу, у договору са учитељем давана је могућност и слобода у организацији прославе Савиндана, али с обзиром на околности у којима је радила школа.

У Старој Србији прва светосавска школска свечаност била је у Приштини још 1864. године, а у Призрену 1872. године.<sup>276</sup> У крајевима који су били новоослобођени од Турске у ратовима 1878. године, светосавска свечаност своју пуноћу добија 1879. године, али је у Врању још 1873. године одржана светосавска школска свечаност.<sup>277</sup> Светосавска школска прослава је била и својеврсни вид којим се истицао и духовно-слободарски идентитет једног народа. Ово се сведочи и чињеницом, да је побољшавањем статуса Срба у областима где су живели, и светосавско торжество заузимало своје место и било најзначајнији догађај којим се славила духовна просвећеност. На ово се надовезује и јака делатност „Друштва Светог Саве“ које је основано крајем XIX века, тачније 1886. године, и које је у периоду краја XIX и прве половине XX века, у контексту неговања светосавског наслеђа, имало веома утицајну просветну и друштвено-политичку делатност.<sup>278</sup>

Светосавски просветни култ дефинисао је једну од најважнијих димензија светосавља, а то је светосавско просветитељство које је утемељено Савиним светитељством.

---

прослављања: по завршетку Литургије у Цетињском манастиру, свештеници у процесији и са звоњењем, уз певање тропара Светом Сави, одлазе у школску салу где се освећује водица. Потом најбољи ђак изговара беседу, а ученици потом певају „Ускликнимо с љубављу“, а по завршетку песме књаз Данило награђује најбољег ученика. Предраг Вукић, „Прослава Светог Саве на Цетињу (1856-1916) и о култу Светог Симеона у Црној Гори“, у *Светосавски зборник I*, ур. Б. Шијаковић (Цетиње – Никшић - Подгорица: Митрополија црногорско-риморска - Епархија будимљанско-никшићка - Матица српска - Друштво чланова у Црној Гори, 2011): 49.

<sup>271</sup> Црногорски свештеник Јован Сундечић (1825-1900) певао је песму „На дан Светог Саве“ коју је далматински композитор Шалгети компоновао. Песма је настала 1853. године и као „Пој, Србе, пој“, била је повезана са локалним просветним култом Светог Саве на територији Црне горе. Ђорђе Перић, „На дан Светог Саве српског“, *Гласник СПЦ*, 8 (1978): 201-206.

<sup>272</sup> Веселиновић, „Свети Сава школски патрон у Срба“, 66.

<sup>273</sup> Боривоје Милошевић, „Светосавске прославе у Босни и Херцеговини под Аустроугарском управом“, *Црквене студије*, 20 (2023): 469-470.

<sup>274</sup> Јован Вучковић, „К питању о светосавским школским свечаностима“, *Српски Сион V*, 8 (1895): 113-118.

<sup>275</sup> Грујић, „Култ Светог Саве у Карловачкој митрополији XVIII и XIX века“, 156.

<sup>276</sup> Веселиновић, „Свети Сава школски патрон у Срба“, 66-67.

<sup>277</sup> Јовић, „Свети Сава као покровитељ српских школа у 19. веку“, 88.

<sup>278</sup> Детаљније о делатности „Друштва Светог Саве“: *Споменица Друштва Светог Саве 1886-1936*, ур. Јован Хаџи-Васиљевић (Београд: Друштво Светог Саве, 1936).

У међуратном периоду доћи ће до покушаја ревидирања просветитељства у правцу рационализма, а на штету Савиног светитељства, али ће тада сјајна црквена и световна интелигенција још једном дати одговор шта је светосавска просвета. Након Другог светског рата нова комунистичка власт ће покушати обрачун са Црквом и Светим Савом. У том периоду из штампе излази студија Јустина Поповића *Светосавље као философија живота* којом ће на темељу светосавског карловачког просветног култа зацементирати и до детаља понудити све одговоре на тему светосавске просвете. По слабљењу комунистичке агресије опет ће се показати много пута посведочено: да сви путеви воде од Светог Саве и до Светог Саве.

Најважнији сегменти светосавља утемељени су на два култа: милешевском и карловачком. Милешевски култ у први план истиче Савино светитељство и црквено-народни значај, док карловачки утемељује на Савином светитељству просвету и културу. Суштина је у повезаности и континуитету ова два култа, јер они представљају светосавље - све оно што у себе укључује Савина делатност и наслеђе. Јединство милешевског и карловачког култа, као темеља светосавља, усмериће црквену и световну елиту у међуратном периоду да покуша да обједини све аспекте светосавља - његов историјски, црквени и идентитетски значај, његову тренутну улогу, као и улогу у будућности нашег народа и у црквено-есхатолошкој перспективи.

## 2. Црквено-политичке и друштвено-културне прилике међуратног периода и њихов утицај на настанак и развој светосавља

### 2.1 Српско становиште и интегрално југословенство

Први Светски рат је оставио иза себе огромну духовну и материјалну пустош (преко 15 милиона мртвих) и показао крах „европских вредности“.<sup>279</sup> Искуство Првог светског рата довело је до рушења традиционалне европске културе: ужаси машинских убијања и бојни отрови су разорили дотадашње идеале и оставили духовну празнину.<sup>280</sup> Након Првог светског рата и стварања Југославије српска теолошка, философска и културна сцена се морала сместити у нови политички и традицијски контекст<sup>281</sup>. Међутим, тај контекст је у свом потенцијалу тежио да буде потпуно југословенски, тежио је идеолошкој концепцији југословенства,<sup>282</sup> тако да је српско становиште као национални, друштвено-културни и политички контекст дуго стидљиво обитавао у запећку утопизма југословенства.

---

<sup>279</sup> Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 13.

<sup>280</sup> Владимир Димитријевић, *Тржиште или храм. Становиште Владимира Вујића* (Београд: Catena mundi, 2016), 18.

<sup>281</sup> Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 13.

<sup>282</sup> Српска идеја југословенства била је заснована на Вуковом филолошком програму „О Србима три закона“ и језичком разликовању Срба и Хрвата, али је она била напуштена већ 1914. године (Нишка декларација српске владе), а онда је у потпуности преовладала хрватска (штротсмајеровско-јагићевска) идеја југословенства о „једном троименом народу“, која је остварила своју рецепцију у српској друштвеној и културној елити. Момчило Суботић, „Југословенство и југословенска држава: идеје и учинци једног геополитичког експеримента,“ *Национални интерес XIV*, 33 (2018): 80.

Иако је српски народ током Првог светског рата својим страдањем и храброшћу задивио читав свет, формирањем нове државе Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, та српска родољубива и слободарска етика била је релативизирана и сведена на један нижи ниво. Југославију су сачињавали народи различитих конфесија, а три конститутивна народа, најалост Срби доста касно, су била склона етноцентрифугалној политици, што је свакако сметало стабилној државности.<sup>283</sup> Створена Југославија је била резултат страдалништва и славне победе Краљевине Србије у Великом рату, међутим, идеал југословенства су одмах почели да урушавају хрватски и словеначки политичари јачајући своју сепаратистичку националну политику.<sup>284</sup> И док су српске политичке партије биле хетерогене<sup>285</sup> и покушавале да идеал југословенства надограђују, Хрвати и Словенци су већ увелико хомогенизовали своје политичке амбиције.<sup>286</sup>

Политички развој Краљевине СХС је обележио постепено ограничавање уставних права грађа, јачање власти и улоге краља, као и непомирљиви сукоби политичких странака око унутрашњег уређења и преуређења државе.<sup>287</sup> Прихватајући Видовдански устав и тренутно државно уређење, те преименовањем своје странке у Хрватску сељачку странку, Хрвати су се вратили у Народну скупштину 1925. године<sup>288</sup> и постали део владајуће коалиције.<sup>289</sup> У оваквој политичкој ситуацији се није могло дуго опстати. Хрвати ће брзо напустити владајућу коалицију и након мирног периода 1925-1927. године, уследиће још жешћа политичка нетрпељивост и сукоби. Први догађај који ће јасно указати да је уједињена држава у ствари дубоко подељена је пуцњава у Народној скупштини Краљевине СХС на Стјепана Радића и посланике Хрватске сељачке странке 20. јуна 1928. године. Тада су од стране Пунише Рачића, посланика радикала из Црне Горе, убијени хрватски посланици Ђуро Басаричек и Павле Радић, а Стјепан Радић је рањен и након месец дана је преминуо у болници.<sup>290</sup> Повод за овакав расплет ситуације је било константно вређање српских жртава у Првом светском рату и евидентна нетрпељивост на националној основи од стране хрватских посланика.

---

<sup>283</sup> Андрија Стојковић, *Српски народ на размеђи истока и запада* (Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1999), 242.

<sup>284</sup> Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 14.

<sup>285</sup> Што се тиче политичких странака у тадашњој Југославији, битан политички фактор су били: Радикали, Демократе, Хрватска сељачка странка, Самостална демократска странка, Словеначка људска странка и Југословенска муслиманска организација. Савезом Хрватске сељачке странке и Самосталне демократске странке, која је имала јако упориште међу Србима у пречанским крајевима, биће створена Сељачко-демократска коалиција, која ће постати озбиљнији политички фактор („пречански фронт“). Todor Stojkov, *Opozicija u vreme šestojanuarske dikature 1929-1935* (Beograd: Prosveta, 1969), 11; Драгош Јевтић, „Видовдански и октроисани устав од 3. IX 1931. године,“ *Анали правног факултета*, 1-2 (1988): 113.

<sup>286</sup> Бранко Радовановић, „Учитавање фундаменталистичких и рационалистичких тенденција у идеју светосавља тридесетих година XX века,“ *Теолошки погледи LIII*, 3 (2020): 714.

<sup>287</sup> Јевтић, „Видовдански и октроисани устав од 3. IX 1931. године,“ 113.

<sup>288</sup> О дубини политичке подељености у Краљевини СХС говори чињеница да се Никола Пашић и Стјепан Радић, водећи српски и хрватски политичари, нису упознали и разговарали до 1925. године. Љубомир Петровић, „Југословенско друштво између два светска рата,“ *Историја 20. века*, 2 (2008): 32.

<sup>289</sup> Јевтић, „Видовдански и октроисани устав од 3. IX 1931. године,“ 113.

<sup>290</sup> „Крвопролиће у Народној скупштини јуна 1928. године, колико је било сведочанство једне тешке кризе политичког живота, толико је с друге стране до краја дискредитовало већ иначе у приличној мери компромитован страначко-парламентарни систем у Краљевини СХС.“ Stojkov, *Opozicija u vreme šestojanuarske dikature 1929-1935*, 20.

Након смрти Стјепана Радића, Хрватска странка права доноси одлуку о независности Хрватске 1. септембра 1928. године, а краљ Александар 6. јануара 1929. године укида Видовдански устав (шестојануарска диктатура) и распушта Народну скупштину. Лично преузима и обједињује и законодавну и извршну власт и проглашава „интегрално југословенство националног унитаризма“<sup>291</sup> тј. идеологију „интегралног југословенства“ у етно-националном смислу (српска, хрватска и словеначка нација су племена унутар интегралне југословенске нације).<sup>292</sup> Оваква намера краља Александра је био покушај да се учврсти интегрално југословенство,<sup>293</sup> и да се Југославија сачува на сваки начин.

Што се тиче српског народа у Југославији, он је у периоду до почетка тридесетих година осећао несигурност, а национални идентитет, српско име, светиње и традицију чувала је Црква.<sup>294</sup> У то време је општеприсутна, по питању српског питања, дезорјентација и национална демобилизација<sup>295</sup>, јер је од стране дежурних државних идеолога свест о српској држави, њеним државним традицијама, територијалном опсегу и препознатљивом идентитету гушена на разне начине.<sup>296</sup> Српска политичка интелигенција<sup>297</sup> је баштинила аутоколонијални дух који се огледао у добровољном одрицању од свога и својих вредности, те здушном прихватању нечег туђег, које није било веродостојно и изворно. Слабљењем српске идеје, „српство“ је замењивано југословенством.<sup>298</sup> Почетком 30-етих година полако почиње интезивнији рад на питању српског друштвено-културног становишта<sup>299</sup>, али оно ће се опет веома често преплитати са интегралним југословенством. Тако да ће још неки политички догађаји усмерени против југословенства и Срба тек показати одређену кризу не

---

<sup>291</sup> Ради ефикаснијег спровођења „интегралног југословенског националног унитаризма“, држава је 3. октобра 1929. године преименована у Краљевину Југославију. „Закон о називу и подели Краљевине на управна подручја“, *Службене новине* бр. 233 ХСВI од 5. октобра 1929. године, 1885.

<sup>292</sup> Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 14; Стојков, *Опозиција и време шестојануарске диктатуре 1929-1935*, 71-72; Јевтић, „Видовдански и октроисани устав од 3. IX 1931. године“, 115.

<sup>293</sup> Краљ је почео да иступа као краљ свих Југословена, „спасилац државе“ и „народног јединства“. Ипак, политика интегралног југословенства није успела да уклони последице српско-хрватског спора. Душан Ј. Бајагић, Александар Стојановић, „Југословенске кризе (1918-1941) и Други светски рат на простору Србији у новијој српској историографији“, *У Срби и рат у Југославији 1941. године*, ур. Д. Алексић (Београд: Институт за новију историју Србије – Музеј жртава геноцида - Институт за славистику Руске академије наука, 2014): 563.

<sup>294</sup> Николај Велимировић, *Диван* (Минхен: Свечаник, 1953), 24.

<sup>295</sup> Парадигматични лик раног југословенства био је Јован Скерлић. Заступао је радикална просветитељска схватања (чим људи постану школовани, постаће добри) и сматрао је да је религиозност као застарела и непотребна препрека јужнословенском братству. Утицајни интелектуалац какав је био Скерлић обликовао је многе младе умове да се упуте ка југословенству. Чињеница је да се ишло у правцу занемаривања духовног наслеђа, моралне и културне вредности и традиције, чиме се српска идеја преображавала у југословенску. Владимир Димитријевић, „Улога Владимира Вујића у обликовању идеологије светосавља“, *Црквене студије*, 14 (2017): 503.

<sup>296</sup> Љубодраг Димић, „Српски културни клуб и преуређење југословенске државе“, *Дијалог повјесничара-историчара IV* (2001): 359.

<sup>297</sup> Занимљиво је размотрити однос „пречанских Срба“ према „Србима у Србији“ као и њиховог однос према тадашњем југословенству. Детаљније на ову тему: Софија Божић, „Представе и стереотипи о Србији у виђењима Срба из Хрватске (1918-1929)“, *У Срби и Југославија: држава, друштво и политика*, ур. М. Исић (Београд: Институт за новију историју Србије, 2007): 225-266.

<sup>298</sup> Петар Пијановић, *Српски културни клуб (1937-1941)* (Београд: Институт за књижевност и уметност - Учитељски факултет, 2012), 26.

<sup>299</sup> Мисли о српском националном духу, српском становишту и светосављу износио је Милош Црњански у својим *Идејама* (1934-1935). Црњански је отворено писао и говорио о националном утемељењу у светосављу.



само националног (и политичког) српског идентитета у Југославији, већ и друштвено-културног, па и црквеног положаја и становишта Срба у Југославији.

Септембарски устав<sup>300</sup> из 1931. године је окончао владавину диктатуре и имао је за циљ да смири политичке тензије и сачува интегрално југословенство. Међутим, већ 1932. године „Загребачким манифестом“ Хрватска сељачка странка ће захтевати прекид „српске доминације и диктатуре“. Заједничка антидржавна борба против интегралног југословенства ће бити обједињена стварањем у затвору у Лепоглави 1934. године „Заједнице политичких осуђеника: хрватских и македонских националних револуционара и комуниста“.<sup>301</sup> Усташким атентатом на краља Александра 1934. године, једном вододелничком међуратном догађају, југословенство као национална идеологија је изгубила бројне присталице, а афирмација „племенског национализма“ у Хрватској и Словенији изродила је патолошку мржњу према свему што је српско и југословенско. У западним крајевима Краљевине Југославије (Далмација, Мостар, Дубровник, Славонија, Херцеговина, Словенија) напади на православце од стране римокатолика током 1935. и 1936. године били су пропраћени вређањем, физичким насртањем, малтретирањем, уништавањем православних реликвија и протеривањем становништва.<sup>302</sup>

Након атентата на краља Александра национално и интегрално јединство југословенства је доживело свој потпуни крах, а све гласније су се чули политички и народни гласови који су тражили преуређење Југославије.<sup>303</sup> Југословенски владајући режим, оличен у намеснику Павлу Карађорђевићу и председнику Владе Милану Стојадиновићу, настојао је да сачува видовдански концепт државног уређења, међутим и међународна оријентација југословенске државе је кренула у приближавање Немачкој и Италији.<sup>304</sup> Упркос тенденциозним причама о српској хегемонији у Југославији (српским поистовећивањем са државом као доказом народне хегемоније), те гледањем на владајућу номенклатуру као производ српске нације, што је повлачило за собом хрватску и словеначку мржњу према српству и југословенству, српска национална свест и идентитет били су потискивани.<sup>305</sup> Свестан ове појаве, као и чињенице да је српско становиште у Југославији разбијено хетерогеним политичким странкама, Слободан Јовановић 4. фебруара 1937. године, са групом интелектуалаца и приведника, оснива Српски културни клуб, уз основни мотив заштите српских националних интереса.<sup>306</sup> Иако се због пројугословенских циљева у Југославији заштита српских националних интереса сматрала непотребном или једноставно

<sup>300</sup> Септембарским уставом држава је била подељена на бановине, срезове и општине, с тим што су границе бановина с намером утврђиване мимо историјских граница, тј. националних карактера. Као и по Закону из 1929. године било је девет бановина и оне су имале и своја самоуправни тела (бановинско веће и бановински одбор), али су она била потчињена бану као представнику владе (врховне власти). Јевтић, „Видовдански и октроисани устав од 3. IX 1931. године,“ 122.

<sup>301</sup> Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 15.

<sup>302</sup> Сениша Пауновић, *Када су летеле камилавке* (Чачак: Градска библиотека „Владислав Петковић Дис“ - породица Пауновић, 2006), 14-15; Саша Антонијевић, „Конкордатска криза 1937 - трагање за узроцима,“ *У Српска теологија данас*, ур. Б. Шијаковић (Београд: Институт за теолошка истраживања: 2018): 82-96.

<sup>303</sup> Бајагић, Стојановић, „Југословенске кризе (1918-1941) и Други светски рат на простору Србије у новијој српској историографији,“ 564.

<sup>304</sup> Небојша Поповић, „Слободан Јовановић и Српски културни клуб,“ *У Слободан Јовановић. Личност и дело*, ур. Миодраг Јовичић (Београд: САНУ, 1998): 291.

<sup>305</sup> Петровић, „Југословенско друштво између два светска рата,“ 33.

<sup>306</sup> Поповић, „Слободан Јовановић и Српски културни клуб,“ 292.

била гурнута на маргине, Српски културни клуб је на почетку своје делатности заступао патриотску просвећеност. Слободан Јовановић није одбацио југословенство, већ се вратио њеним изворним основама, покушавајући паролом „јако српство - јака Југословија“, да врати јединство и љубав трију народа према Југославији.<sup>307</sup>

Захваљујући подељеним Србима, вођени националним фронтом у више фракција, Хрвати су помоћу коалиције српске удружене опозиције са СДК Мачека и наследника политике „пречанских Срба“ покојног Светозара Прибићевића<sup>308</sup> у „Блоку народног споразума“, остварили „победу“ на децембарским изборима 1938. године. Носилац листе Мачек, истински победник ових избора, је тако добио изборе, захваљујући неколико стотина хиљада српских гласова и одмах одступио од споразума са Србима.<sup>309</sup> Под притиском надолazeћег рата, споразумом Цветковић-Мачек, је створена аутономна Бановина Хрватска 1939. године.

Српски културни клуб је био највећи критичар стварања Бановине Хрватске, јер је овим споразумом у оквиру територијалне Бановине Хрватске остало милион Срба<sup>310</sup>, па је Цветковићу оспораван легитимитет представника српске стране.<sup>311</sup> И поред покушаја, након овог догађаја, политичког окупљања Срба и националне хомогенизације, коју ће предводити Српски културни клуб кроз своја предавања и чланке у *Српском гласу*<sup>312</sup>, до федералног преуређења Југославије на три јединице (Хрватску, Словенију и „Српске земље“) неће доћи. Немачком окупацијом и стварањем НДХ српски народ ће претрпети огромне жртве и бити билошки, економски и културно десеткован.<sup>313</sup> Након Другог светског рата српски народ ће под комунистима, у новој Југославији, опет поновити исту грешку - наново демобилисати националну свест и идентитет.

## 2.2 Настанак кованице „светосавље“ и прогрес светосавске идеје

Кроз историју страдања српског народа, било је нераскидиво повезано са страдањем Српске Цркве. Балкански ратови и Први светски рат су пропраћени великим страдањем Српске Цркве. Црквени објекти, цркве, звоници и торњеви претварани су у војне објекте, зграде у коначишта, штале, магацине, кафане и мензе, а црквена имовина је била развучена и пљачкана. Свештенство и монаштва је било протеривано, мучено, затварано у логоре и

<sup>307</sup> Ђорђе Вуковић, „Распеће националне елите,“ *Политика* 6, 12 (2016): 61; Александар Павковић, *Слободан Јовановић: један несентименталан приступ политици* (Београд: Правни факултет - Службени гласник, 2008), 358.

<sup>308</sup> О Светозару Прибићевићу: Софија Божић, „Између Србије и Хрватске: Светозар Прибићевић у виђењима савременика,“ *Историја 20. века XX*, 2 (2002): 117-134; Софија Божић, „Београдско јавно мњење о Светозару Прибићевићу,“ *Токови историје*, 1-4 (2002): 7-20.

<sup>309</sup> Суботић, „Југословенство и југословенска држава: идеје и учинци једног геополитичког експеримента,“ 90.

<sup>310</sup> Посебно је тежак положај био Срба у Врбаској Бановини, чије је седиште било у Бања Луци. Они су били окружени Бановином Хрватском са свих страна, тако да је постојала реална бојазан да ће Хрвати заузети, односно захтевати и Босанску крајину. Душан Батаковић, *Нова историја српског народа* (Београд: Наш дом, 2000), 301.

<sup>311</sup> Поповић, „Слободан Јовановић и Српски културни клуб,“ 296.

<sup>312</sup> У *Српском гласу* је била присутна тематика, нарочито након 1939. године, у којој се позивало на враћање себи, односно светосављу које је представљено као корен српске народне душе. Милутин Стијовић, *Српски глас* (Сремски Карловци: ИК Зорана Станојевића, 2004), 45.

<sup>313</sup> Вуковић, „Распеће националне елите,“ 66-67.

убијано.<sup>314</sup> У ратном вихору Првог светског рата Митрополит Димитрије и неколико архијереја са војском и државним врхом су избегли на Крф. Митрополит Димитрије је тражио повратак у окупирану Србију, али је Влада, која је од њега пре његовог доласка на Крф, тражила да остане у Србији, сада то одбила.<sup>315</sup> Број свештеника и монаха пострадалих у ратном вихору Првог светског рата достигао је бројку од 1700.<sup>316</sup>

Стварањем нове државе након Првог светског рата, омогућено је уједињење свих шест покрајинских цркава у јединствену Српску Патријаршију.<sup>317</sup> За Патријарха је изабран београдски Митрополит Димитрије Павловић.<sup>318</sup> Стварањем нове државе Српска Црква губи статус државне цркве који је имала ранијим уставима Краљевине Србије. Повећан број римокатолика и муслимана у новој држави, као и специфичан међунационални однос, довео је до неодложне тенденције да се Црква одвоји од државе. Видовдански устав је укинуо систем државних цркава, али није дошло до потпуне одвојености Цркве и државе, јер је Црква добила статус „јавних установа са специјалним положајем у држави и посебним привилегијама“.<sup>319</sup> Иако се још 1922. године кренуло са нацртом Закона о Српској Православној Цркви, закон је усвојен тек 8. новембра 1929. године.<sup>320</sup> Доношење Устава Српске Православне Цркве, поред разних опструкција и неслагања Светог Архијерејског Сабора, догодио се 16. новембра 1931. године.<sup>321</sup>

---

<sup>314</sup> Прота Стеван Димитријевић страдање свештенства описао је у потресном чланку „У спомен изгинулих и у ропству помрлих свештеника српских“. Стеван Димитријевић, „У спомен изгинулих и у ропству помрлих свештеника српских“, *Преглед Цркве Епархије нишке X*, 1-2 (1929): 5-17.

<sup>315</sup> Радмила Радић, Момчило Исић, *Српска Црква у Великом рату 1914-1918* (Београд - Гацко: Филип Вишњић - СПДК Просвета, 2014), 111-112.

<sup>316</sup> Драгољуб Живојиновић, „Српска Православна Црква у избеглиштву 1916-1918“, *У Православни свет и Први светски рат*, ур. В. Пузовић (Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду - Институт за телоска истраживања, 2015): 103.

<sup>317</sup> Уједињењу су претходиле четири конференције обласних епископа које су одржане у периоду од 1918-1920. године. Оне су решавале све канонске и административне ствари везане за уједињење Српске Православне Цркве. Када је све припремљено проглашење васпостављене Српске Патријаршије је одржано у Сремским Карловцима, уз присуство регента Александра и званица највишег ранга, у свечаној дворани Патријаршијског двора која је украшена уметничким делима (библијско-националне садржине) и старинама из црквено-народног наслеђа, на празник Сабора Срба Светитеља (30. августа/12. септембра) 1920. године. Драган Новаковић, „Поступак избора првог патријарха после уједињења Српске Православне Цркве и успостављања патријаршије 1920. године“, *Црквене студије*, 11 (2014): 425-426; Рајко Веселиновић, „Уједињење покрајинских цркава и васпостављање Српске патријаршије“, *У Српска Православна Црква 1920-1970 (Споменица о 50-годишњици васпостављања Српске патријаршије)*, ур. Митрополит дабробосански Владислав (Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1971): 19; Вељко Ђурић, „Избор и устоличење патријарха Димитрија (Павловића)“, *У Прилози за историју Српске Православне Цркве I* (Приштина – Лепосавић: Институт за српску културу, 2006): 20-29.

<sup>318</sup> Благота Гардашевић, „Организационо устројство и законодавство православне Цркве између два светска рата“, *У Српска Православна Црква 1920-1970 (Споменица о 50-годишњици васпостављања Српске патријаршије)*, ур. Митрополит дабробосански Владислав (Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1971): 44; Новаковић, „Поступак избора првог патријарха после уједињења Српске Православне Цркве и успостављања патријаршије 1920. године“, 429.

<sup>319</sup> Драган Новаковић, *Српска Православна Црква у законодавству Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца и Краљевине Југославије* (Београд: Православни богословски факултет, 2015), 30.

<sup>320</sup> Драган Новаковић, „Доношење и основна решења закона о Српској Православној Цркви у Краљевини Југославији 1929. године“, *Токови историје I* (2011): 54.

<sup>321</sup> Драган Новаковић, „Доношење првог Устава Српске Православне Цркве 1931. године“, *Зборник Матице српске за друштвене науке*, 146 (2014): 50.

Године по уједињењу у Краљевину СХС, конкретно двадесете године ХХ века, су представљале један исцрпан процес за Српску Православну Цркву и њене вернике. Требало се уклопити у нову државу и процес егзистенције „националног југословенства“. Поред уједињења покрајинских Цркава у јединствену Српску Патријаршију, Српска Православна Црква у овом периоду остварује и значајни образовни полет, добија и своју образовну институцију највишег ранга - Православни богословски факултет у Београду.<sup>322</sup> У овом периоду Српска Православна Црква има и један важан задатак да у општој демобилизацији српског националног идентитета у корист југословенства, чува црквено-народни идентитет Срба. Ово је био тежак задатак, јер би сваки црквени глас против југословенства представљао повод за обрачун са Црквом, па и српским народом. Црква је у потпуној сабраности успевала да сачува целокупну српску традицију и културу утемељену на светосавском наслеђу. Чувала је српски идентитет, а опет не рушећи југословенство. У годинама политичко-националних обрачуна, то је била велика одговорност.

Почетком тридесетих година српски национални и културни образац полако излази из сенке југословенства. Тада се наново као и увек враћамо темељу и крајеугаоном камену - Светом Сави.<sup>323</sup> Један од најважнијих фактора међуратног периода био је богомољачки покрет<sup>324</sup> који су држали верници који су на својим плећима изнели рат.<sup>325</sup> Након њега су се

---

<sup>322</sup> Детаљније: Богољуб Шијаковић, Александар Раковић, *Универзитет и српска теологија: Историјски и просветни контекст оснивања Православног богословског факултета у Београду: Истраживања, документација, библиографија* (Београд: Православни богословски факултет, 2014).

<sup>323</sup> Јован Јоветић, „Надраг светосавским путем,“ *Светосавље I*, 1 (1932): 75-79.

<sup>324</sup> Богомољачки покрет је имао своје почетке још пре Првог светског рата („Покрет побожних“) као окупљање православних хришћана ради читања Светог Писма и певања благочестивих песама. Настао је још у Банату после 1848. године, а одатле се временом проширује на Карловачку митрополију и југоисточну Србију. Његов успон и утицај креће после Првог светског рата. Несумњиво да је овом мисионарском и духовно-обновитељском покрету животни дах и елан дао Владика Николај Велимировић као један од водећих интелектуалаца прве половине двадесетог века. Што се тиче саме делатности богомољачког покрета, постојало је њено позитивно и негативно разматрање, као и његова позитивна и негативна рецепција. Оштре критике на рачун Владике Николаја су се односиле на то да се дружи са „друштвеним дном“, а не друштвеном елитом. Владика Николај је бранећи се од критика истакао да је „дно основа сваке ствари, а оно што они називају дном друштва, јесте наш верујући, наш вредни и поштени, наш родољубиви народ“. У суштини само постојање и добра организација овог покрета између рата била је народни одговор на тада веома присутан модернизам, социјализам и друге нововековне новотарије које народ није прихватао или схватао. Владика Николај је појаснио да су „богомолци неизбројани и неорганизовани људи и жене, од Чуруга до Битоља, на хиљаде и хиљаде њих који најсурдније посте и моле се Богу: недељу празнују и причешћују се, проповедају покајање и скори долазак Спаситељев.“ Он је, стављајући се на чело Богомољачког покрета, учинио оно што је тада било пресудно, а то је усмеравање у најбољем правцу тог народног усхићење и обраћања, јер је оно веома лако могло отићи у један погрешан смер, на шта је упозоравао и сам Јустин Поповић. Потпору добром усмерењу овог верског покрета дали су и најближи сарадници Владике Николаја у покрету као што су били Дионисије Миливојевић, Јаков Арсовић, Бранко Рапајић, као и писана мисионарска реч објављивана у богомољачком часопису *Мисионару* и великом броју књига које су изашле из штампарије овог верског покрета. Хризостом Војиновић, *Тихи глас* (Београд: Свети Архиепископски Синод, 1991), 229-230; Николај Велимировић, „Наши богомољци (Не одбацујте их),“ *Весник Српске Цркве XXXVIII*, 3 (1922): 47-50; Владика Николај Велимировић, „Проповед у Врњачкој Бањи,“ *Пастирски глас* (1938): 3-4; Ксенија Кончаревић, „Утицај духовно-обновитељских покрета XIX и XX века на језичку политику и богослужбено стваралаштво Српске Православне Цркве,“ *У Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, ур. Б Шијаковић (Београд: Православни богословски факултет, 2015): 107.

<sup>325</sup> Још 1923. године, Јустин Поповић у свом чланку „Унутрашња мисија наше Цркве: реализација православља“ мисију Цркве повезује са овим подвижничким покретом, чија је основа и темељ подвиг Светог Саве. Монах Јустин, „Унутрашња мисија наше Цркве: реализација православља,“ *Хришћански живот*, 9 (1923): 290.

окренули религиозности<sup>326</sup>. Један од преломних момената биће и повезивање српске богословске и световне интелигенције на пољу теологије, философије и културе. Поред подизања на виши ниво тадашњих епархијских гласила, ово ће довести до покретања низа часописа: *Светосавље*, *Хришћански живот*, *Пут*, *Хришћанска мисао*, *Хришћанско дело*.<sup>327</sup> По свом тематском и садржинском квалитету, који је био једна целокупна афирмација духовности и културе у тадашњој специфичној друштвено-културној ситуацији у Југославији, ови часописи остају непревазиђени и сто година касније. Повезивањем световне и црквене интелигенције настаје светосавље као црквено-философска идеја која има за циљ да сублимира целокупни светосавски култ и наслеђе, да одреди његов значај и перспективе.

Кованица „светосавље“ се приписује Димитрију Најдановићу. Он сам износи податак да је та спретна кованица скована десетак година пре Другог светског рата од стране млађих врло обдарених богослова који су били на путу да свестрано обогате нашу националну, богословску и религиозно философску мисао и да препоређену душу и дух свог народа обухвате једним изразом - светосавље.<sup>328</sup> Међутим, у својој последњој светосавској студији, коју је објавио 1973. године, Најдановић децидно каже: „Светосавље је наша скорашња спретна кованица. Брзо се и спонтано одомаћила. Она је само „омен за нумен православља“.<sup>329</sup> Термином „наша“ потврђује да је он био тај у групи млађих обдарених богослова који су сковали ову прецизну кованицу. Сама кованица светосавље је агиоантропоним. Терминолошки је слична, и настала по узору на кованицу православље. Сам термин светосавље надовезује се на придев светосавски/а, којим се указивало на Савину делатност и наслеђе. Управо један од најзначајнијих часописа међуратног периода понеће име *Светосавље*<sup>330</sup>, а његово појављивање ће бити одговор на идеолошка разрачунавања<sup>331</sup> и

<sup>326</sup> Димитријевић, *Тржиште или храм. Становиште Владимира Вујића*, 224.

<sup>327</sup> О периодици између два светска рата: Бранко Цисарж, „Периодика Српске Православне Цркве између Првог и Другог светског рата,“ У Бранко Цисарж, *Један век периодичне штампе Српске Православне Цркве (Библиографски опис часописа и листова са прегледом-садржајем свих радова објављених у њима од 1868-1970)*, 1, А-М (Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1986): 25-29; Бранко Цисарж, „Црквена штампа између два светска рата,“ У *Српска Православна Црква 1920-1970 (Споменица о 50-годишњици васпостављања Српске патријаршије)*, ур. Митрополит дабробосански Владислав (Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1971): 141-178.

<sup>328</sup> Најдановић, „Светосавље,“ 438.

<sup>329</sup> Најдановић, „Православље и светосавље,“ 449.

<sup>330</sup> *Светосавље - Орган студената Православног богословског факултета* излазио је од 1932. године до пред почетак Другог светског рата. Пресудан духовни утицај на покретање *Светосавља* имао је Димитрије Најдановић који је написао и уводни текст. Сарадници *Светосавља* су били студенти, дипломирани теолози, професори богословског факултета, а када се у часопис укључила и световна интелигенција (Владимир Ћоровић, Евгеније Спекторски, Момчило Настасијевић, Коста Манојловић и други) часопис *Светосавље* постаје место сабрања водећих представника црквено-световне интелигенције. Група сарадника (Димитрије Најдановић, Владимир Вујић, Ђоко Слијепчевић) ће основати часопис *Пут* који ће имати деснију орјентацију, који ће бити претеча часопису *Хришћанска мисао*. Радован Пилиповић, *Библиографија српске теологије. Библиографија часописа Светосавље (1931-1940) и Логос (1991-2010)* књ. 9 (Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2013), 9-10; Димитрије Најдановић, „Прологомена Пута,“ *Пут I* (1933): 41-44.

<sup>331</sup> Посебно од 1935. године студенти се присно повезују са политичким организацијама и на универзитету у Београду долази до идеолошке и политичке организације студената (Демократски студентски клуб, Омладинска секција Српског културног клуба, Клуб студената ЈРЗ „Словенски југ“, Омладинска организација „Збор“, Акциони одбор стручних студентских удружења), међутим студенти комунисти су до краја тридесетих година „овладали“ универзитетом да су њихови противници називали универзитет „црвени универзитет“ и „комунистичка тврђава“. Комунистима је на руку ишао њихов отпор фашизму, социјални статус студената као и подршка добро организоване инфраструктуре Комунистичке партије Југославије. Драгомир М. Бонцић, Раде Р.

све јачу марксистичку пропаганду на Београдском универзитету.<sup>332</sup> Часопис ће идејно и садржински мобилисати многе припаднике богословске, али и световне интелигенције, да светосавље постане лозинка и одговор на многа религиозно-друштвена струјања у међуратној Југославији.<sup>333</sup>

У првом тексту првог броја *Светосавља* налази се „да је светосавље служење човеку кроз Христа“.<sup>334</sup> Овим се одређује христоцентричност светосавља. Надовезујући се на христоцентричност светосавља тадашња водећа интелигенција кроз овај часопис жели да афирмише православну и српску националну културу, да формулише доктрину Српске Православне Цркве по којој треба водити културну политику у мултиконфесионалној Краљевини Југославији.<sup>335</sup> То је била насушна потреба да се српска православна култура и српски културни образац не утопи у југословенству, чији је потенцијал у то време већ несумњиво упитан. Овај часопис је био први покушај новог духовног израза најмлађих генерација у Српској Православној Цркви, међутим одан православљу и православној мисли, он је истовремено био и социјално и друштвено напредан.<sup>336</sup>

Већ у другом броју *Светосавља* налазимо чланак Димитрија Најдановића под називом „Светосавска паралипомена“<sup>337</sup>, који можемо дефинисати као програмски чланак светосавља. Најдановић светосавље дефинише као „највишу и најјужвенију религиозно-културну идеју“.<sup>338</sup> Овим даје смернице свима онима који ће се бавити светосавском идејом да понуде одговоре шта светосавље као религиозно-културна идеја и покрет инкорпорира у себе и како тај целокупни светосавски култ (милешевско-карловачки и општехришћански) и светосавско наслеђе су смештени у светосавље, те каква је његова историјска, али и трајна вредност. Сам термин „паралипомена“ односи се на оно што још треба рећи, допунити, а један од најбољих одговора, непосредно после овог позива Најдановића, даће професор Теодор Титов, руски емигрант и професор Православног богословског факултета у Београду. У својој студији „Светосавље“, Титов каже да „оно представља јединствени *suī generis* у историји хришћанства, који обједињује у себи духовни, верски и друштвени покрет, а постављен је на темељу делатности Растка Немањића - Светог Саве, првог српског

---

Ристановић, „Београдски студенти и политичке организације 1935-1941,“ *Зборник радова Филозофског факултета у Приштини* L (2) (2020): 191.

<sup>332</sup> Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске Православне Цркве III. За време Другог светског рата и после њега* (Београд: БИГЗ, 2002), 8.

<sup>333</sup> Иако часопис настаје као реакција на марксистичку пропаганду на универзитету у Београду (преко Акционих одбора стручних студентских удружења) приметно је и присуство студената комуниста, нарочито од 1936. године, на Православном богословском факултету у Београду. Они ће бити организовани преко „Удружења студената теологије“ на чије чело ће 1936. године доћи Живојин Муњић. Чињеница је да ће и сам часопис *Светосавље* 1936/37. године доћи под утицај „нешто лево орјентисаних студената“. Главни уредник је постао Перо Јовановић. Живојин Муњић, Перо Јовановић, као и Јован Костић члан редакције *Светосавља*, били су склони комунистичким идејама и идеолошки припадали комунизму, а након Другог светског рата постаће и званично чланови Комунистичке партије Југославије. Александар Раковић, „О несугласицама на Православном богословском факултету у Београду (1934-1941),“ *Теолошки погледи XLVIII*, 1 (2015): 85-86; Небојша Малешевић, „Деловање комуниста на Београдском универзитету и Православном богословском факултету између два светска рата,“ *Црквене студије*, 14 (2017): 382-383.

<sup>334</sup> „Наша реч,“ *Светосавље I*, 1 (1932): 2.

<sup>335</sup> Пилиповић, *Библиографија српске теологије. Библиографија часописа Светосавље (1931-1940) и Логос (1991-2010)*, 9.

<sup>336</sup> Слијепчевић, *Историја Српске Православне Цркве III. За време Другог светског рата и после њега*, 8.

<sup>337</sup> Најдановић, „Светосавска паралипомена,“ 62-67.

<sup>338</sup> Исто, 64.

Архиепископа и просветитеља“. Суштина светосавља је „величанствена манифестација животворног духа и деловања православног хришћанства“, а његов корен је „у Христу Спаситељу и Његовом Јеванђељу“. <sup>339</sup> Теодор Титов ће, разматрајући наступајућу перспективу светосавља, изнети закључак да је светосавље „лозинка за уређење савремене Српске Православне Аутокефалне Цркве“. <sup>340</sup> У једном од најутицајнијих светосавских чланака „Повратак Сави Светитељу“ <sup>341</sup>, Владимир Вујић ће у години пред велики јубилеј, инспирисати многе мислиоце, како међуратног периода, тако и касније ауторе, да разматрају две битне карактеристике светосавља: светитељство и просвету.

Дакле, од 1932. године целокупно светосавско наслеђе и тематика се подводе под „светосавље“. Најбоље сведочанство које ово потврђује је најкраће и најпрецизније објашњење светосавља, а којим се одређује његова дубина и свепрожимајућа улога од стране Светог Јустина Поповића, а то је да је „светосавље философија живота“ <sup>342</sup>. Владика Николај у тој философији живота изједначује православље и светосавље закључивши да је „светосавље православно хришћанство српског стила и искуства изражено у богоугодним личностима, првенствено у Светом Сави Немањиним“ <sup>343</sup>. Светосавље није неки нови принцип већ само и искључиво метод, поступак, начин и однос приласка и приступања нашег човека Христу. <sup>344</sup>

Као снажан замајак у међуратној Југославији, који ће светосавље распалити и разлити у свим црквеним и друштвено-културним контекстима, биће одлука Светог Архијерејског Сабора Српске Православне Цркве да 1935. годину прогласи „светосавском годином“, а са циљем обележавања 700 година упокојења Светог Саве. Овај јубилеј који је обележен 1935. године <sup>345</sup>, већ је 1934. године прокламован. Тако 1934. године налазимо у појединим часописима позив и припрему да достојно прославимо јубилеј <sup>346</sup>, а часопис *Братство* објављује нацрт дотадашње светосавске библиографије <sup>347</sup>. „Година јубилеја“ („светосавска година“) биће обележена и саборном Литургијом у манастиру Милешева <sup>348</sup>, као и свечаним постављањем темеља за Храм Светог Саве на Врачару, те његовим освећењем и полагањем повеље у њега од стране Патријарха Варнаве. <sup>349</sup> Градња Храма Светог Саве <sup>350</sup>, односно

<sup>339</sup> Титов, „Светосавље“, 97.

<sup>340</sup> Исто, 104.

<sup>341</sup> Вујић, „Повратак Сави Светитељу“, 97-108.

<sup>342</sup> На основу предавања која је држао током Другог светског рата српској омладини, матурантима и студентима, 1953. године биће штампана књига *Светосавље као философија живота* у којој ће се први пут светосавље представити у систему као једна философија живота. Ова књига представља најсвестранији и најсвеобухватнији систематски приказ светосавља као философије засноване на животу и Јеванђељу, а која би требала да буде алтернатива европском нихилизму и хуманизму. Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 95.

<sup>343</sup> Николај Велимировић, „Предговор за књигу Јустина Поповића *Светосавље као философија живота*“, У Јустин Поповић, *Светосавље као философија живота* (Ваљево: Манастир Ћелије, 1993), 3.

<sup>344</sup> Најдановић, „Светосавље“, 441.

<sup>345</sup> „Почетак Светосавске године: Свечани говор преко радија Његове Светости Патријарха Господина Варнаве“, *Православље II*, 4-5 (1935): 98-100.

<sup>346</sup> Кл., „Пред светосавском годином“, *Светосавље III*, 3 (1934): 60-63.

<sup>347</sup> Ст. Станојевић, Радослав Перовић, „Нацрт библиографије о Св. Сави“, *Братство XXVIII* (1934): 164-192.

<sup>348</sup> С. Бугарчић, „Свечаност у манастиру Милешеву поводом 700-годишњице од смрти највећег југословенског просветитеља“, *Правда 7. VI* (1935): 5.

<sup>349</sup> Љубомир Дурковић-Јакшић, *Подизање Храма Светог Саве на Врачару у Београду* (Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1986), 73.

трагање за будућим стилем<sup>351</sup>, како би требао да изгледа Храм Светог Саве, која је покренута 1927. године, указивало је на кризу религиозне свести и тражење трајних православних основа српског народног бића, чиме се продубљивало светосавље као теолошко-филозофски покрет.<sup>352</sup>

„Светосавска година“, која ће остварити континуитет са 1932. годином, као годином светосавског полета, плодотворним радовима из 1933. и 1934. године, донеће нам хиперпродукцију светосавских студија<sup>353</sup>, а већина часописа ће имати своје светосавске бројеве.<sup>354</sup> Српска краљевска академија је поводом „светосавског јубилеја“ објавила два *Светосавска зборника* 1936.<sup>355</sup> и 1939.<sup>356</sup> године. Значај хиперпродукције светосавских студија у години јубилеја се огледа у чињеници да се јавља јасна орјентација у светосавским студијама<sup>357</sup>, где се више не бавимо у најчешћем случају светосавском историографијом, него светосављем у целокупној његовој црквено-друштвеној и културној ширини. Тако да је овај светосавски плурализам 1935. године једна јасна чињеница која указује да се тежило што прецизнијем поимању светосавља.

### 2.3 Светосавље и интегрално југословенство

Кристалисањем светосавља у широком друштвено-културном контексту тадашње Југославије, неки ће видети прилику да светосавље не буде само програм Српске Цркве и српског народа, него да светосавље буде и интегралистичка идеја и патрон југословенства. Међу првима који покреће ово питање, већ у свом предавању 1932. године, био је Јован Перовић који је позвао „браћу Југословене“ да учествују у изградњи Храма Светог Саве, јер Свети Сава није само духовни ујединитељ Срба, него и наш општенародни светитељ.<sup>358</sup> Међутим, осим овог општег позива, Јован Перовић не улази у било какву даљу анализу. Након Перовића, Владимир Вујић у свом чланку „Повратак Сави Светитељу“, истиче повратак Савином светитељству превасходно као наднационалној и надплеменској категорији, а са циљем да „уклони“ потенцијалне националне одреднице Савине личности,

<sup>350</sup> О градњи Храма Светог Саве на Врачару и његовим заветно-теолошким импликацијама у контексту светосавља у: Митрополит црногорско-приморски Амфилохије, *Духовни смисао Храма Светог Саве на Врачару* (Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 2003).

<sup>351</sup> „Како треба да изгледа будући монументлни Храм Светог Саве? Мишљење г. Иван Мештровића и арх. г. Рајка Татића,“ *Време*, 27. јануар (1932): 5.

<sup>352</sup> Јелена Грбић, „Светосавље - омен за нумен православља,“ *Саборност VII* (2013): 148

<sup>353</sup> *Православље* је објавило библиографију о Светом Сави у светосавској години. Аутори библиографије су Бранко Милаковић и Душан К. Петровић. „Библиографија о Св. Сави у светосавској години,“ *Православље III* (1936) бр. 1: 13-16; бр. 2: 54-58; бр. 3: 83-87; бр. 4: 113-116; бр. 5: 152-154; бр. 6: 178-180; бр. 7-8: 226-228; *Православље I* (1936) бр. 1: 39-42; бр. 2: 117-119; *Православље II* (1937) бр. 1: 51-55; бр. 2-3: 165-169.

<sup>354</sup> Професор Ивица Чаировић је направио пресек и увид у светосавску литературу у међуратној богословској периодици. Ивица Чаировић, „Осврт на личност Светог Саве у српској научној теолошкој периодици између два светска рата,“ У *Ниш и Византија*, ур. Миша Ракоција (Ниш: Град Ниш - Универзитет у Нишу - Православна Епархија нишка - Нишки културни центар, 2020): 527-538.

<sup>355</sup> *Светосавски зборник I, Расправе* (Београд: СКА, 1936).

<sup>356</sup> *Светосавски зборник II, Извори* (Београд: СКА, 1939).

<sup>357</sup> Милош Црњански је био један од гласова који нису били задовољни како је обележаван Светосавски јубилеј. Он је још у марту, може се закључити прерано, у својим *Идејама* упућивао критику на начин којим се обележава светосавска година: „Зашто се није одржало оно што је оглашено: да ће ова година бити посвећена светосављу?“. Зар се не уме тај програм, ни да оствари, ни да испуни, ни да одбрани?“ *Идеје*, 23. март (1935): 4.

<sup>358</sup> Јован Перовић, „О значају вјерско-просветног рада Светог Саве за нашу националну и државну идеју,“ *Весник Српске Цркве XXXVII* (1932): 291.



чиме се отвара могућност да Савино светитељство, које Вујић нераскидиво повезује са Савиним просветитељством<sup>359</sup>, постане патронат југословенства. Овакву тенденцију Вујић ће напустити у својим каснијим радовима<sup>360</sup>, остаће југословенски орјентисан у државотворном смислу, али што се тиче религиозности и културе окренуће се српском националном становишту.<sup>361</sup> Сличне ставове налазимо и код Владике Николаја Велимировића, али код њега идеја светосавља није конструисана као чиста југословенска идеја, нарочито у периоду од настанка кованице светосавље, мада је приметно његово виђење Светог Саве као идентитетског темеља југословенског национализма, који ће напустити 1935. године.

Намера којом жели понудити светосавску идеју, као југословенску идеју, присутна је код Јордана Илића, али он више пренапрегнуто износи ту своју намеру. Неминовно изводи закључке да је Свети Сава изједначио народ са живом Црквом, те да је продукт светосавског просвећивања утврђивање православља у српском народу и организовања његове националне Цркве, те да је до Светог Саве српском народу разбијан печат национално-црквеног карактера.<sup>362</sup> Оваквим размишљањима, он светосавље оставља у границама православља српског црквеног и народног искуства, а онда пренапрегнуто на крају констатује да светосавско наслеђе не треба ограничавати на религијске и племенске народне прилике, већ да дело Светог Саве треба да постане „опште добро свега народа“ и да се њиме јача наше духовно и народно јединство.<sup>363</sup> Алудирајући на југословенство, Јордан Илић, у моменту кризе интегралног југословенства, посредно нуди светосавље као ујединитељски темељ југословенства.<sup>364</sup> Исти позив као код Јордана Илића налазимо и код Јована Станчића, али он поред личности Светог Саве укључује и личност Стефана Немање. Као што је Стефан Немања од Рашана, Хумљана и Неретвљана формирао Србе, тако данас од Срба, Хрвата и Словенаца треба да се створи југословенска народна целина. Станчић на основу историјске пројекције изводи закључак да као што су Свети Сава и Стефан Немања од племена изградили народ, ми данас од народа треба да градимо југословенску нацију.<sup>365</sup>

Поставку светосавља као потенцијалног интегративног југословенског фактора износи књижевник и професор Божидар Ковачевић.<sup>366</sup> Сматрајући да католици, муслимани и православни треба да се уздигну изнад верских оквира и прихвате Савин завет у уједињењу и еволуцији ка добру, Божидар Ковачевић каже да верска различитост није сметња у изграђивању нације (југословенства). Зато треба пронаћи начин да се светосавље уздигне

---

<sup>359</sup> Вујић, „Повратак Сави Светитељу,“ 107.

<sup>360</sup> Владимир Вујић, „Три велике лекције Светог Саве,“ У Владимир Вујић, *Од Шпенглера до Светог Саве, огледи, разговори, полемике*, приредио Владимир Димитријевић (Београд: Жагор, 2013): 216-218; Владимир Вујић, „О мењању лика Светог Саве,“ *Време*, 28. јануар (1940): 13.

<sup>361</sup> Димитријевић, „Улога Владимира Вујића у обликовању идеологије светосавља,“ 503.

<sup>362</sup> Јордан Илић, „Рад Светог Саве на народном просвећивању,“ *Богословље Х*, 2-3 (1935): 204; 207; 209.

<sup>363</sup> Исто, 210.

<sup>364</sup> Анализарајући овакав позив Јордана Илића, Богољуб Шијаковић потпуно прецизно дефинише његову намеру: „Савино просветитељство није религијски ограничено - што значи да не треба да се тиче само православних, као што није ограничено племенски - што значи да не треба да припада само Србима, већ као опште добро свега народа оно треба да је интегришући моменат југословенског националног јединства“. Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 88.

<sup>365</sup> Јован Станчић, „Свети Сава као највећи државник, политичар и просветитељ у нашој историји,“ *Братство XIII*, 2-3 (1937): 43.

<sup>366</sup> Божидар Ковачевић, „Свети Сава пре и после смрти,“ *Српски књижевни гласник XLIV*, 3 (1935): 193-204.

изнад конфесија и да се продужи Савин рад на стварању нације.<sup>367</sup> Божидар Ковачевић стварање југословенске нације посматра у контексту светосавског темељног изграђивања српске нације, па он говори о једном континуитентном светосавском стварању нације, од српске ка југословенској. Позивајући да заштитник Југославије буде Свети Сава, Ковачевић констатује да је управо Свети Сава интегративни фактор југословенства кроз његово перманентно присуство, а том перманентном Савином присуству одређује за темељ Христа, „јер се он, као Христос, једнако у нама инкарнира, једнако постаје, једнако ствара“.<sup>368</sup> Слично као Божидар Ковачевић, Момир Вељковић грађење југословенске нације темељи на конфесионалном јединству католика и православца. Он ће у два студијама посвећеним Савином животу, описаном од стране католичког бискупа Ивана Томка Мрнавића, истаћи значај Ивана Томка Мрнавића и његовог дела о Светом Сави за јединство Југословена, односно приказати темељни значај Светог Саве у изградњи југословенске нације.<sup>369</sup>

И док су поменути мислиоци и њихови радови о светосављу као темељу југословенства били везани за 1934. и 1935. годину, док се још могло разматрати у том правцу, постоји и један каснији рад, чији је аутор Данило Медан<sup>370</sup>. Тај рад потиче из 1937. године и покушава да светосавље „сачува“ југословенство на основу једне шире поставке. Заступајући чисто интегрално југословенство, три племена - један народ, Данило Медан говори о светосављу као јединственој хармонијској целини у којој се српска расна стихија утопила у словенску, а ова у јеванђелску, односно свечовечанску. Преносећи ово ујединитељско својство светосавља на југословенство, Медан изводи закључак да свако може да воли своје племе, а да се у исто време воли и шира нација, па и цело човечанство.<sup>371</sup> „Светосавска идеологија“, како каже Медан, има животни, конструктивни, организаторски и стваралачки дух, па је својом надрасном и надконфесионалном ширином припремила терен за државно и народно јединство, те тако себе узидала у велику зграду модерне Југославије.<sup>372</sup> Специфичност Медановог размишљања се огледа у универзализацији светосавља, јер он не посматра светосавље само као интегралистичку југословенску идеју, него на основу поступка изграђивања светосавља (српство-словенство-југословенство), долази до идеје која све превазилази, а то је свечовештво, као највиши ступањ који може све у себе да обједини и обухвати.

Светосавље као интегралистичка идеја југословенства, нуђена од појединих српских интелектуалаца, била је сведочанство тежње Срба да очувају Југославију, док код осталих „Југословена“ светосавска идеја као темељ југословенства је само повећавала мисао о „српској хегемонији“<sup>373</sup>. Да је светосавље као надконфесионално поимање неприхватљиво

---

<sup>367</sup> Ковачевић, „Свети Сава пре и после смрти,“ 201.

<sup>368</sup> Исто, 201.

<sup>369</sup> Момир Вељковић, „Загребачки викарни бискуп Томко Мрнавић о величини и значају Светог Саве,“ *Политика*, 27. јануар (1935): 3; Момир Вељковић, „Vita S. Sabbae Abbatis од Ивана Томка Мрнавића (1580-1637),“ *Српски књижевни гласник XLIV*, 3 (1935): 201-207.

<sup>370</sup> Данило Р. Медан, „Контуре светосавске идеологије и њен значај у прошлости и садашњости,“ *Светосавље VI*, 2-3 (1937): 86-92.

<sup>371</sup> Медан, „Контуре светосавске идеологије и њен значај у прошлости и садашњости,“ 89.

<sup>372</sup> Исто, 90-91.

<sup>373</sup> Ова мисао заступљена је и у Југославији након Другог светског рата: „Нарочито између два рата, светосавље стиче све више карактер реакционарне идеологије његовим наметањем другим југословенским народима, чиме је ометало модерније токове наше културе и интеграцију Срба са југословенским народима друге конфесије.“

Хрватима, показаће и догађај „светосавског јубилеја“ и одлука Римокатоличке цркве да се католицима забрани учешће у прослави светосавског јубилеја. Загребачки надбискуп Бауер, поред опште забране учешћа у прослави „светосавског јубилеја“, посебно је истакао да се забрањује учешће римокатолицима у школским прославама.<sup>374</sup> Овим се јасно указало да југословенска надконфесионалност и наднародност у оквиру светосавља није прихватљива ни римокатолицима, као хришћанима, а муслимани ово нису ни разматрали. Теодор Титов ће покушати безуспешно да Римокатоличку цркву позове да ревидира овакав став објашњавајући значај светосавске идеје, односно значај Светог Саве у односу православних и римокатолика (Срба и Хрвата).<sup>375</sup> Као ујединитељу Југославије, краљу Александру I, Теодор Титов ће, у години светосавског јубилеја, објавити некролог поводом годишњице атентата у Марсеју у коме пореди Светог Саву и краља Александра. Иако у овом некрологу Теодор Титов ставља светосавску идеју у службу владајућег друштвеног поретка Краљевине Југославије, како је то добро запазио и дефинисао професор Владислав Пузовић<sup>376</sup>, његова намера се може размотрити са двају становишта. Први се односи на чињеницу да пореди два ујединитеља: духовног - Светог Саву и државног - Краља Александра, а са циљем да покаже да је јединство интегралног југословенства „упуцано“ у Марсеју, а друго, оно што је некролог и постигао, закључак да је светосавска идеја у истинском православљу и истинском српском родољубљу.<sup>377</sup> Овим је Теодор Титов упутио јасну поруку критичарима „интегралног југословенства“ и показао да светосавље, ако није темељ југословенства оно утемељује друге духовне, друштвено-културне и националне сегменте српског народа.

Да се светосавље временом кристалисало као одговор на идентитетску кризу Срба у међуратној Југославији, те да жеља појединих да светосавље буде интегралистичка југословенска идеја показала се утопистичком, сведоче и гласови који су ишли корак даље и тражили да се Српска Православна Црква преименује у Југословенску православну цркву. О овоме, као и о пропагаторској идеји да би југословенска народна црква била фактор народног југословенског уједињења, детаљно сведочи Димитрије Најдановић.<sup>378</sup> Најдановић одбацује овакве гласове добрим закључком да је брисање речи „српска“ само један оперетски гест у оперетском замишљеном југословенству, које проблематику види у брисању и дописивању речи и фраза, а не у трансформацији многобројних хетерогенитета у једнообразну суштину.<sup>379</sup> Напади на светосавље и Српску Православну Цркву су нарочито организовано ишли преко загребачке *Нове Европе* и две препознатљиве личности: Саве Штедимлије и Милана Ђурчина, уредника *Нове Европе*.<sup>380</sup>

---

Андрија Стојковић, *Почеци философије у Срба. Од Саве до Доситеја на основама народне мудрости* (Београд: Часопис Дијалектика – посебна издања, 1970), 48.

<sup>374</sup> Пауновић, *Када су летеле камилавке*, 14.

<sup>375</sup> Титов, „Свети Сава као свехришћански учитељ и светитељ“, 257-266.

<sup>376</sup> Владислав Пузовић, „Теодор Иванович Титов - историчар цркве (прилог проучавању веза Кијевске духовне академије и Православног богословског факултета у Београду)“, *У Српска теологија у XX веку - истраживачки проблеми и резултати*, ур. Б. Шијаковић (Београд: Православни богословски факултет, 2014): 139.

<sup>377</sup> Титов, „Свети Сава као свехришћански учитељ и светитељ“, 298; 302.

<sup>378</sup> Димитрије Најдановић, „Југословенство и цркве“, У Димитрије Најдановић, *Философија историје II. X. Фиктеа и други списи из философије, богословља и књижевности*, ур. Ж. Јелић (Београд: Јасен - Фонд истине о Србима, 2003): 350.

<sup>379</sup> Исто, 351.

<sup>380</sup> Милутин П. Деврња, „Сава М. Штедимлија о Светом Сави“, *Хришћанска мисао*, 2 (1935): 12-13; Милутин Деврња, „Нова Европа пише...“, У Милутин Деврња, *Земља преварена - огледи о књижевности и култури*, ур. В. Димитријевић и Ж. Јелић (Београд: Задужбина манастира Хиландара, 2007): 117-120.

Насртање на Српску Православну Цркву у Краљевини Југославији, сада као већ чувара духовног и националног идентитета Срба, свој врхунац добиће у време Конкордатске кризе. Приближавање Краљевине Југославије Италији, значило је приближавање Ватикану. Идеја Конкордата има своју дугу традицију, али ће преломне 1935. године његовим потписивањем наступити период у коме ће Југославију потресати Конкордатска криза.<sup>381</sup>

Догађаји као што је „Крвава литија“ и смрт Патријарха Варнаве Росића у јек конкордарске борбе ће још једном показати да светосавље као искуствени доживљај православља Светог Саве и целокупног његовог наслеђа не може бити ограничено и уоквирено идејом интегралног југословенства. Светосавље је овим требало да одбаци свој надахнујући елан и да постане мртва идеологија југословенства. Овим би светосавље одбацило сву своју универзалост и перспективу идеје „Свечовека Христа“, који све прожима, преображава и даје му обитавање вечности. Прилагођавање светосавља другим обрасцима, који проистичу из духа времена, повлачи за собом и губитак способности српске културе да мења и преображава српску народну душу.<sup>382</sup> Светосавље је христоцентрично и у својој перспективи оно представља есхатолошко-онтолошки термин, којим је један народ кроз живот и делатост једног светитеља и његовог наслеђа показао примењивост хришћанства у свакодневном животу.

#### 2.4 Друштвено-културни обрасци међуратног периода и њихов утицај на светосавље

У српском народу на почетку двадесетог века живело је неколико типова културе. Владајући тип је био својеврсна оригинална синтеза патријархалне и грађанске културе (патријархална грађанска култура), а на супрот њој је посебно била изражена просветитељско-рационалистичка грађанска култура.<sup>383</sup> У богословској и световној интелигенцији након Првог светског рата дошло је до оштре критике европоцентризма, моралне кризе, материјализма, дехуманизације Запада, надоласка атеизма и марксизма.<sup>384</sup> Тек по свршетку Првог светског рата међу српском интелигенцијом је јасно преовладало мишљење да не постоји један, већ бар два типа европске културе. Оне су поприлично искључиве једна према другој, а њихов дуалитет је развојено називан: рационалистичка и интуитивистичка, класична и модерна, грађанска и васељенска, национална и планетарна.<sup>385</sup> Међутим, да би се одговорило на ову свеопшту друштвено-духовну кризу<sup>386</sup>, након Првог светског рата била је потребна мисао која би била антирационалистичка и ирационалистичка. Један од одговора на ове појаве је била философија живота, која је на супрот рационализму, интелектуализму, сцијентизму, материјалистичком погледу на свет,

<sup>381</sup> Вељко Ђурић Мишина, „Милан Стојадиновић и конкордат Ватикана и Краљевине Југославије,“ У *Милан Стојадиновић - политика у време глобалних ломова*, прир. Миша Ђурковић (Београд: ЗУНС - Центар за конзервативне студије, 2013): 208-242; Мирко Петровић, „Преговори о Конкордату Краљевине СХС и Свете Столице,“ *Српске органске студије*, 2 (1999): 153-160.

<sup>382</sup> Тања Д. Анчић, „Свједочење као метод културе,“ *Културно наслеђе* 1, 1 (2019): 149.

<sup>383</sup> Милан Радуловић, *Модернизам и српска идеалистичка философија* (Београд: Институт за књижевност и уметност, 1989), 19-20.

<sup>384</sup> Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 18.

<sup>385</sup> Радуловић, *Модернизам и српска идеалистичка философија*, 23.

<sup>386</sup> Многи интелектуалци са Запада након Првог светског рата, као што су Жилијен Бенде, Мигуел де Унамуно, Пол Валери..., говорили су и писали о духовној кризи Запада и западне културе.

у центру имала феномен живота, односно искуство живота, које је поред ума обухватало и интуицију, инстикт, нагон и вољу.<sup>387</sup>

Претече философије живота су били Шопенхауер и Ниче, будући да су оштро критиковали рационализам и просветитељство, а њихови наследници су били егзистенцијалисти и Хусерл, који је и увео појам „свет живота“, као фундаменталну категорију своје позне философије.<sup>388</sup> Што се тиче саме рецепције философије живота у међуратном периоду код нас од стране философа и теолога, нарочито оних који су се бавили идејом светосавља, специфично је да је она била заступана на различите начине. Она је била нераскидиво повезана са критиком рационализма, западне културе, технике, па и марксизма<sup>389</sup>, а са одређеним тенденцијама да се оствари одређена аутентичност и особеност<sup>390</sup>, што ће се у сусрету са светосавским наслеђем и постићи.

Највећи утицај на наше философе и теологе међуратног периода (Најдановића, Вујића, Јустина Поповића, Николаја Велимировића, Милоша Ђурића) имале су три личности: Андри Берксон, Освалд Шпенглер и Фјодор Михаилович Достојејевски. Управо ће имплементација идеја ових мислилаца у светосавље утицати на поједине сегменте светосавља и његов развој као философско-теолошког система и философије живота, али и као прожимајући фактор целокупног друштвено-религиозног културног обрасца. Рецепција Берксона је посебно била присутна и добро разрађена у делима Владимира Вујића<sup>391</sup> и Милоша Ђурића<sup>392</sup>. Милош Ђурић је и дао веома кратко, а уједно и изузетно прецизно објашњење Берксонове философије: „У саму унутрашњу суштину ствари понирати и непосредним осећањем и доживљавањем долазити у живи додир са есенцијом њиховом, и тако, без преношења готових категорија схема и аналогича из једне области у другу, без спекулисања разумом, интуицијом разгледати биће и примарност чињеница и интуицијом продрети у саму праву непосредну природу живота, и, тако интуицијом, уз помоћ интелигенције и науке која је резултат интелигенције, решити проблем унутрашњег и спољашњег света“.<sup>393</sup>

Питање решавања проблема унутрашњег и спољашњег света је било нераскидиво повезано са контрапросветитељством, односно са ослобађањем људског духа од

---

<sup>387</sup> Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 18.

<sup>388</sup> Исто, 19.

<sup>389</sup> О критици марксизма у међуратној богословској периодици: Небојша Малешевић, „Учење и критика комунизма у српским црквеним часописима између два светска рата у Краљевини СХС/Југославији (1920-1940)“, *У Српска теологија данас*, ур. Б. Шијаковић (Београд: Институт за теолошка истраживања, 2017): 215-224.

<sup>390</sup> Та аутентичност и особеност се заснива у континуитету и у залагању за развој самосталне културе, а посебно ће се баштинити у спајању националног са општечовечанским. Бошко Обрадовић, *Српска десница. Позиција српске књижевне деснице у 30-им годинама ХХ века* (Београд: Catena mundi, 2015), 128.

<sup>391</sup> Владимир Вујић, Првош Сланкаменац, *Нови хуманизам* (Београд: Геца Кон, 1922); Владимир Вујић, „Бергсонова филозофија“, *Просветни гласник*, год. 1939, 1 (1922): 26-35; 2: 87-97; 3-4: 186-197; Владимир Вујић, „Демс и Бергсон“, *Српски књижевни гласник*, н.с., год III, књ VI, бр 8 (16. август, 1922): 587-594; Владимир Вујић, „Бергсонова филозофија са нарочитим обзиром на филозофију уметности“, *У Владимир Вујић, Спутана и ослобођена мисао: Огледи* (Београд: Геца Кон, 1931): 7-46.

<sup>392</sup> Милош Ђурић, „Анди Бергзон или филозофија стварања“, *У Милош Ђурић, Изабрана дела, том II: Култура историје и рани философски списи* (Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1997): 272-283.

<sup>393</sup> Ђурић, „Анди Бергзон и филозофија стварања“, 274.

просветитељства и рационализма, који су доживели крах Првим светским ратом, а западна култура показала сву своју немоћ и слабост и посведочила своју пропаст. Као оригиналан мислилац, који је још пре самог завршетка Првог светског рата објавио књигу „Пропаст Запада“, појављује се философ Освалд Шпенглер.<sup>394</sup> Његове идеје и историософију код нас ће прихватити Владимир Вујић<sup>395</sup>, Димитрије Најдановић, Милош Ђурић<sup>396</sup>, Јустин Поповић, Станислав Винавер и други припадници интелектуалне елите међуратног периода.

Димитрије Најдановић, као један од најутицајнијих мислилаца међуратног периода, констатоваше у часопису *Идеје* један континуитет који је трајао од почетка просветитељства, па до Октобарске револуције<sup>397</sup>, речима да је „Јакобинска Француска антипација бољшевичке Русије; демократија и активни либерализам антипација бољшевизма; они су почетак и крај истог покрета“<sup>398</sup>. Критика Запада се састојала у томе да је просветитељство Француске револуције уздрмало основе на којима је била изграђена Европа, да је одбацујући религиозност и уткане традиционалне моралне основе довело до постојања културних образаца који су у супротности са бити постојања Европе. Антропоцентризам је просвећеношћу настојао да маргинализује веру, што се уклапало у тенденције развитка грађанског друштва у Западној Европи.<sup>399</sup>

Међу првима који је указао на то шта се догађа на Западу био је Фјодор Михаилович Достојевски. Он ће, у *Злим дусима* и *Дневнику писца*, као пророк предвидети судбину Руса ако Русија отпадне од хришћанских вредности положених у њен темељ. Он ће бити проглашен за идеолога јужнословенског месијанизма<sup>400</sup>. По том тумачењу Достојевског, западну културу која је на издисају би требало да замени јужнословенска култура. Милош Ђурић, разматрајући културну мисију Словена, констатовао је да будућност Словена лежи у њиховом потенцијалу да направе синтезу између Истока и Запада, односно етике и техника, јер док Словенима припада будућност, европски народи имају значај због своје славне

<sup>394</sup> Освалд Шпенглер је рођен 27. марта 1880. године у Бланкенбургу. Студирао је математику и природне науке у Халеу, Берлину и Минстеру. Докторирао је на тему „Основна метафизичка мисао хераклитовске филозофије“. У јулу 1918. године појављује се прва књига његовог дела *Пропаст Запада*, која је до 1922. године распродата у 53 000 примерака, друга књига се тада штампала у 50 000 примерака. Шпенглер се нашао под ударом критике професионалаца школске филозофије и сматран је помодним философом. Била му је понуђена катедра историје на Лајпцишком универзитету, али ју је он одбио, будући да се због својих ставова налазио под жестоком критиком и нападима протестаната, католика, марксиста, либерала и писаца и идеолога национал-социјализма. Владимир Вујић, „Освалд Шпенглер и његово дело,“ У Владимир Вујић, *Од Шпенглера до Светог Саве, огледи, разговори, полемике*, приредио Владимир Димитријевић (Београд: Жагор, 2013): 81-82.

<sup>395</sup> Владимир Вујић ће превести на српски језик Шпенглерово капитално дело *Пропаст Запада: Освалд Шпенглер, Пропаст Запада: Нацрт за морфологију историје света*, књ. 1 и 2, превео Владимир Вујић (Београд: Космос, 1936-1937).

<sup>396</sup> Милош Ђурић је у својој филозофији културе, која је била синтеза научне филозофије и филозофије живота, био пажљив приликом разматрања Шпенглеровог главног дела и критички усвајао његова гледишта. Шијаковић, *Светосавље и филозофија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 29; 32.

<sup>397</sup> Марко Марковић указује на подударност Француске револуције и доктрине Карла Маркса. Марко С. Марковић, *Истина о Француској револуцији* (Београд: Catena mundi, 2020), 48-52.

<sup>398</sup> Димитрије Најдановић, „Шпенглер о револуцији и пролетеријату,“ *Идеје*, 13. октобар (1934): 7.

<sup>399</sup> Саша Марковић, „Светосавље између хришћанских вредности и националног интереса - поглед без претензија,“ У *Епархија бачка у осмовековној историји Српске Православне Цркве*, ур. С. Бошков и остали (Бачка Паланка - Нови Сад: Центар за историјска истраживања - Српска православна Црквена општина Бачка Паланка, 2021): 293.

<sup>400</sup> Димитријевић, *Тржиште или храм. Становиште Владимира Вујића*, 213.

прошлости.<sup>401</sup> Међутим, идеја о потпуном превазилажењу западне културе и њена смена јужнословенском културом превагнуће у рецепцији философско-теолошке јавности међуратног периода.

Утицај Достојевског и његовог религиозног антропоцентризма биће велики на све српске антирационалисте.<sup>402</sup> Тако да ће још 1912. године Николај Велимировић објавити оглед *Ниче и Достојевски*, где ће поредити идеју натчовека коју заступа Ниче са идејом свечовека Достојевског.<sup>403</sup> Јустин Поповић ће своју перцепцију Достојевског<sup>404</sup> исказати у књизи *Философија и религија Ф.М. Достојевског*.<sup>405</sup> Добра синтеза мисли Достојевског, њена рецепција и размишљање водећих руских мислилаца, биће приказано у књизи Василија Зењковског *Руски мислиоци и Европа*<sup>406</sup>, коју ће код нас приредити и предговор за њу написати Исидора Секулић. Поред Достојевског, као својеврсно најутицајнијег критичара западне културе, овде се сусрећемо са критиком европоцентризма и других водећих руских мислилаца као што су Гогољ, Леонтјев, Данилевски, Херцен.

Хришћанска култура као трансисторијска и васељенска реалност своју вечну актуелност остварује својом алтернативом свим рационалистичким и световњачким духовним и културним хоризонтима.<sup>407</sup> У међуратном периоду та хришћанска култура је имала за циљ освечовечење човека, односно кроз појам свечовека<sup>408</sup> да понуди једно аутентично философско-религиозно и културно мишљење. Наши мислиоци који су се бавили идејом светосавља, под утицајем философије живота и под утицајем јужнословенског месијанизма, управо светосавље нуде као аутентичну хришћанску културу. Међутим, морају се објаснити ови утицаји. Ако се узме у обзир философија живота, па и критика западног европоцентризма, њена рецепција (нпр. интуиција или трагање за религиозним осећајем)

<sup>401</sup> Милош Ђурић, „Културна мисија Словена“, *Српски књижевни гласник* XI, 7 (1924): 527-528.

<sup>402</sup> Владимир Димитријевић, „Критика европоцентризма у културолошкој мисли „књижевне деснице“, у *Српски културни образац у светлу српске књижевне критике*, ур. Милан Радуловић (Београд: Институт за књижевност и уметност, 2015): 274.

<sup>403</sup> Термин „свечовек“ је Достојевски први пут употребио у својој „Беседи о Пушкину“, а након њега тај термин усваја Владимир Соловљев. У руским речницима се сусреће око 200 синонимних речи („свемоћно“, „богочовек“, „свечасно“, „свеумни“..), али не и конкретна реч „свечовек“. Њена прва употреба код Достојевског је означавала универзалност руског (свечовечанског) духа, који може у себе да усвоји и прихвати читаво човечанство и читав свет. Саво Лазић, „Панхуманистичка антропологија у теолошком дискурсу Светог Владике Николаја Жичког и Охридског“, *Теологикон* 6, 1 (2017): 180.

<sup>404</sup> „Отац Јустин Достојевског приказује као личност која увиде Макарија Египатског, као и осталих светих Отаца, надограђује и даље развија применом на нови ред проблема - примера ради, на дијалектике конфесионалних идеја, деконструкције секуларистичких идеологија или на историософске пројекције и циљеве православља као светско-историјског процеса.“ Богдан Лубардић, *Јустин Ћелијски и Русија. Путеви рецепције руске философије и теологије* (Нови Сад: Беседа, 2009), 22.

<sup>405</sup> Прво издање: Јустин Поповић, *Философија и религија Ф. М. Достојевског* (Сремски Карловци, 1924).

Друго (прерађено) издање: Јустин Поповић, *Достојевски о Европи и словенству* (Београд: ИПРОЗ, 1940).

<sup>406</sup> Василиј Зјенковски, *Руски мислиоци и Европа* (Загреб: Нова Европа, 1922).

<sup>407</sup> Радуловић, *Модернизам и српска идеалистичка философија*, 24.

<sup>408</sup> Свечовек је давање смисла и значења свему, односно тежња за једним есхатолошким стањем. Свечовек је циљ човека, а свечовечанство је циљ човечанства. Николај каже да је Шекспир Свечовек, а Јустин Ћелијски за Достојевског, јер они и њихова дела у себе инкорпорирају сваког човека. Односно како је то констатовао Милош Ђурић, да је Свечовек онај који је обновио богосинство. Лазић, „Панхуманистичка антропологија у теолошком дискурсу Светог Владике Николаја Жичког и Охридског“, 183; Ђурић, „Културна мисија Словена“, 525; Милош Ђурић, „Свечовек: Нови дијалект философирања“, *Претеча*, 1 (1928): 31-32; Николај Велимировић, „Шекспир – Свечовек“, *Весник Српске Цркве*, 9-12 (1921): 49; Јустин Поповић, *Достојевски о Европи и словенству* (Манастир Ћелије, 1995), 327-329.

само је парцијално имплементирана у светосавље. Светосавље, дакле, није само један вид философије живота (у берксоновском смислу), као што светосавље није ни чист јужнословенски месијанизам. Светосавље превазилази све оквире свога ограничавања<sup>409</sup>, оно у себе укључује богочовечанску културу<sup>410</sup> и Богочовека. Управо је у томе његова вредност и вечноприсутни потенцијал. Међутим, утицај друштвено-културног струјања међуратног периода на светосавске ауторе је присутан, па се морају уочити њихове духовно-културне тенденције приликом разматрања светосавља.

### 3. Интегрални утемељивачи светосавља

#### 3.1 Димитрије Најдановић као тумач светосавља

##### 3.1.1 Друштвено-културни и политички контекст живота Димитрија Најдановића

Међу личностима које су својим друштвено-културним радом обележиле међуратни период, личност Димитрија Најдановића засигурно заузима посебно место. Међутим, овај аутентични мислилац, међуратни антимарксиста, због свог политичког ангажмана за време Другог светског рада, као и због своје дисидентске антикомунистичке агитације, био је и остао проскрибован и оспораван и на интелектуалном пољу где је дао немерљив допринос науци. Читајући Димитрија Најдановића неопходно је ослободити се априори предрасуда и сагледати његову мисао објективно, дати што је могуће реалнију интерпретацију како његове мисли, тако и његове делатности.

Иако је Најдановић аутор близу 200 студија из разних научних области, тешко је пронаћи детаљнију његову биографију. Жељко З. Јелић је приредио у издању Јасена 2003. године својеврсни зборник који садржи Најдановићев докторат о Фиктеу и друге његове списе.<sup>411</sup> Димитрије Најдановић (1897-1986) је рођени Крагујевчанин. Богословију Светог Саве је завршио у Београду 1920. године, а Богословски факултет 1924. године. Године 1938. дипломирао је философију, а докторат из философије је одбранио 1940. у Берлину на тему „Философија историје Имануела Хермана Фиктеа“ под менторством чувених европских философа Николаја Хартмана и Едуарда Шпрангера.<sup>412</sup> Што се тиче његове професуре на Богословском факултету, био је ванредни професор на катедри за Хришћанску етику, за предмет Увод у философију и историју философије у периоду 1943-1944. године, када је

---

<sup>409</sup> Светосавски образац, као хришћански православни образац, својим духом вечности преиспитива сваку савременост. Из своје пуноће, светости и христоликости, светосавски образац је стваралачки одговор сваке епохе и савремености. Анчић, „Сведочење као метод културе“, 154.

<sup>410</sup> Визија богочовечанске културе Јустина Поповића представља најоригиналнију и најрадикалнију алтернативну културолошку визију међуратног периода. Радуловић, *Модернизам и српска идеалистичка философија*, 184.

<sup>411</sup> Димитрије Најдановић, *Философија историје Имануела Хермана Фиктеа и други списи из философије, богословља и књижевности*, приредио Жељко З. Јевтић (Београд: Јасен - Фонд истине о Србима, 2003).

<sup>412</sup> Жељко З. Јелић, „Др Димитрије Најдановић (1897-1986),“ У Димитрије Најдановић, *Философија историје Имануела Хермана Фиктеа и други списи из философије, богословља и књижевности*, приредио Жељко З. Јевтић (Београд: Јасен - Фонд истине о Србима, 2003): 509; Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 58.



дошао на место, у том моменту пензионисаног професора Борислава Лоренца, након чега је уследио и Најдановићев одлазак у емиграцију.<sup>413</sup>

Највећи део временског периода између два светска рата, Најдановић је провео као професор верске наставе Четврте мушке реалне гимназије у Београду.<sup>414</sup> Видевши значај часописа за развој и напредак интелектуалне елите код нас, био је оснивач три еминентна религиозно-филозофска часописа тридесетих година двадесетог века: *Светосавља*, *Пута* и *Хришћанске мисли*.<sup>415</sup> Управо одредивши назив „Светосавље“ за часопис, Најдановић је конципирао светосавље као религиозно-филозофски појам и инспирисао многе црквене и световне ауторе да се баве светосавском идејом, да је тумаче, објашњавају и траже њену теолошко-историјску присутност и остваривост. И док часопис *Пут* није својим кратким временски постојањем успео да у потпуности оствари свој интелектуални потенцијал, часопис *Хришћанска мисао* се сматра за најелитнији часопис који је имала српска православна култура.<sup>416</sup> Часопис је поред најугледнијих богослова тог времена за сараднике имао и десетак најугледнијих књижевних стваралаца тог времена као што су Десанка Максимовић, Момчило Настасијевић и Бранко Лазаревић.

Што се тиче друштвено-хуманистичког и културног контекста у којем је стварао Најдановић, очигледно је да је и он припадао контрапросветитељству и да је био оштар критичар европског рационализма, будући да је био баштиник Шпенглерове мисли о пропасти Европе и трулежи мегалополиса.<sup>417</sup> Његова мисао је условљена и антикомунизмом, који ће испољавати до краја свога живота. Тако ће у *Идејама* Црњанског објавити текст „Шпенглер о револуцији и пролетеријату“, где ће, позивајући се на Шпенглерову дистинкцију културе и цивилизације, истаћи мисао да је позорница пропасти сваке културе велеград „екстрем анорганског“, те да све што се сада дешава на Западу крчи пут комунизму и комунистичкој идеологији.<sup>418</sup>

Говорећи о парадоксима марксизма који је изнео Вишеславцев, Најдановић је тумачећи комунизам у Русији као једну утопија, закључио да је капитализам разарао егзистенцију, религију и породицу, а да комунизам сасвим одриче религију и породицу.<sup>419</sup> Специфичност Најдановићеве мисли се огледа у томе што повезује рационализам и комунизам повезујући Јакобинску Француску и бољшевичку Русију, те то види као један процес који је довео до апотеозе, култа пролетера, односно до човекообожења, али без

<sup>413</sup> Јелић, „Др Димитрије Најдановић (1897-1986),“ 509-510; Богољуб Шијаковић, „Филозофија у контексту хришћанске културе. Филозофија као наставни предмет на Православном богословском факултету у Београду - проблемски аспекти истраживања,“ У *Српска теологија у двадесетом веку - истраживачки проблеми и резултати*, ур. Б. Шијаковић (Београд: Православни богословски факултет, 2007): 54.

<sup>414</sup> Четврта мушка реална гимназија одликовала се угледним и познатим професорима, који су остварили велике успехе у областима којима су се бавили. Тако су у међуратном периоду професори овог училишта били књижевници Милош Црњански, Момчило Настасијевић, Стеван Јаковљевић и Владимир Вујић, потом историчари Васо Чубриловић и Ђоко Слијепчевић, те теолог Радован Казимировић и сликар Коста Хакман. Детаљније о значају Четврте мушке гимназије: Бојан Ђорђевић, *Координате: Српска краљевска четврта гимназија 1910/11 – Гимназија „Свети Сава“ 2010/11 (културноисторијска и архивистичка студија)* (Београд: Гимназија „Свети Сава“, 2011).

<sup>415</sup> Јелић, „Др Димитрије Најдановић (1897-1986),“ 510.

<sup>416</sup> Исто, 510.

<sup>417</sup> Димитријевић, *Тржиште или храм. Становиште Владимира Вујића*, 38.

<sup>418</sup> Најдановић, „Шпенглер о револуцији и пролетеријату,“ 7.

<sup>419</sup> Димитрије Најдановић, „Парадокси марксизма - Критика Б. Вишеславцева,“ *Идеје I*, 10 (1935): 3.

Бога.<sup>420</sup> Јакобинска Француска (1793), скројена по енглеским програмима, је антиципација бољшевичке Русије (1918), те се активни либерализам креће од јакобизма ка бољшевизму.<sup>421</sup> Тако Најдановић, повезујући рационализам и марксизам, говори о једном дугорочном периоду у коме се у центар културе и целокупне антропологије ставља човек без Бога.

Становиште Најдановића, које је очигледно под јаким утицајем Шпенглера, нераскидиво повезује религију и културу. Позивајући се на Шпенглера, он одређује религију као извор сваког културног стваралаштва, односно како каже „spiritus movens“ културног живота уопште.<sup>422</sup> Међутим, Најдановић дели опште присутно пригушено осећање о паду културе о коме су, поред Шпенглера говорили и Унамуно, Папини, Берђајев и Николај Велимировић. Из овога следи закључак да се пред његовим савременицима одвија крајњи сукоб између теизма и атеизма, односно да се остварују визије Достојевског и Ничеа, „белог и црног пророка“.<sup>423</sup> У тој једној општој културној кризи и општој популарности Достојевског, Најдановић не разматра парцијално Достојевског као идеолога словенског месијанизма. У библиографији не проналазимо тематске радове Најдановића посвећене Достојевском и тзв. будућем миленијуму, који по Шпенглеру припада Словенима, иако узгредно имплементира ове моменте у неке своје радове. Може се уочити разлика између Владимира Вујића и Димитрија Најдановића. Вујић је у потпуности на таласу критике евроцентризма, западног рационализма и убеђени присталица словенског месијанизма и то исказује кроз своје радове који су тематски посвећени тим тенденцијама. Димитрије Најдановић настоји да у једном великом мозаику споји све те теме и тенденције у једну интегралну идеју - светосавље.

За Димитрија Најдановића, неоспоран ауторитет је био Владика Николај Велимировић. О поштовању и утицају Владике Николаја Велимировића на Најдановића сведоче чланци и студије које је посветио Владици Николају.<sup>424</sup> Оно што је значајно уочити, јесте да они настају у периоду од 1929. године, па до 1976. године, што указује на дугорочнији утицај Владике Николаја на Најдановића. На њихов добар однос указују и писма која су размењивали све до упокојења Владике Николаја.<sup>425</sup> Сублимацију целокупне Николајеве делатности доноси речима да је Николај „философ, крупан религиозни таленат, највећи наш беседник и, пре свега и после свега, песник“ и то „песник светосавске, свесловенске и свечовечанске хришћанске лирике“.<sup>426</sup> Иако се у овој реченици уочавају одреднице „светосавки, свесловенски и свечовечански“, чињеница је да у својим радовима

<sup>420</sup> Најдановић, „Шпенглер о револуцији и пролетеријату“, 7.

<sup>421</sup> Димитрије Најдановић, „Шпенглерова бела светска револуција“, У Димитрије Најдановић, *Философија историје Имануела Хермана Фиктеа и други списи из философије, богословља и књижевности*, приредио Жељко З. Јевтић (Београд: Јасен - Фонд истине о Србима, 2003): 171.

<sup>422</sup> Најдановић, „Шпенглерова бела светска револуција“, 170.

<sup>423</sup> Димитрије Најдановић, „Крваво двојништво Европе“, *Хришћанска мисао III*, 1 (1937): 1.

<sup>424</sup> Димитрије Најдановић, „Млада проповед Николаја Велимировића“, *Весник Српске Цркве XXXIV*, 3-4 (1929): 201-206; Димитрије Најдановић, „Годишњица Мисионарских писама Епископа охридског Господина Николаја“, *Пут I*, 1 (1933): 51-53; Димитрије Најдановић, „Метафизика Владике Николаја“, *Хришћанска мисао VII*, 1 (1941): 1-9; Димитрије Најдановић, „Песме Владике Николаја“, *Препород III*, 17-18 (1953): 201-204; Димитрије Најдановић, „Богољубац Човекољубца“, У *Епископ Николај Велимировић: Једини Човекољубац* (Минхен: Библиотека Свечаник, 1958): 7-22; Димитрије Најдановић, „Генијални Владика“, *Искра XXXVII*, 606-607 (1976): 3.

<sup>425</sup> „Писма др Димитрију Најдановићу“, У *Непозната писма Светог Николаја Српског*, приредио Жељко З. Јелић (Београд: Завод за унапређивање образовања и васпитања - Хришћанска мисао, 2009): 30-80.

<sup>426</sup> Најдановић, „Млада проповед Владике Николаја“, 201.

посвећеним Николају, Најдановић се углавном, изузев студије „Метафизика Владике Николаја“, бави књижевно-песничким даром и духовношћу Владике Николаја. Не пружа детаљније тумачење Николаја у контексту културолошких и црквено-друштвених струјања у међуратном периоду у коме управо претходно поменуте одреднице заузимају битно место.

Најдановић је у свом антикомунизму и антимарксизму приступио међуратној организацији „ЈНП Збор“, која је изразито била антикомунистичка, али и ројалистички усмерена. Као религиозан човек и заговорник позитивног религиозног утицаја на културу и целокупни живот, у деловању комунизма је увиђао подривање духовне, националне и моралне вредности нашег народа.<sup>427</sup> Сам вођа „Збора“, Димитрије Љотић, такође је био изузетно религиозан и несумњиво да је своја одређена друштвено-политичка убеђена формирао под утицајем француског филозофа Шарла Мораса и организације „Француска акција“.<sup>428</sup> Међутим, када се говори о Димитрију Љотићу, мора се бити веома опрезан, јер су његови ставови и његова делатност пред и за време Другог светског рата у најмању руку упитни. Веома је тешко до краја и исцрпно објаснити колико је та, како се данас најчешће погрдно интерпретира, „љотићевска“ друштвено-политичка делатност имала своју рецепцију код Димитрија Најдановића.

Сама припадност „ЈНП Збору“, уредништво у зборашкој ревији „Наша борба“ у првим годинама рата, као и његова професура на Богословском факултету за време рата, у нашој јавности често априори истиче Најдановића као „фашисту“ и „љотићевца“. Тако је створена тенденција да се његова целокупна делатност одбаци без икаквог разматрања његове политичке одговорности, што сведочи и чињеница да се не сусрећу радови који се баве мишљу Најдановића. У библиографији Најдановића се налазе радови посвећени Димитрију Љотићу, али њихова главна карактеристика се не односи на његову политичку идеологију, већ на аспект његове религиозности.<sup>429</sup>

И код самог Владике Николаја је приметно уважавање религиозности Димитрија Љотића. Тако је приликом забране „Збора“ 1940. године и жеље власти да се Љотић ухапси и смести у душевну болницу, Владика Николај писао Драгиши Цветковићу, председнику Владе, апел у коме је тражио да се ослободи тада ухапшени Димитрије Најдановић, који је био болестан. Владика Николај је тражио и да се престане са гоњењем присталица „Збора“ и Димитрија Љотића, те је осудио идеју и намеру да се Љотић прогласи лудим и смести у душевну болницу, због његове претеране религиозности.<sup>430</sup> И поред неслагања и разилажења по многим друштвено-политичким питањима, као што је рецимо приступање Тројном пакту, Владика Николај Велимировић је био захвалан Љотићу што је издејствовао његово и Патријарха Гаврила Дожића ослобођење из заробљеништва. Владика Николај је „вршио

---

<sup>427</sup> Јелић, „Др Димитрије Најдановић (1897-1986)“, 510.

<sup>428</sup> Душан Достанић, „ЈНП Збор и српско православље“, *Зборник Матице српске за друштвене науке*, 133 (2010): 50.

<sup>429</sup> Димитрије Најдановић, „Лик Димитрија Љотића“, *У Димитрије Љотић: Писма Кнезу Павлу* (Београд: Народни покрет Збор, Београд, 1941): 5-11; Димитрије Најдановић, „Религиозни геније Димитрије Љотић“, *Искра XVI*, 339-340 (1965): 3; Димитрије Најдановић, „Предговор“, *У Димитрије В. Љотић - Говори и чланци* (Минхен: Искра, 1975): 5-8.

<sup>430</sup> Достанић, „ЈНП Збор и српско православље“, 60-61; Владимир Димитријевић, *Оклеветани светац. Владика Николај и србофобија* (Горњи Милановац: Лио, 2007), 77.

опело“ Димитрију Љотићу након његове погибије у Словенији.<sup>431</sup> У самој беседи над одром Љотића, Владика Николај ће констатовати да је Димитрије Љотић био „хришћански државник“.<sup>432</sup>

Када говоримо о било каквој друштвено-политичкој интерпретацији, неопходно је сагледати временски период пред и за време Другог светског рата, јер турбуленције које се јављају како у свету, тако и у тадашњој Југославији донеле су читавој једној генерацији интелектуалаца тешко бреме, које је од њих захтевало делатност и акцију у тадашњој тешкој друштвено-политичкој ситуацији. Нама, у делу рада који се бави Димитријем Најдановићем, није за циљ да анализирамо идеологију Димитрија Љотића или „Збора“, или његов однос са Српском Православном Црквом,<sup>433</sup> него да прикажемо Најдановића као тумача светосавља. Тако да је суштински неопходно да ишчитавамо Најдановићеву мисао, а не да је учитавамо и произвољно смештамо у један оквир за који она није писана, и да сву ширину Најдановићеве мисли скупимо у произвољну интерпретацију.

Најдановићев живот након Другог светског рата био је одређен његовим антикомунизмом, тако да је под налетом Совјета напустио Југославију и са супругом Јеленом одлази у Аустрију, а потом у Италију. У Италији је имао аудиенцију код Папе Пија XII, кога је молио да се заузме да избеглице из Југославије не буду депортоване новим комунистичким властима у Југославији. Из Италије 1947. године одлази у Енглеску, где жељом Патријарха Гаврила Дожића и англиканског Епископа др Харолда Бакстона бива постављен за принципала (управника) српске православне богословије у Дорчестер колеџу близу Оксфорда. Ту је био и предавач догматике, упоредног богословља, апологетике и етике.<sup>434</sup> Добри односи између Англиканске Цркве и Српске Православне Цркве, нарочито на теолошком пољу, потичу још из времена Првог светског рата.<sup>435</sup>

У Енглеској је Најдановић покренуо часопис *Препород*, који је излазио у периоду 1951-1953, а великодостојници Англиканске цркве су посредовали код британских власти да се Најдановић не изручи новим властима у Југославији. Најдановић је у Дербију (Енглеска) служио као презвитер у периоду од 1948-1960, када са супругом прелази на дужност

---

<sup>431</sup> Око самог учешћа Владике Николаја у погребу Димитрија Љотића као и о интегралности самог Николајевог говора постоје многа спорења. Непобитна је чињеница да је Николај одржао посмртно слово над одром Димитрија Љотића, међутим многа места те беседе се сматрају интерполацијом Љотићевих следбеника, а такође постоје и неслагања око времена када је изговорена, на који начин и како је записана ова Николајева беседа. Детаљније на ову тему: Растко Ломпар, „Проблем аутентичности говора Епископа Николаја Велимировића над одром Димитрија Љотића 24. априла 1945. године,“ *Николајеве студије* 1, 2 (2021): 343-368.

<sup>432</sup> Исто, 350.

<sup>433</sup> „Бивши љотићевци покушавају да покажу постојање међусобног разумевања и симпатије „Збора“, с једне стране, и СПЦ с друге стране, при чему својатају многе црквене великодостојнике или увећавају значај своје укореењености у православљу и Цркви; многи пак из СПЦ приказивали су дијаметралну супротност и одбојност између СПЦ и „Збора“, истичући антизборашки карактер цркве, па чак и прећукивали везе које су заиста постојале. Те, недовољно објашњене везе, као и недовољно расветљена природа и идеологија „Збора“, послужили су трећима за оптужбу против СПЦ и неких њених великодостојника за „клерофашизам“. Достанић, „ЈНП Збор и српско православље,“ 49.

<sup>434</sup> Јелић, „Др Димитрије Најдановић (1897-1986),“ 510.

<sup>435</sup> Детаљније на ову тему: Богдан Лубардић, „Српски богослови у Великој Британији: Кадестонски теолошки колеџ 1917-1918 - прилози и допуне I,“ *У Српска теологија у XX веку: истраживачки проблеми и резултати*, ур. Б. Шијаковић (Београд: Православни богословски факултет, 2013): 52-127.

свештеника у Монреалу, у Канади.<sup>436</sup> Из Канаде прелази у Њујорк, а потом у Финикс, где остаје свештеник до своје пензије. Упокојио се у Глендори (Охајо) 1986. године и сахрањен је покрај манастира Светог Саве у Либертивилу.<sup>437</sup>

### 3.1.2 Светосавска етнософија - основне поставке

Када се говори о развоју светосавске идеје у мисли Димитрија Најдановића, битна чињеница која се мора на почетку истаћи је да Најдановић о светосављу пише веома студиозно и да је његова поставка светосавске идеје систематична. Код њега светосавска идеја има свој јасан почетак и свој јасан циљ. Такође, његов значај се огледа и у томе што пише о светосављу у најдужем временском интервалу од свих аутора који су се бавили светосавском тематиком. Његов први рад „Светосавска паралипомена“ је написан 1932. године, а његов последњи рад посвећен светосављу је „Православље и светосавље“, написан 1973. године. Дакле, временско раздобље које обухвата светосавску идеју код Најдановића је 41 година. У овом временском периоду је могао да уочи суштину светосавске идеје, њен развој, афирмацију. С друге стране се сусрео са њеном критиком, али и одредио активност светосавске идеје која би имала своју актуелност у времену које долази.

Будући да је Најдановић теолог, прво полази од темеља хришћанске вере, од Господа Исуса Христа. Своју поставку светосавске идеје јасно веже и утемељује Христом. За Најдановића први круг светосавске стварности је био мистичко-контемплативан и њега повезује са Савиним самосазнањем и богопознањем.<sup>438</sup> Из њега произилази даља Савина делатност. Тако и само светосавље почиње „ферментирањем“ новог бића, односно када је Растко дао себе кроз Христа и Христа кроз себе, када је кроз „светосавско-еванђелски“ хлеб даровао народу Христа као хлеб живота.<sup>439</sup> Тако да у светосављу нема ничег новог сем вечно новог Христа, а светосавље представља охристовљење нашег народа, односно метод, начин и поступак приступа Христу, кроз кога ми исказујемо потпуну готовост да усвојимо Христа.<sup>440</sup>

Говорећи о ширењу Христовог Јеванђеља, Најдановић проналази који је циљ и смисао ширења Јеванђеља народима. Тако констатује да је Јеванђеље свим народима било етничко-синтетичко начело, па је тако и сам Свети Сава творац тог народног евангеликона.<sup>441</sup> У својој првој студији „Светосавска паралипомена“, светосавље повезује са словенством, али у овој студији често комбинује термин „наш народ“ и термин „словенски“, па би се могло констатовати да Најдановић у овој студији често прави ту нераскидиву перихорезу између словенства и нашег српског народа. Ако би се, међутим, размотрио његов последњи рад који је писан 1973. године, види се да је афирмативно писао о словенском религиозном месијанизму Достојевског и да дели мишљење да идући миленијум припада Русији Достојевског.<sup>442</sup> Ипак, специфичност његове мисли и нагласак није на свесловенској идеји,

---

<sup>436</sup> Алексије Ж. Лазих, „О. Димитрије - неимар Српске Цркве у Монреалу,“ У *Споменица Српске православне цркве Свете Тројице у Монреалу 1954-1984* (Монреал, 1984): 8-10.

<sup>437</sup> Јелић, „Др Димитрије Најдановић (1897-1986),“ 510-511.

<sup>438</sup> Најдановић, „Над тајном Савине молчалнице,“ 436.

<sup>439</sup> Најдановић, „Светосавска паралипомена,“ 66.

<sup>440</sup> Најдановић, „Светосавље,“ 441.

<sup>441</sup> Најдановић, „Светосавска паралипомена,“ 63.

<sup>442</sup> Најдановић, „Правосавље и светосавље,“ 448.

иако је она присутна, већ на појединачном статусу одређеног словенског народа у словенству и православљу.

Тако повезујући наш народ са словенством, светосавље означава као наш словенски православни католицитет, односно као интегралну заједницу у Христу.<sup>443</sup> Дајући светосављу саборни карактер<sup>444</sup>, Најдановић му даје и откровењски карактер. Светосавље посматра као „себеобретењски“ моменат у словенској досветосавској рапсодији, односно откровење Богочовека кроз светосавски дух.<sup>445</sup> Да Најдановић нема на уму чист свесловенски значај светосавске идеје говори и појам „месијанизма“ који разрађује кроз своје радове. Неоспорно да под утицајем Шпенглера и осталих мислилаца везује религиозни месијанизам за Словене, али опет у тој „словенској саборности“ тражи и месијанизам који везује за конкретан народ - српски.

Православни народни месијанитет за Најдановића има афирмативни карактер, јер је његов темељ у Христовом страдању, љубави, смирености и блаженству.<sup>446</sup> Светосавље, као својеврсни вид српског православног месијанитета, објашњава кроз своје тумачење руског православног месијанизма, односно објашњава сантификацију народног момента у православљу. Позивајући се на Достојевског и његов роман *Беси*, утемељује своју мисао да православни народи нису обичне етнографске јединице, него да имају назначење да оживотворе остале народе. Такође, у прилог свом тумачењу православног народног месијанитета, наводи и *Пишчев дневник*, где је Достојевски записао: „Сваки велики народ, ако мисли да остане дуже време жива сила мора веровати да се спасење налази у њему, да он постоји да би се ставио на чело свих народа, да их сабере и поведе у једном сједињеном телу...Христу“.<sup>447</sup>

Најдановић своју поставку православног месијанизма не повезује са неком врстом „рејудаизације“, како је Берђајев приговао руским мислиоцима, него је православни месијанизам утемељен Христом и представља метод и начин приступа Христу. Из овога следи да је светосавље, као метод приступа Христу, својеврсни активни вид православног месијанизма. Закључивши да је светосавље наш вид православног месијанизма, те да је он везан за конкретан православни народ, а опет утемељен на Христу, Најдановић појашњава и термин „народ“. Тумачећи овај термин настоји да дође до суштине шта је нашем народу дао Свети Сава, односно светосавље. Полазећи од поставке да је научном строгошћу постављено тврђење да под народом подразумевамо индивидуум и личност (индивидуум подразумева нешто што је недељиво, а личност свест о самом себи), настанак народа везује за процес када се се једно племе везује у нову духовну целину. Овим се подразумева процес када једна историјска заједница (племе), повезана крвљу и костима, у моменту рађања народне душе постаје духовна целина - личност.<sup>448</sup> Та духовна структура једног народа, који представља

---

<sup>443</sup> Најдановић, „Светосавска паралипомена“, 64.

<sup>444</sup> „Хришћански *ethnos* ствара кроз светосавље словенски *ethnos*. Ове две речи мелодичне су. Ова два појма су, у вишем смислу, сродна. Ове две идеје подвојене су *in abstracto*: конкретно једно су и исто.“ Најдановић, „Светосавска паралипомена“, 63.

<sup>445</sup> Најдановић, „Светосавска паралипомена“, 65.

<sup>446</sup> Најдановић, „Светосавска паралипомена“, 64.

<sup>447</sup> Најдановић, „Православље и светосавље“, 449.

<sup>448</sup> Најдановић, „Смисао и снага историје“, 425.

увећаног човека, односно персонални ентитет, чини да је народни дух природни коралариум националног биолошког тела.<sup>449</sup>

Најдановићева етнософија није, дакле, сама по себи нека датост, већ она има јасан развојни пут чији преломни моменат почиње рађањем народне душе (духа). Рађањем народне душе историја тога народа постаје културна историја, она представља живопис народног духа и историјско-културни процес у коме треба тражити смисао наше историје.<sup>450</sup> Говорећи о телесној сродности међу људима, Најдановић објашњава њихову духовну сродност кроз народну душу која живи у поколењима. Тај однос између телесне и духовне сродности, те тајна њиховог јединства, аналогна је јединству душе и тела у човеку.<sup>451</sup> Тако своју мисао о народу као личности додатно утемељује кроз објашњавање тог народног персоналитета. Наша култура представља стваралачко цветање народне душе. Под културом се подразумевају етичке, уметничке и религиозне вредности (гусле, кола, фреске..) које представљају израз народног бића, а смисао стваралаштва народне душе у односу према свету је да га преобрази у царство духа, односно „Царство Божије“.<sup>452</sup> Зато Најдановић сматра да нема културе без религије, а да је светосавље највиша и најузвишенија наша религиозно-културна идеја.<sup>453</sup> Такође, њена битна и нераздвојна компонента је у њеном континуитету, односно истоветном народном духу који је присутан у нашој историји.

Најдановић заступајући тезу да су народи велике историјске личности, те да народно ја и народна личност имају своју личност, сматра да проналажењем првоначалника наше културе, откривамо циљ и смисао наше историје, односно проналазећи алфу, ми проналазимо и омегу.<sup>454</sup> За Најдановића културно-историјски процес, чији се почетак везује за рађање народне душе, односно прелазак из племена у народ, јасно је утемељен и омеђен личношћу. То је личност која одређује у ком смеру тече тај културно-историјски процес једног народа, које су његове тековине и продукти, али и које је његово место у хришћанско-културном миљеу међу осталим народима.

Мистични сусрет народне душе са Христом код нашег народа десио се кроз преображену личност Светог Саве. Свети Сава је само један од светитељских следбеника Христових, јер је новина Светог Саве новина сваког светитеља.<sup>455</sup> Светим Савом се дешава та вододелница којом од племена постајемо народ. Најдановић констатује да је од великог броја етнософа речено да је Свети Сава отац и творац наше нације, али не позива се на неке ауторитете којима би детаљније утемељио своју тврдњу. Међутим, Савино „стварање“ нације не схвата у чисто Шпенглеровском тумачењу да је нација човештво изражено у живој форми, већ говори о нацији као богочовештву.<sup>456</sup> Оваквим тумачењем нације као богочовештва у потпуности остаје у границама религиозног месијанизма, јер народ (нацију) везује и наново утврђује Христом као мером свих мера.

---

<sup>449</sup> Најдановић, „Православље и светосавље“, 445.

<sup>450</sup> Најдановић, „Смисао и снага наше историје“, 425.

<sup>451</sup> Најдановић, „Православље и светосавље“, 445.

<sup>452</sup> Најдановић, „Смисао и снага наше историје“, 426.

<sup>453</sup> Најдановић, „Светосавска паралипомена“, 64.

<sup>454</sup> Најдановић, „Смисао и снага наше историје“, 426-427.

<sup>455</sup> Најдановић, „Православље и светосавље“, 446.

<sup>456</sup> Најдановић, „Над тајном Савине молчалнице“, 434.

Кроз дух светосавља је укорачао Христос у наш народ, а светосавска суштина представља темељ целокупног културног стваралаштва нашег народа. Живот Светог Саве представља прототип народног живота, а светосављем почиње самосазнање и богосазнање - пут боголикошћу боголикости.<sup>457</sup> Светосављем се српска народна душа ослободила паганских остатака и узвратила српском религиозном културом, чиме је српски православни народ уткан у православну саборност и васељеност.<sup>458</sup> Најдановић тај прелазак из племена у народ, односно то рађање стваралачке народне душе, поистовећује са крштењем нашег народа. Тако он каже да је светосавље еванђелска палингенеза, рођење у Христу, односно највећа тавматургија (чудотворство), јер кроз светосавско крститељство душа једног читавог народа је покропљена водама живим.<sup>459</sup>

Свети Сава је религиозно-културну идеју народа тако савршено излио у народно-државну форму, па су се тако круг народа и круг државе слили, односно ујединили.<sup>460</sup> Усвајањем Христа народ постаје народ - Црква, саћелијник Цркве као мистичног Тела Христовог, јер је кроз Светог Саву Христово богооткривење озарило српску нацију као нацију светитељства.<sup>461</sup> Из овакве поставке, Најдановић изводи констатацију да је светосавље непосредна датост и онтолошка задатост. Непосредна датост, јер је његово остварење у светитељству које је најнепосреднија верификација светосавско-светоносног потенцијала, а онтолошка задатост подразумева охристоличење свеукупног етничког елемента светосавским дејством кроз сваког појединца, док цео народ не постане светоносан и богоносан.<sup>462</sup> Када цео народ постане светоносан и богоносан, он заузима своје место у Цркви као мистичном Телу Христовом, односно у потпуности остварује потенцијал народ - Црква, па светосављем српски народ не постоји више као биолошка јединка, као макроантропос, него постаје национални персоналитет који је Христом рођен и препорођен у личност.<sup>463</sup>

### 3.1.3 Однос националног и конационалног у светосавској етнософији

Констатујући да кроз светосавље и светосавску етнософију наш народ заузима своје место у религиозно-народном месијанитету, Најдановић је морао дати појашњење какав је однос светосавља и светосавске етнософије према другим народима и нацијама. Посебно велику пажњу је посветио апологији светосавља после Другог светског рата када су напади на светосавље били учесталији, као и на све што је могло да има одређене премисе које се везују за српски идентитет. Тако Најдановић, одређујући религиозни месијанизам кроз светосавље којим народ постаје Црква, настоји да од свог првог светосавског рада „Светосавска паралипомена“ до свог последњег „Православље и светосавље“ објасни светосавље као удео саборности Цркве, али и као наднационалну категорију у контексту хришћанског јединства.

---

<sup>457</sup> Најдановић, „Светосавска паралипомена“, 64.

<sup>458</sup> Најдановић, „Православље и светосавље“, 446-447.

<sup>459</sup> Најдановић, „Светосавска паралипомена“, 65.

<sup>460</sup> Најдановић, „Над тајном Савине молчалнице“, 434.

<sup>461</sup> Најдановић, „Православље и светосавље“, 447.

<sup>462</sup> Најдановић, „Светосавска паралипомена“, 67.

<sup>463</sup> Најдановић, „Православље и светосавље“, 447.



У својој последњој студији „Православље и светосавље“, посебну пажњу је посветио улози и месту нације у светосављу. Ово је била апологија светосавља и светосавске етнософије под приговорима да је светосавље издигло нацију изнад православља. Свестан да је јеванђелски и теолошки утемељио светосавску етнософију, Најдановић у овом раду само демистификује оне који атакују на светосавље као националистичку пропаганду и још једном објашњава улогу и место нације-народа у православљу. Будући да овај чланак настаје седамдесетих година двадесетог века, свакако као једну од потреба за његово настајање, може се узети почетни замањ који се у до тада интегралном комунизму почиње све више говорити о националним питањима и положају народа који чине тадашњу Југославију.

Као један од оштрих критичара нације-народа и врсног замешатеља хришћанског учења о нацији, Најдановић види противбожни комунизам, који као што у СССР-у разбија руску националну целину, тако и у тадашњој Југославији од република ствара националне псеудоморфозе у циљу дезинтеграције српске нације (пример „црногорске“ нације).<sup>464</sup> Стварањем народа на основу територијалних и административних граница, комунизам је имао за циљ разбијање континуитета нације који је у српском народу идентитетски везиван за Светог Саву и Цркву. Тако одбацивањем и прекидом континуитета који за наш народ има светосавско црквено и културно предање, комунизам долази до своје жеље да народ и сам појам нације огласи произвољним, односно да постави параметре по којима се нација или народ формира по потреби комунистичког партијског монолита, а са циљем разбијања свега онога што одређује идентитетско српско национално и духовно питање. Најдановић је, као изразити антикомуниста, дубоко био свестан комунистичке намере.

Приговор да је светосавље свело православље на национални паганизам је долазио од „римокатоличког универзализма“, али и протестантског апотеозираниог микронационализма. Најдановић одбацује римокатолички универзализам као апсолутну реалност, јер је управо папоцезаризам својим световним завојевањем створио шпанску, француску и италијанску нацију, а када је касније стварао нације дошло је до тога да, што су оне биле позније, биле су искључивије и агресивније (пољска, украјинска и хрватска нација).<sup>465</sup> Занимљиво је да су ове позније нације биле проунијатски орјентисане и да су директно биле усмерене против православног Истока. Најдановић не наводи њихове одређене историјске „настртаје“ на православне народе, али јасно дефинише да је римокатолички универзализам једна утопијска прича на основу које се могу критиковати и оспоравати православни народи који у својој црквености чувају и национални идентитетски темељ.

На истој позицији налази се и протестантски микронационализам који цепа нације у бесконачност, а православнима приговара одређену окамењену структуру. Најдановић даје и тумачење нациофашистичког тотализма „два фирера“ Немачке и Италије у коме је дошло до васкрсавања древног феномена религијског култа цезара који је довео до цезаробоштва и противхристовског антропоцентризма, по коме се једна нација истакла за макроантропос и своју персоналну свест добила у самообоженом вођи. То је довело до нациолатрије и обожења нације у ничеанскоцезаристичком самобоштву и човекобоштву, који је предвидео Достојејевски.<sup>466</sup> И сам Најдановић је, као сведок тог времена, видео шта је та нациолатрија донела Европи и свету. Зато је и осећао потребу да наново одреди положај, улогу и место

<sup>464</sup> Најдановић, „Православље и светосавље,“ 443.

<sup>465</sup> Исто, 443.

<sup>466</sup> Исто, 444-445.

народа у светосавској етнософији, недвосмислено одбацујући сваки вид нациолатрије и сваки приступ нацији без теоцентризма.

Још у „Светосавској паралипомени“, Најдановић историјски процес у коме учествује наш народ трансцендентира светосавским импулсом у надисторијски процес где се суштина народа преображава у светост Јеванђеља.<sup>467</sup> Најдановић „уједињује“ народ, светосавље и Јеванђеље, тако да већ тим јединством долази до светосавске аисторичности која показује њену суштину на вишем црквеном и теолошком јединству, на коме је утемељена хришћанска онтологија и есхатологија. Зато Најдановић и одређује усмерење светосавља: од насушности до свесушности, од националног светосавља ка конационалном, надационалном и свечовечанском хришћанству.<sup>468</sup> Најдановић, дакле, не негира, и нема потребу за тим, већ афирмише народне (националне) компоненте светосавља, јер оне имају јеванђелске темеље и одређује као светосавку „омегу“ свечовечанско хришћанство.

Као постулат светосавског конационализма, Најдановић одређује Савино родољубље и Савин културни национализам. Светосавска етнософија и њен национализам је утемељен на духу Јеванђеља, тако да он одбацује сваки расно-биолошки појам народа (народа као крвне групе) који би потенцијално могао да доведе до освајачке грабљивости.<sup>469</sup> Овакво Најдановићево разматрање има за циљ да искључи свако тумачење светосавља као агресивног национализма и шовинизма и да се религиозни месијанизам тумачи у контексту тиранократије, по коме један народ треба да влада другим.

Светосавски национализам мора да буде надахнут духом правосавља и крунисан Христовом љубављу и свебратством. Светосавски национализам, као и сваки други национализам, не сме дозволити себи другог Месију сем Месије Христа.<sup>470</sup> Зато Најдановић тај светосавски конационализам види као проширено родољубље које је ништа друго до демофилија у коме светосавска конационална идеја има свечовечански христоносни облик.<sup>471</sup> Светосавска етнософија, дакле, тежи свеопштем санационализму, збратимљености и сједињености народа у Сведржитељу Христу. Светосавље одбацује сваку тиранократију (владавину насиља) и прихвата насушну демократију-христократију, а то је владавина Христа у заједничком животу.<sup>472</sup> Тако да је Христос темељ и мера суживота међу народима, а христократија крштени и преображени национализам који одређује улогу и место свих народа у Цркви Христовој.

Светосавље нема другу претензију, него да буде православље у најчистијем виду и оно представља најсмернији облик самопознања и самосознања духовне вредности која је урођена свакој нацији.<sup>473</sup> Може се рећи да светосавље представља својеврсни боготражитељски пут, којим један народ спознаје саборност Цркве, улази у Цркву као једно тело и позива и прихвата друге народе у тај Сабор. Тако је светосавље религиозни призив српског народа исто онако како је Христос послао апостоле да приведу све народе крштењу. Светосављем се српска нација сврстала у поворку „нација христоносаца“, а ти христоносци

<sup>467</sup> Најдановић, „Светосавска паралипомена“, 67.

<sup>468</sup> Исто, 67.

<sup>469</sup> Најдановић, „Над тајном Савине молчалнице“, 430.

<sup>470</sup> Најдановић, „Светосавље“, 440.

<sup>471</sup> Најдановић, „Над тајном Савине молчалнице“, 430.

<sup>472</sup> Најдановић, „Светосавље“, 440.

<sup>473</sup> Најдановић, „Православље и светосавље“, 448.

су уличени и обоголичени Христом.<sup>474</sup> Оваквим образложењем светосавске етнософије Најдановић је потпуно теолошки објаснио светосавље као конационализам, који је свечовештво и чији је центар Богочовек Христос.

### 3.1.4 Светосавље као црквено-народни активизам

Будући да је светосавље примена православља на целину народног живљења, Најдановић истиче неопходност перманентне светосавске активности на светосавском путу. Светосавље није неки нови принцип, већ метод приласка Христу, преображај и усвајање дара новог живота и подразумева нашу пуну и целу готовост да усвојимо Христа.<sup>475</sup> Истичући ту потпуну готовост, Најдановић сматра да њена многовековна свудаприсутност мора имати прејемство и представљати једну нераскидиву нит коју назива светосавска активност, на коју су увек позвани они који светосавље схватају и усвајају као охристовљење једног народа.

Најдановић констатује седмовековну бурну историју нашег народа, али светосавље одређује као руководни принцип живота и најплоднији део наше земаљске историје.<sup>476</sup> Називајући Светог Саву „Мојсијем наше новозаветне историје“ он га одређује и обзнањује смислом наше историје. Зато је Свети Сава наше назначење, наша слобода, наш месијанизам, наша култура и наша слобода.<sup>477</sup> Све ове побројане светосавске тековине чине светосавље, али оне се не могу испољавати парцијално, као што се ни један завет не може испуњавати делимично и парцијално. Зато Најдановић светосавски активизам повезује са заветом целог народног бића и светосавски активизам представља као еклисиолошко испуњење тј. свети организам - народ свети.<sup>478</sup> Да би се постао народ свети морамо бити осветосављени, народ који остварује своју могућност и своје назначење афирмативним одговором на целокупну светосавску активност, односно из светосавске активности у перманентни светосавски активизам.

Светосавски активизам подразумева потпуни ренесанс народњаштва као једине више категорије духовног живота.<sup>479</sup> То је она Најдановићева поставка светосавља као народ - Црква, односно као остварење есхатолошке димензије зарад чега све постоји. Ако напустимо ту еклисиолошку и есхатолошку димензију светосавља и ако немамо светосавски активизам онда светосавље не остварује своју исконску намену. Ако немамо светосавско миротворство, радост, инспирацију, побожност, светосавско човекољубље и богољубље, тај вечни венац светосавске славе, ми ћемо проћи као они народи који су одбацили завете својих светитеља.<sup>480</sup> Зато је светосавље и дар и одговорност који захтева црквено-народни светосавски активизам, који светосавље претвара у еклисиолошко-есхатолошку реалност.

---

<sup>474</sup> Најдановић, „Православље и светосавље,“ 449.

<sup>475</sup> Најдановић, „Светосавље,“ 441.

<sup>476</sup> Најдановић, „Над тајном Савине молчалнице,“ 438.

<sup>477</sup> Најдановић, „Смисао и снага наше историје,“ 431.

<sup>478</sup> Најдановић, „Светосавска паралипомена,“ 67.

<sup>479</sup> Најдановић, „Смисао и снага наше историје,“ 431.

<sup>480</sup> Исто, 431.

## 3.2 Теодор Титов као тумач светосавља

### 3.2.1 О светосавској идеји

Професор Теодор Титов<sup>481</sup> је писао своје светосавске студије у периоду 1933-1935. године. Иако су његове светосавске студије чисто тематске, не постоји њихова систематска обрада и анализа, што би свакако било од великог значаја за схватање целокупног светосавског наслеђа и идеје светосавља. Као аутором светосавске тематике, у нас се радом Теодора Титова, у склопу своје студије бавио професор Владислав Пузовић<sup>482</sup>, обрађујући ову тему као један део своје студије посвећене целокупном животу и раду Титова. Такође, овом тематиком се бавио и Богољуб Шијаковић, који је поводом јубилеја осам векова аутокефалије Српске Цркве објавио студију *Светосавље и философија живота*, где нас, у кратким цртама, упознаје са Титовим као аутором појединих светосавских студија.<sup>483</sup>

Анализирајући светосавску тематику<sup>484</sup> професора Теодора Титова, на првом месту, је неопходно установити какво је полазиште светосавске идеје, односно шта је њен фундамент. Професор Титов речима, да је појам о светосављу „створен личношћу, животом и радом српског светитеља и просветитеља Саве Немањића“<sup>485</sup>, износи један темпорални моменат који је јако важан за развој светосавске идеје. Говорећи о општој дефиницији светосавља он га дефинише као „јединствени *sui generis* у историји хришћанства, духовни и верско-друштвени покрет“.<sup>486</sup> Када се размотри светосавље као *sui generis* православља, неоспорно

---

<sup>481</sup> Професор Теодор Титов је рођен 1864. године у Курској губернији, у селу Черскакое Поречное. Завршио је Кијевску духовну академију (1886-1890) и био дугогодишњи професор овог еминентног училишта као предавач Опште грађанске историје, а потом и Историје Руске Цркве. Након Октобарске револуције емигрира у Београд и тамо остаје до свог упокојења 1935. године. По доласку у Београд, па до своје смрти свој научно-истраживачки рад је везао за Православни богословски факултет. На Православном богословском факултету, будући да је за професора Историје Хришћанске Цркве изабран професор Доброклонски, предавао је Библијску историју са библијском археологијом, Догматско богословље и Упоредно богословље. Од 1922. је предавао, на молбу студената, факултативно предмет Историја Руске Цркве. Пузовић, „Теодор Иванович Титов - историчар Цркве,“ 127-152; Стојан Гошевић, „Др Теодор Титов,“ *Богословље*, 1-2 (1980): 189-190; Радован Казимировић, „Др Теодор Титов, митроносни протојереј и професор београдског универзитета (поводом његове 60-годишњице),“ *Весник Српске Цркве*, 1 (1928): 53-58; „Др Теодор Титов,“ *Гласник српске православне патријаршије*, 1-2 (1936): 22.

<sup>482</sup> Пузовић, „Теодор Иванович Титов - историчар Цркве,“ 127-152.

<sup>483</sup> Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 71-74.

<sup>484</sup> Целокупну светосавску тематику Теодора Титова чине студије: Теодор Титов, „Светосавље,“ *Светосавље II*, 3, 4, 5 (1933): 97-104; Теодор Титов, „Светосавска година,“ *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 1 (1935): 14-19; 2: 41-47; Теодор Титов, „Свети Сава као свеопшти учитељ вере,“ *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 3 (1935): 73-80; Теодор Титов, „Свети Сава као велики српски родољуб,“ *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 4 (1935): 105-112; Теодор Титов, „Свети Сава као учитељ православља,“ *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 5 (1935): 137-145; 6-7: 173-180; Теодор Титов, „Свети Сава као велики свесловенски учитељ,“ *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 8 (1935): 221-226; Теодор Титов, „Свети Сава као свеправославни учитељ и светитељ,“ *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 9 (1935): 257-266; Теодор Титов, „Свети Сава као идеална свечовечанска личност,“ *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 10 (1935): 297-306; Теодор Титов, „Свети Сава као пастир и творац историјског српско-православног пастирства,“ *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 11-12 (1935): 337-359; Теодор Титов, „Свети Сава као живи узор за српску православну богословску омладину,“ *Светосавље IV* (1935): 15-23; Теодор Титов, „Свети Сава Немањић и краљ Александар,“ *Нови источник*, 10-11 (1935): 298-306.

<sup>485</sup> Титов, „Светосавље,“ 97.

<sup>486</sup> Титов, „Светосавска година,“ 15.

се долази до једне јако битне чињенице везане за светосавку тематику. То је поставка да је светосавље јединствена идеја и покрет у Христовој Цркви.

Оно што би се најближе могло упоредити са светосавским култом је владимировски култ код Руса, али он се није толико развио и утемељио да би се на њему градиле верско-културне тековине једног народа, односно православља.<sup>487</sup> Када се говори о егзистенцији идеје светосавља, професор Титов истиче „да за православно српство нема више, дубље, чистије и светлије идеје, те да га је она водила кроз многовековно робовање, ослобађала и уједињавала са другим рођеним племенима и да она представља својеврсну манифестацију животворног православног хришћанства“.<sup>488</sup> Овде се, дакле, истиче континуитет светосавске идеје и њен значај кроз целокупну нашу историју као објединитељске идеје, односно саборне идеје српског народа. Светосавска идеја, у перцепцији Титовог, има улогу да у турбулентном међуратном периоду (1920-1940) укаже на значај и сублимира целокупно светосавско наслеђе за српски народ, али и да покаже и његов најопштији потенцијал у оквиру свесловенског, свеправославног и свехришћанског корпуса, као и да усмери њену рецепцију и у времену које долази.

### 3.2.2 Христолошко-аскетски темељи светосавља

Из опуса Теодора Титова се може видети да он, говорећи о светосављу, приказује га и образлаже као прејемство које је установљено на личности Христовој. Схвативши светосавље као један хришћански континуитет, он личност Христову означава као „корен светосавља“<sup>489</sup>, а Светог Саву као истинског христотражитеља, чији се свети и узвишени идеал види у свим његовим подвизима и акцијама.<sup>490</sup> Свети Сава је цео свој живот живео у Христу и Христом.<sup>491</sup> Овде се јасно види указивање да је Свети Сава живи пример како познати Христа, како му се приближити и како спознати прави смисао људског бића.<sup>492</sup>

Постављајући цео Савин живот као „идеал свечовечанске личности“<sup>493</sup>, Титов указује да је цео Савин живот прожет идењем за Христом и сусретом са њим. Одатле и његов закључак да је светосавље сјајна манифестација хришћанске љубави и пут ка хришћанском савршенству.<sup>494</sup> Најбољи идеали свечовечанске личности су светитељи Цркве Христове, јер нико није могао толико да даје љубави за друге као они, а светосавска свечовечанска љубав се открива у сваком моменту Савиног живота. Нема догађаја где се не показује та свечовечанска љубав, која је безусловна и немерљива.

Светосавски идеал је, по мишљењу Титова, заснован на светописамским речима самога Христа: „*Будите у мени и ја ћу у Вама. Као што лоза не може рода родити сама од*

---

<sup>487</sup> О тековинама тзв. „владимировске културе“ која прожима Русију писала је Александра Серђукова. Из саме њене студије се види владимировски значај за Русију, међутим те тековине „владимировске културе“ нису ни приближне светосавском наслеђу и значају за хришћанство. Александра Серђукова, „Дух Светог Владимира у руској култури“, *Хришћанско дело IV* (1938): 204-213.

<sup>488</sup> Титов, „Светосавска година“, 14; 47.

<sup>489</sup> Титов, „Светосавље“, 97.

<sup>490</sup> Титов, „Светосавска година“, 17.

<sup>491</sup> Титов, „Свети Сава као живи узор за српску православну богословску омладину“, 15.

<sup>492</sup> Титов, „Светосавље“, 99.

<sup>493</sup> Титов, „Свети Сава као идеална свечовечанска личност“, 297.

<sup>494</sup> Титов, „Светосавље“, 100-101.

себе, ако не буде на чокоту, тако и ви ако у мени не будете. Ја само чокот, а ви лозе: и који буде у мени и ја у њему, он ће родити многи род, јер без мене не можете чинити ништа“ (Јн, 15, 4-5).<sup>495</sup> Указујући на личност Богочовека Христа, види се да је светосавски идеал јеванђелски идеал. Он поред личности Христове укључује у себе све оно што доноси Јеванђеље, све јеванђелске подвиге: жртву, страдање, слободу и љубав. Из Савиног Житија и сведочанства Цркве се јасно уочава да је Свети Сава у потпуности на себе прихватио све Христове јеванђелске подвиге и тако показао да је Христов и да је Христос темељ његове делатности и њених плодова.

На христолошки темељ светосавља се надовезује аскетизам као најбољи вид уподобљавања Христу и изградње човекове личности. Иако Свети Сава одлази као веома млад у манастир, он се одмах прихвата најстрожих монашких подвига. Професор Титов, као битан моменат Савиног подвига, наводи његов избор Атона као места свога подвига, јер је Савин долазак на Атон био један од најзначајнијих и најсудбоноснијих догађаја у његовом животу.<sup>496</sup> Да би се најбоље схватио значај Атона у то време, професор Титов истиче да Немањина Србија није имала државних школа, а није их имала ни Византија, под чијим се културолошким утицајем налазила Србија. Тако да је Света Гора за Светог Саву била један живи универзитет на ком ће он провести 20 година и сусрести се се најпросвећенијим представницима богословске науке свога времена.<sup>497</sup> Засигурно, да је Свети Сава, као васпитаник Свете Горе, добио најбољу могућу, у то време животну и богословску школу, која је имала пресудан утицај<sup>498</sup> на целокупне плодове његове касније делатности.

Позивајући се на Савино Житије<sup>499</sup>, професор Титов истиче његове најважније ране аскетске подвиге: да је увек ишао босоног, да је лако подносио оштро атонско камење, дању вршио манастирске послове, а ноћу се молио, да је тело мучио метанисањем и да је јео мало хлеба и пио мало воде.<sup>500</sup> Суштински посматрано, аскетизам Светог Саве је био аутентични вид изградње његове личности и свега онога што ће уследити. Прихватајући Христа, он се кроз аскезу уподобљава Христу и тако сведочи истински подвиг једног монаха аскете.

Како је Свети Сава узрастао као аскета и подвижник, он је намеравао да своје подвиге уздигне на виши духовни ниво. Тако, када му отац умире, он прелази у Карејску испосницу да појача свој подвиг, а по повратку са свога другог путовања по Светој земљи, он је намеравао да се затвори у једну келију до краја свога живота.<sup>501</sup> Неоспорно је чињеница да је Свети Сава био истински подражавалац исихазма, највишег и најтежег подвижничког правца на Истоку, који ће у XIV веку бити пренесен и у српску земљу.<sup>502</sup> Из оваквих његових поступака и намера се види да је његов аскетизам био на једном високом нивоу и да га нису умањиле ни обавезе Архиепископа, а ни године старости. Зато се може констатовати да је

<sup>495</sup> Титов, „Свети Сава као живи узор за српску православну богословску омладину,“ 16-17.

<sup>496</sup> Титов, „Свети Сава као учитељ православља,“ 139.

<sup>497</sup> Титов, „Свети Сава као живи узор за српску богословску омладину,“ 17.

<sup>498</sup> Из Савиног живота можемо видети „једну врло поучну манифестацију дубоко тајанственог деловања Промисла Божијег у свету уопште, као и посебно код појединих народа и људи“. Титов, „Свети Сава као свеопшти учитељ вере,“ 74.

<sup>499</sup> Теодор Титов не даје предност Доментијану над Теодосијем, него их као извор користи подједнако обојицу.

<sup>500</sup> Титов, „Свети Сава као идеална свечовечанска личност,“ 300-301.

<sup>501</sup> Исто, 303.

<sup>502</sup> Титов, „Светосавље,“ 100.

Савин аскетизам био идеал највишег хришћанског подвига и да он као такав представља темељ сваког подвига у православној Цркви.

Светосавски аскетизам се не завршава Светим Савом, него је он темељ континуираног подвига, како калуђерског, тако и пастирско-епископског. Свети Сава никада не напушта свој лични пастирски рад, он је пастир као обичан калуђер и архимандрит, али он је пастир и као Архиепископ. Изабравши своје наследнике, Свети Сава им је посебно истицао аскетизам као њихов вид припадања Христу. Тако нам Титов указује на Светог Арсенија Сремца, наследника Савиног, који је као млад монах дошао у Жичу. Свети Сава је Светог Арсенија „кушао“ попут великих хришћанских аскета, одређујући му неугодна послушања, неукусну храну, пиће и када је видео да овај то све подноси са великом ревношћу, изабрао га је за свога наследника.<sup>503</sup> Свети Сава је увидео да само онај који подвигом победи искушења и који се смири, може се носити са тешким бременима искушења која ће му тек уследити.

Поред тога што је био велики аскета и подвижник, Свети Сава је био и велики организатор монашког живота. Путујући по Истоку обилазио је манастире Палестине и Египта, а потом код Срба исправљао монашке уставе по угледу на атонске и палестинске.<sup>504</sup> Карактеристично је да проф. Титов не улази и не разматра барем делимичну рецепцију древних монашких устава у Савиним типцима<sup>505</sup>, него се само базира на нека општа места у Савиним типцима. Вероватно би једна таква анализа дала значајну слику Светог Саве као литургичара и богослужбеног реформатора. Занимљиво је да Свети Сава, иако је сам тежио некој врсти отшелничког живота, истицао је општежитије као најкориснију форму православног монашког живота.<sup>506</sup>

Професор Титов износи констатацију да је по Хиландарском и Студеничком типичу, чији је аутор Свети Сава, манастир једна духовна породица, чија је глава игуман, који је у исто време и духовник и исповедник. Такође, професор Титов је приметио да манастирска делатност у светосавском калуђерству има и јако изражен социјални моменат, а то је изражено поглављима Савиних типика који говоре о манастирским болницама, где би се поред калуђера лечио и остали народ.<sup>507</sup>

Говорећи о светосавском аскетизму као темељу пастирства и монаштва, професор Титов указује на његову актуелност и значај за обичне вернике, односно омладину чији аскетизам није аскетизам пустињских стараца, већ спремност да служе Богу и ближњима. Као позитиван пример „омладинског“ аскетизма наводи пример нашег научника Михајла Пупина, који је најбољи пример рецепције светосавског аскетизма у својој личности.<sup>508</sup>

Када се говори о христолошко-аскетском темељу светосавља у мисли професора Титова, може се закључити да концепција размишљана Титова иде смерницом Христос -

---

<sup>503</sup> Титов, „Свети Сава као пастир и творац историјског српско-православног пастирства,“ 346-347.

<sup>504</sup> Титов, „Свети Сава као идеална свечовечанска личност,“ 303-304.

<sup>505</sup> По повратку из Свете земље, Свети Сава је реформисао и сачинио типик цариградско-васељенских и јерусалимско-палестинских црквено-дисциплинских и литургичких прописа и обичаја. Радослав Грујић, „Палестински утицаји на Светог Саву при реформисању монашког живота и богослужбених односа у Србији (1230-1234),“ *У Светосавски зборник I, Расправе* (Београд: СКА, 1936): 289.

<sup>506</sup> Титов, „Светосавље,“ 102.

<sup>507</sup> Титов, „Свети Сава као идеална свечовечанска личност,“ 303-304.

<sup>508</sup> Титов, „Свети Сава као живи узор за српску богословску омладину,“ 18.

Свети Сава - светитељи и да је ту доминантна аскеза, односно подвиг. Титов прави једну добру дигресију што ту укључује и друге подвиге којима су склони млади људи и обични верници, а не само аскетизам пустињских страца. Светосавље као „*sui generis*“ идеја има за циљ да сваки подвиг који има светосавских момената у себи сабере у светосавље као саборну идеју.

### 3.2.3 Изградња широког спектра светосавља у мисли Теодора Титова

Теодор Титов, први међу светосавским мислиоцима међуратног периода, разрађује тематски шта све светосавље у себе укључује. Разматрајући христолошко-аскетске темеље светосавља увидео се значај Светог Саве као духовника и аскете, а на његов аскетско-духовнички подвиг надовезује се његова љубав према српском народу - његово родољубље.

Када је родољубље Светог Саве у питању, Теодор Титов креће од полазишта да је Светом Сави био стран „свети егоизам“. Светосавско родољубље је неодвојиво од саможртвовања и оно у себи садржи љубав према народу, Цркви и отаџбини.<sup>509</sup> Светосавско родољубље у себе укључује ктиторску делатност, пре свега подизање Хиландара као српског народног манастира<sup>510</sup>, а потом и ктиторство у Светој земљи.<sup>511</sup>

Из ктиторског сегмента светосавског родољубља Титов се надовезује на саможтвовање Светог Саве као изразити чин бриге за свој народ, а главна делатност пастирске бриге Светог Саве био је верски, црквено-богослужбени и морални живот савременог српског народа.<sup>512</sup> Ово се најбоље уочава у његовој беседи на црквено-народном сабору одржаном по његовом повратку из Никеје, коју Титов фрагментално доноси у свом чланку.<sup>513</sup> Међутим, овде треба приметити да Савино родољубље нема ни трунке неке злоупотребе свог ауторитета<sup>514</sup>, већ да је оно на корист како Цркве тако и народа.

Као изразити чин светосавског родољубља, Титов се базира на два момента из Савиног живота: први је добијање аутокефалије Српске Цркве, а други је чин свеопштег покајања и јавног исповедања православне вере који је одржан на Сабору у Жичи 1221. године. Поставши први српски Архиепископ Свети Сава је постигао епохални догађај у животу српског народа и постао живи носилац православља, који је духом истинитог православља испунио свој народ.<sup>515</sup> Свештени чин свеопштег покајања и јавног исповедања православне вере могао би се подвести под једну од вододелница српског народа и Српске Цркве, зато и Титов ово истиче као један од значајнијих момената светосавског родољубља. Позивајући се на Доментијана, он истиче да су на Сабору у Жичи за време свечане службе, а после Јеванђеља, сви за Светим Савом, почев од краља, његових великодостојника, па до

<sup>509</sup> Титов, „Светосавље,“ 101; Титов, „Свети Сава као живи узор са српску богословску омладину,“ 19; Титов, „Свети Сава као велики српски родољуб,“ 105.

<sup>510</sup> Титов, „Свети Сава као велики српски родољуб,“ 106.

<sup>511</sup> Свети Сава је приликом својих путовања по Светој земљи подигао конаке у Грузијском манастиру недалеко од Јерусалима, откупио земљу на брду Сиону и саградио манастир за српске монахе, од Латина у Акри откупио цркву Светог Ђорђа, јер је Акра тада била главно палестинско пристаниште. Марко Бошков, „Ктиторско право Светог Саве над манастирима у Светој земљи,“ *Теолошки погледи XLIX*, 1 (2016): 117.

<sup>512</sup> Титов, „Свети Сава као пастир и творац историјског српско-православног пастирства,“ 338.

<sup>513</sup> Титов, „Свети Сава као живи узор са српску богословску омладину,“ 19-20.

<sup>514</sup> Титов децидно одбацује било какву злонамерну претпоставку таштине и славољубља у светосавској делатности. Титов, „Свети Сава као свеопшти учитељ вере,“ 78.

<sup>515</sup> Титов, „Свети Сава као учитељ православља,“ 174.



народа, изговорили Символ вере и исповедили основна учења православне Цркве.<sup>516</sup> Светосавска пастирска делатност је имала и строго реформаторски карактер и њен главни циљ је био христијанизација српског народа.<sup>517</sup> Сврсисходност светосавског родољубља је нераскидива повезаност Цркве и српског народа. Ова јединствена перихореза није присутна ни у једном другом православном или хришћанском народу, што чини светосавско родољубље црквено-народним сегментом светосавља.

Постављајући темеље светосавља у христолошко-аскетском подвигу Светог Саве и указујући да је родољубље црквено-народна датост светосавља, Титов разрађује светосавску идеју кроз њено предањско постојање код осталих словенских народа. Инкорпорирајући светосавље у идеју хришћанског јединства словенских православних народа, Титов креће од полазишта да су Свети Сава и Свети Симеон били присталице словенске идеје.<sup>518</sup> Приликом добијања аутокефалности Српске Цркве, Свети Сава на место грчких архијереја, поставља словенске архијереје, односно српске. Професор Владислав Пузовић је добро приметио и навео констатацију Титовог у раду „Свети Сава као велики свесловенски учитељ“, да је словенска идеја разлог смене грчких архијереја приликом конституисања самосталности Српске Цркве.<sup>519</sup> Титов чак наводи да Савино родољубље свакако „надмашује његово велико славенофилство“<sup>520</sup>, али на другом месту истиче да Савина идеологија није била својеврсни пансловенски филетизам.<sup>521</sup>

Географски и културолошки гледано словенство је у XII веку било разбацано и распачано, те и није било неког јединства међу словенским народима и племенима, јер над њима је била доминантна византијска култура.<sup>522</sup> Међутим, Титов је обазрив, децидан и констатује да је Свети Сава био панправославац.<sup>523</sup> Евидентно да Титов не жели да се светосавље смести у панславизам<sup>524</sup>, који је био утицајан у XIX веку, већ се труди да светосавском идејом обухвати њене највеће димензије, које су свеправославне и свехришћанске. Свети Сава је тежио културном уједињењу словенских народа и то се најбоље огледа у његовој црквено-правној припреми Номоканона<sup>525</sup> (Крмчије), кога су од Срба превели Бугари, а од њих Руси.<sup>526</sup> Тако је „Савин Номоканон“, у једном преломном

<sup>516</sup> Титов, „Свети Сава као велики српски родољуб“, 109.

<sup>517</sup> Титов, „Свети Сава као пастир и творац историјског српско-православног пастирства“, 355.

<sup>518</sup> Титов, „Светосавље“, 102-103.

<sup>519</sup> Пузовић, „Теодор Иванович Титов - историчар Цркве“, 139.

<sup>520</sup> Титов, „Свети Сава као велики свесловенски учитељ“, 222; Титов, „Свети Сава Немањић и краљ Александар“, 304.

<sup>521</sup> Титов, „Светосавље“, 103.

<sup>522</sup> Титов, „Свети Сава као велики свесловенски учитељ“, 221.

<sup>523</sup> Титов, „Светосавље“, 103.

<sup>524</sup> Под термином панславизам се подразумевају културно-политички покрети словенских народа, који су имали за циљ међусобно зближавање, помоћ или уједињење у једну државу. Због разлика међу словенским народима, који су били продукт различитог историјског развитка, у панславизму се појавило више праваца, а најкарактеристичнији су били: пољски панславизам (пољски месијанизам), аустрославизам и славенофилство, које је било особен вид руског панславизма. Мирослав Радивојевић, „Србима посланица из Москве у светлу формирања спољнополитичког опредељења славенофила и њен одјек код Срба“, У *Наука и свет. Тематски зборник радова*, ур. Б. Димитријевић (Ниш: Филозофски факултет у Нишу, 2013): 308-309.

<sup>525</sup> Номоканоном Србија већ почетком XIII века добија кодекс којим постаје правна држава у коју је уграђено богато наслеђе грчко-римског права. Овим Србија постаје земља европске и медитеранске цивилизације. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 144-145.

<sup>526</sup> Титов, „Светосавље“, 103.

моменту за словенске народе, увео их у породицу држава које су имале црквено-правно и законско уређење. Повезао је светосавском нити словенске народе и ударио темеље будућем свесловенском културолошком и духовном прожимању.

Образложивши основне поставке светосавског значаја за културни и црквено-правни допринос словенским народима, Титов проширује светосавску идеју на њен свеправославни значај. Бавећи се светосавским култом код племена који данас сачињавају савремену румунску државу, он наводи да се у манастиру Пакра у Славонији налази плаштаница из 1567. године, димензија 175/210 цм, која је некада покривала милешевски Савин гроб. На плаштаници је извезено 18 фигура, а дар је молдавског кнеза Јована Александра, његове супруге Роксанде и њихове деце.<sup>527</sup> У прилог светосавском доприносу свеправославном јединству и постојању свести о томе код Румуна, Титов наводи да су и други румунски владари после Јована Александра богато даривали Милешеву, а то су влашке војводе Јован Шербал, Јован Матеј, Василије Лупу и Радул.<sup>528</sup> Занимљиво је да Титов не улази у неки шири временски интервал, па можда и савремени појам о светосавском наслеђу код Румуна, јер би тиме сигурно имали комплетнију слику о рецепцији и утицају светосавског култа код румунског народа.

Као изразити вид светосавског повезивања православних народа су била Савина путовања. Кроз историјско-хришћанску анализу ових Савиних путовања, Титов приказује светосавље као свеправославну идеју. Из Савине хагиографије се зна да је прво и пресудно Савино путовање било његово „бекство“ на Свету Гору, монашење у руском манастиру и живот у грчком манастиру Ватопеду<sup>529</sup>. Након десетак година проведених на Атону, Свети Сава бива удостојен Божије милости, јер на Свету Гору долази и његов отац Стефан Немања, у монаштву Симеон. Управо са препорукама и саветима свога оца, млади монах Сава ће два пута 1198. и 1199. одлазити у деликатну мисију у Цариград да издејствује од византијског цара и Патријарха важне повластице за манастир Хиландар. Титов истиче да је на младог калуђера Цариград тада, са свим својим црквено-културним наслеђем, оставио огроман утицај.<sup>530</sup> Ово је била прва Савина црквено-дипломатска мисија, али је сам његов одлазак, у тада центар православља и његови преговори са византијским Патријархом, представиће га већ тада као младог монаха препознатљивом личношћу у православљу, која одржава византијско-српске црквене односе.

Након одласка у Никеју 1219. године и добијања аутокефалности Српске Цркве, Савин свеправославни значај се види у његовом првом путовању у Свету земљу које се догодило 1229. године. Приликом овог првог путовања у Свету земљу, Свети Сава је обишао сва свештена места у Јерусалиму и околини и неколико пута водио разговоре са јерусалимским Патријархом Атанасијем, са којим је био дугогодишњи познаник и пријатељ.<sup>531</sup> Као кључни догађај овог Савиног првог путовања у Свету земљу, Титов наводи његов одлазак у Никеју, сусрет са царем никејским Калојаном Ватицелом, чијом је

<sup>527</sup> Титов, „Свети Сава као свеправославни учитељ и светитељ,“ 258-259.

<sup>528</sup> Исто, 259.

<sup>529</sup> Манастир Ватопед је један од најзначајних светогорских манастира, а значај му је у великој мери донело братство манастира, које су углавном чинили младићи који су потицали из аристократских породица. Мирјана Живојиновић, *Историја манастира Хиландара I. Од оснивања манастира 1198. до 1335. године* (Београд: Просвета, 1998), 48.

<sup>530</sup> Титов, „Свети Сава као учитељ православља,“ 141.

<sup>531</sup> Титов, „Свети Сава као учитељ православља,“ 176; Титов, „Свети Сава као свеопшти учитељ вере,“ 78.

највероватније интервенцијом васељенски Патријарх, можда само усмено, дао пристанак да се убудуће српски епископи сами бирају и сами посвећују свог новог Архиепископа.<sup>532</sup>

Друго Савино путовање у Свету земљу изражајније показује Савин свеправославни значај. Као кључни повод овог Савиног путовања, Титов наводи његову жељу и намеру да помогне у решавању црквено-политичких бугарских жеља и намера. У црквено-историјској науци, као што је раније напоменуто, не налази се слагање по питању Савине ангажованости на пољу решавања „бугарског црквеног питања“. Титов истиче да је Савин синовац Владислав, који је наследио Радослава, био ожењен ћерком бугарског цара Јована Асена, а током целог живота Свети Сава је био у најближој и најинтимнијој вези са Бугарима.<sup>533</sup> Ово се читује још од његовог доласка на Свету Гору, а победом Јована Асена над епирским царем Теодором, Бугарска постаје најјачи политички фактор на Балкану, па су се браком Владислава и бугарске принцезе црквено-политички односи Србије и Бугарске у приличној мери учврстили.

Јован Асен као искусни политичар и дипломата је имао намеру да прво добије пристанак за обнову трновске Патријаршије од стране осталих источних патријараха, па да потом од васељенског Патријарха добије сагласност.<sup>534</sup> Титов заступа мишљење да је Јован Асен упутио Светог Саву, који је већ имао једну овакву деликатну мисију, али засигурно као и фигуру која је цењена и препознатљива на целом Истоку. Евидентна чињеница која произилази из мишљења Титовог истиче да се Јован Асен и поред свог политичког утицаја и моћи, није двоумио кога би могао послати у преговоре, јер се у Савине искрене намере и жеље није могло сумњати.

Завршивши ово поклоничко путовање на којем се Свети Сава сусрео са патријарсима Истока: александријским, јерусалимским, антиохијским и васељенским, стигао је у Трново, на двор цара Јована Асена, где се и упокојио.<sup>535</sup> Желећи да укаже какво је било поштовање Светог Саве код Бугара, Титов истиче да је он био сахрањен у најбољем трновском храму са највећим почастима, те да је Јован Асен једва дао пристанак да се мошти Светог Саве пренесу у Србију, јер је желео да заувек остану код Бугара.<sup>536</sup> Говорећи о светосављу и његовом свеправославном значају, Титов износи углавном његове оновременске црквено-политичке и црквено-културолошке моменте (XIII век). Међутим, предмет његових истраживања није само целокупна делатност Светог Саве у XIII веку, него светосавска идеја која настаје на основу историјске делатности Светог Саве, али се шири и утврђује од Савиног живота до дана данашњег.

На свеправославни значај Светог Саве се надовезује светосавско-свехришћански значај, али њему Титов не посвећује велики простор. Ипак, он га приказује систематичније и прави одређене хронолошке пресеке, тако да се може увидети свехришћански континуитет светосавског значаја од Савиног времена до тридесетих година двадесетог века. Једна од првих чињеница коју Титов наводи је измирење своје браће од стране Светог Саве, Вукана који је био католик и Стефана православца. Овим чиним Свети Сава се узвисио изнад

---

<sup>532</sup> Титов, „Свети Сава као учитељ православља,“ 177.

<sup>533</sup> Титов, „Свети Сава као велики свесловенски учитељ,“ 223.

<sup>534</sup> Титов, „Свети Сава као учитељ православља,“ 177-178.

<sup>535</sup> Исто, 179.

<sup>536</sup> Титов, „Свети Сава као свесловенски учитељ,“ 223.

племенских разлика, конфесионалних дељења и показао се као пун искрене толеранције према западним хришћанима.<sup>537</sup>

Поштовање Светог Саве није било само код православних, већ и код католика и не само обичних верника него и свештенства и монаштва. Теодор Титов наводи песму „Свети Сава“ фра Андрије Качића-Миошића<sup>538</sup>, којом је приказан светосавски значај и поштовање Савиног светитељства за све Словенске народе без обзира на верске разлике. Она се завршава речима: „Рад чудеса калуђера Саве, Словинске га све државе славе, а највећег Херцега Стипана<sup>539</sup>, Светог Саве Бановина звана“.<sup>540</sup>

Позивајући се на чланак Момира Вељковића<sup>541</sup>, Титов сведочи о поштовању Светог Саве међу вишом католичком јерархијом. Иван Томко Мрнавић<sup>542</sup>, бискуп босански и викарни загребачки бискуп, члан исусовског католичког реда, је написао на латинском и у Риму штампао Савино Житије 1690. године, а 1789. године је оно прештампано у Венецији под насловом „Живот Светог Саве, владике, сина Стефана Немање, краља Рашког“.<sup>543</sup> Прелазећи на тренутну црквено-политичку ситуацију у свом времену, Титов са забринутостију разматра Окружну посланицу хрватског надбискупа поводом светосавског седамстогодишњег јубилеја нашег народа, а која је забрањивала учествовање католика у било којој врсти прославе везане за овај јубилеј.<sup>544</sup> Из ове чињенице, коју наводи Титов, се може наслутити какво је било стање међу народима тадашње Југословије. Тражење самобитности народа који су чинили тадашњу Југословију у међуратном периоду је полазило и од етничког и од верског разликовања. Као позитиван пример наводи знаменитог ђаковачког бискупа Јосифа Штросмајера, који је узимао учешће у прослави девет векова покрштавања руског народа као и на његове окружне посланице у којима је хвалио светосавску православну Српску Цркву.<sup>545</sup> Штросмајера помиње у контексту мишљења да је на неки начин био као и Свети Сава изван строгог верског фанатизма и сукоба, али присталица неупитних васељенских истина хришћанске Цркве.

<sup>537</sup> Титов, „Свети Сава као свеправославни учитељ и светитељ“, 260; Титов, „Светосавље“, 103.

<sup>538</sup> Биографски подаци фра Андрије Качића-Миошића налазе се у његовој књизи *Razgovor ugodni naroda slovinskoga*. Андрија Каčić-Миошић, *Razgovor ugodni naroda slovinskoga* (Zadar: Knjigopredatnaja braće Batara, 1846).

<sup>539</sup> Говорећи о титули „Херцега од Светог Саве“ коју је узео Стјепан Вукчић Косача, Титов указује колики је био значај и култ Светог Саве, јер је по мишљењу Титова Стјепан Вукчић Косача неупитно припадао богумилима. Титов, „Свети Сава као идеална свечовечанска личност“, 299-300.

<sup>540</sup> Титов, „Свети Сава као свеправославни учитељ и светитељ“, 262.

<sup>541</sup> Вељковић, „Загребачки викарни бискуп Томко Мрнавић о величини и значају Светог Саве“, 3.

<sup>542</sup> Иван Томко Мрнавић је био значајна фигура у Римокатоличкој цркви у првој половини XVII века. Био је познаник цара Фердинанда II Хабзбурга, старао се о павлинским манастирима у Угарској и Пољској, а када је постао викарни бискуп у Загребу покушавао је да се ускочком епископу Симеону Вретањи за помоћника постави епископ Лонгин Бранковић, који би по мишљењу бискупа Мрнавића своје свештенство ставио под јурисдикцију Римокатоличке Цркве. Радмила Тричковић, „Митрополит Лонгин Бранковић“, *Историјски часопис XXXIV* (1987): 150.

<sup>543</sup> Савино житије је прештампано Макарски каноник др Иван Јосип Павловић Лучић са портретима српског првојерарха у бакрорезу, грбовима Немањића и службом Светом Сави која је прилагођена католичкој Литургији. Павловић је истицао да потиче од самих Немањића, а Мрнавић је своје порекло повезивао са Мрњавчевићима, одакле и додатак свом презимену Мрнавић. Занимљив је податак да Титов не говори о „српском пореклу“ Мрнавића, него у свом раду наводи „аутор Хрват“. Милан Четник, „Култ Светог Саве код Римокатолика“, *Политика*, 11 фебруар 2012. - <http://www.politika.rs/scc/clanak/208040/Kult-Svetog-Save-kod-rimokatolika>, приступљено 15.03. 2020; Титов, „Свети Сава као свеправославни учитељ и светитељ“, 262.

<sup>544</sup> Исто, 264.

<sup>545</sup> Исто, 264-265.

### 3.2.4 О светосавском богословљу код Теодора Титова

Светосавске студије Теодора Титова, које заузимају озбиљан простор у његовом теолошком корпусу, не баве се систематичним приказивањем и тумачењем богословља Светог Саве, што је, свакако њихов велики недостатак. Као највероватнији разлог што у светосавским студијама не видимо приказано светосавско богословље, професор Владислав Пузовић, сматра да је приликом израде својих светосавских студија Титов користио дела у којима тематика светосавског богословља није била довољно заступљена.<sup>546</sup> Међутим, Титов у својој студији „Свети Сава као пастир и творац историјског српско-православног пастирства“<sup>547</sup>, упознаје нас са чињеницом да је протојереј Добросав Ковачевић још 1901. године објавио студију *Свети Сава као проповедник српске православне цркве са прилогом његових проповеди*<sup>548</sup>. У овој студији је било прикупљених 14 познатих Савиних беседа, које Титов фрагментално користи, али на основу њих не покушава да систематично, у оквиру својих светосавских студија, прикаже богословље Светог Саве.

Сам Титов у својим радовима на моменте указује да постоји простор не само да се обради богословље Светог Саве у општем контексту, него да се светосавско богословље прикаже и парцијално по богословским дисциплинама. Могу се навести нека места која указују на ову чињеницу код Титова. Ако се говори о догматском и етичком богословљу код Светог Саве, Титов наводи да је Свети Сава „уједињавао догму са моралом“<sup>549</sup>, а на другом месту каже да се из Савиних проповеди види да је добро познавао хришћанску догматску науку. О томе сведоче његове беседе о хришћанским догматима као што су међусобни однос божанских ипостаси, христолошке и сотириолошке истине, те да је својим слушаоцима објашњавао апстрактне догматске појмове као што је „омоусија“.<sup>550</sup> Као основа светосавског богословља се узима чувена Савина *Беседа о правој вери*, али Титов јој, скоро да, и не даје простора у својим студијама.

На једном месту Теодор Титов пише, позивајући се на Савино Житије, да је Свети Сава „у манастирима исправљао монашке уставе и обичаје, по угледу на атонске и палестинске“<sup>551</sup>, што указује на Савину литургијско-богослужбену делатност. Титов не улази на само поље литургијског Савиног богословља, него се бави практичним животом у манастирима, о чему је већ речено. Оваква површна концепција богословља Светог Саве ставља Теодора Титова у скуп аутора који су се бавили светосавском тематиком, али нису желели или нису могли да уђу на поље богословља Светог Саве. Занимљиво је да и неколико самих наслова светосавских студија Теодора Титова су својим насловима претендовали да обраде богословље Светог Саве.<sup>552</sup> Нажалост, до тога није дошло. Да ли је аутор имао намеру, па одустао или једноставно из опширности целокупне светосавске делатности није стигао да обради светосавско богословље, не може се поуздано знати.

<sup>546</sup> Пузовић, „Теодор Иванович Титов - историчар Цркве,“ 140.

<sup>547</sup> Титов, „Свети Сава као пастир и творац историјског српско-православног пастирства,“ 342.

<sup>548</sup> Добросав Ковачевић, *Свети Сава као проповедник српске православне цркве са прилогом његових проповеди* (Београд: Државна штампарија Краљевине Србије, 1901).

<sup>549</sup> Титов, „Свети Сава као живи узор за српску православну богословску омладину,“ 21.

<sup>550</sup> Титов, „Свети Сава као пастир и творац историјског српско-православног пастирства,“ 344.

<sup>551</sup> Титов, „Свети Сава као идеална свечовечанска личност,“ 304.

<sup>552</sup> Пузовић, „Теодор Иванович Титов - историчар Цркве,“ 140.

### 3.2.5 Савремени и свевремени потенцијали светосавске идеје

Говорећи о усвајању велике светосавске идеје, Титов је мишљења да српско православно парохијско свештенство кроз свој пастирски рад треба да ради на усвајању светосавске идеје. Неопходно је одредити се за његову суштину и истински значај.<sup>553</sup> Иако је, говорећи о светосавском аскетизму, указивао на пример Пупина и позивао омладину на следовање њему, Титов не указује на чињеницу и не позива на следовање светосавској идеји велике групе, тадашње богословске и световне интелигенције. Светосавска идеја није ни једног момента била само чиста црквена идеја, него је она заокупљала све сфере нашег друштва и управо као црквено-народна, културолошка и заветна идеја она је остваривала и могла остварити свој смисао.

Позивајући на чување светосавског аманета и желећи да укаже на његов континуитет, Титов истиче да се захвалност Светом Сави огледа у верности његовим великим заветима и његовој светој науци.<sup>554</sup> Светосавље даје живи пример како познати Христа и како се изграђује свечовечанска личност.<sup>555</sup> У концепцији разматрања светосавске идеје Титов систематско-историјски приказује развој светосавља. Корен свега је Савина делатност, а корен Савине делатности је Христос и светитељство. Све оно што је Свети Сава радио не читује се уским границама, него се оно проширује на свеправославље, на свехришћанство. Светосавска идеја је нешто што постоји од времена Светог Саве до дана данашњег са свим својим црквено-културолошким импликацијама које је обogaђују и смештају у и време бављења овом тематиком Теодора Титова. Теодор Титов светосавље посматра у његовој перспективи савремености и свевремености као темељ Цркве, државе и културе, али и као лозинку за уређење савремене уједињене српске аутокефалне православне цркве.<sup>556</sup> Прихватање целокупног светосавског наслеђе у историји хришћанства и наставак светосавског континуитета Титов види као *sui generis* хришћанства чији се плодови морају прихватати, чувати и надограђивати.

## 3.3 Владимир Вујић као тумач светосавља

### 3.3.1 О почецима и развоју религиозне мисли Владимира Вујића

У својој студији *Модернизам и српска идеалистичка философија*, Милан Радуловић, анализирајући и представљајући дело Владимира Вујића, за њега каже да је „једна у низу трагичних интелектуалних фигура у новој српској историји“.<sup>557</sup> Ако се посматра целокупни живот Владимира Вујића заиста оваква реченица најсажетије описује живот једног од водећих интелектуалаца међуратног периода. Рођен у Београду 1886. године, Владимир Вујић се истакао као философ, преводилац, књижевни критичар, али и културолог и теоретичар светосавља.<sup>558</sup> Његово философско становиште подразумева један процес

<sup>553</sup> Титов, „Светосавска година,“ 14-15.

<sup>554</sup> Титов, „Свети Сава као учитељ православља,“ 180.

<sup>555</sup> Титов, „Светосавље,“ 99; Титов, „Свети Сава као идеална свечовечанска личност,“ 297.

<sup>556</sup> Титов, „Светосавље,“ 104.

<sup>557</sup> Радуловић, *Модернизам и српска идеалистичка философија*, 213.

<sup>558</sup> Владимир Вујић је завршио студије философије и математике у Београду. Учесних је Балканских ратова и Првог светског рата. У међуратном периоду је био један од најплоднијих аутора у многим часописима који су излазили, а сам је био једно време уредник часописа *Народна одбрана*. Био је професор гимназија од Скопља,

трагања и сазревања. Тако је од ученика Божидара Кнежевића, преко следбеника Андрија Бергсона и Вилијама Џејмса, дошао до рецепције историософије чувеног Освалда Шпенглера.<sup>559</sup> Управо ова његова рецепција историософског правца Шпенглера имаће огроман утицај на прихватање тада веома присутне критике европоцентризма и трагање за његовим алтернативама. Ово ће довести до новохуманизма, теохуманизма и светосавља, као једне од најбољих алтернатива понуђених у међуратном периоду.

Када се говори о религиозној мисли Владимира Вујића, види се да она у почетку има за циљ једно негативно размишљање и ставове који су тада одговарали и ничеовском философском полазишту Владимира Вујића. Студија која је објављена у *Новим Видицима* 1928. године под називом „Између човека и живота“ указује на Вујићев негативски став према неким хришћанским учењима. Тако он говори да би немилосрдно гонио доносиоце благих вести и ту помиње „прве посланике црног туробног хришћанства“.<sup>560</sup> Такође, његова размишљања у овом чланку под поглављем „Прави и лажни пад“ иду и у смеру критике и порицања хришћанског учења о грехопаду. Он износи учење да није било пада, па да нема ни искупљења. Закључује да је за њега пад у коме човеков лични живот пада, где човек губи себе и служи другоме у негативном контексту.<sup>561</sup> Пад, дакле, за њега је чиста антрополошка форма која се односи само на човеков живот у околностима његове егзистенције и нема неки трансцендентални значај. Особеност тих његових ставова се огледа у његовом промишљању на вечна питања и његови ставови су донети у том моменту на основу његовог чисто философског, а не теолошког и светотајинског живота у Цркви. У овом чланку не наступа као хришћанин, већ као философ који тражи одговоре на нека питања. Међутим, временом ће ревидирати своје религиозне ставове, јер ће му се десити сусрет са хришћанским религиозним искуством, односно проналажење Христа.

Као најбитнији моменат у Вујићевој спознаји и проналажењу Христа, Вујићев биограф, Владимир Димитријевић, наводи Владика Николаја Велимировића и Православну народну хришћанску заједницу, у народу названом богомољачки покрет.<sup>562</sup> Занимљиво је да Владимир Вујић, тек након десетак година постојања овог покрета, настоји да се укључи у токове народног и верског обновитељског препорода. У прилог утицају Владике Николаја на Владимира Вујића говоре и два Мисионарска писма, односно два одговора која је добио на своја питања упућена Владици Николају. Управо у писму под насловом „Професору Владимиру В.: На речи Мк. 14,12“, Владика Николај се дотиче тог утицаја богомољачког покрета на Вујића и каже: „Народни покрет ка Богу коснуо се и Вас. И Ви сте почели читати

---

преко Београда до Сремских Карловаца. За време Другог светског рата радио је при Влади Милана Недића. По завршетку рата, са супругом Бојаном, сином Павлом и ћерком Иванком, најпре је био у савезничким логорима у Форлију и Еболију у Италији, а потом се настанио у Бразилу, где се и упокојио. Аутор је књиге *Спутана и ослобођена мисао* и књиге *Нови хуманизам* коју је написао са Првошем Сланкаменцем. Залагао се за књижевност која би била ослобођена рационализма и заступао је аутохтону словенску мисао. *Српски биографски речник 2*, В-Г, ур. Ч. Попов (Нови Сад: Матица српска, 2006): 353-354.

<sup>559</sup> Димитријевић, *Тржиште или храм. Становиште Владимира Вујића*, 5.

<sup>560</sup> Владимир Вујић, „Између човека и живота,“ У Владимир Вујић, *Од Шпенглера до Светог Саве, огледи, разговори, полемике*, приредио Владимир Димитријевић (Београд: Жагор, 2013): 32.

<sup>561</sup> Исто, 33.

<sup>562</sup> Димитријевић, *Тржиште или храм. Становиште Владимира Вујића*, 224.

Јеванђеље. Но спотичете се о неке нејасне речи, па наводите оно место где Спаситељ говори о онима унутра и онима напољу<sup>563</sup>.

У часопису *Народна одбрана*, чији је сарадник, а потом и уредник био Владимир Вујић, 1929. године налази се анонимни афирмативни чланак под називом „Народни богомољачки покрет“. Ако се размотри текст овог чланка у контексту каснијих размишљања Владимира Вујића, види се да је ту присутно истицање дијалектике религиозног и материјалистичког, села и вароши, критика европске цивилизације и моралне кризе, те позив нашој интелигенцији да одговори на то народно обраћање.<sup>564</sup> Оваква перцепција је честа у његовој каснијој мисли, али се не може са сигурношћу тврдити да је он аутор овог чланка и да ли је свесно одбио да се потпише; или је још био на почетку свог прихватања тог народног обновитељског покрета.

О повратку народа Христу и о самом себеобретњском религиозном становишту, Владимир Вујић децидно говори у свом чланку „Прератна и поратна књижевност“. Овде се види да он разматра однос интелектуалне елите и обичног народа у односу на Први светски рат и његове последице. Владимир Вујић увиђа да рат није пољуљао интелектуалну елиту у њиховом подржавању и слепилу Западу. Међутим, народ је одговорио враћањем Христу, јер никада верски покрет није био јак као после рата и никада није било обновљено и саграђено толико цркава.<sup>565</sup> Вујић је препознао и видео то чисто народно искуствено трагање за Христом и кроз његове плодове уочио колику оно има снагу и потенцијал, те да га неће ништа моћи тако лако поколебати.

Вујић је полако на свом религиозном путу дошао до становишта да је наше народно предање суштински религиозно, а да је традиционализам без хришћанског осећања фарисејство које може довести до јако упитних ствари.<sup>566</sup> Разматрајући традиционалисте и модернисте у поратној књижевности, наступајући са становишта књижевног критичара, Владимир Вујић констатује њихово бежање од вере или њено исповедање у контексту уског националистичког натурализма. Јасно се уочава превиђање чињенице да је наше предање испуњавање Христом.<sup>567</sup> Вујић је спознавши наше предање као хришћанско, а под утицајем Владике Николаја и богомољачког покрета, почео да свој интелектуални рад усмерава у правцу анализе тог предањског религиозног наслеђа нашег народа. Тако долази до личности Светог Саве, као најимпозантније личности нашег народа и нуди га као одговор на тадашњу духовну и моралну кризу створену пренаглашеним европоцентризмом и материјализмом.

### 3.3.2 О културолошким аспектима Вујићеве мисли који су га довели до светосавља

Вујићева критика европоцентризма је била критика духа просветитељства који је био одбацио хришћанску религиозност и традиционалне моралне ослонце.<sup>568</sup> Као примери утицаја Достојевског на Владимира Вујића, могу послужити два чланка у дневним новинама

<sup>563</sup> Владика Николај, *Мисионарска писма II*, ур. Д. Мићић (Линц: Српска православна црквена општина Линц, 2001), 52.

<sup>564</sup> Аноним, „Народни богомољачки покрет,“ *Народна одбрана IV*, 45 (1929): 1-2.

<sup>565</sup> Владимир Вујић, „Прератна и поратна књижевност,“ *Правда*, 8. април (1933): 8.

<sup>566</sup> Димитријевић, *Тржиште или храм. Становиште Владимира Вујића*, 229.

<sup>567</sup> Вујић, „Прератна и поратна књижевност,“ 8.

<sup>568</sup> Димитријевић, *Тржиште или храм. Становиште Владимира Вујића*, 25-26.



*Време* у којима се спознаје суштина одушевљења Вујића Достојевским, како као књижевником тако и присталицом тзв. „словенског месијанизма“. У првом чланку који је из 1931. године, Вујић, говорећи о интегралности духа код Достојевског, констатује да је он кроз словенство претеча и весник мисли новог човечанства.<sup>569</sup> Несумњиво је да га жели поставити као темељ сваког размишљања о тренутној и будућој улози Словена и словенске културе. Желећи да прикаже реалистичност идеја Достојевског и да његово време тек долази, Вујић се пита шта има утопистичког у идеји словенства код Достојевског, јер она доноси доживљај човека у коме се у духовном смислу испуњава љубав и правда.<sup>570</sup> Тако да, Вујић је мишљења, да је словенска идеја реална и има потенцијал свога остварења.

Девет година касније, приказујући књигу Јустина Поповића *Достојевски о Европи и Словенству*, Владимир Вујић говори о овој књизи као својеврсном уводу за Достојевског. Констатује да нема те европске студије<sup>571</sup> која би јој била равна, јер су Достојевски и Европа две опречне мисли.<sup>572</sup> Ако би се кроз ова два чланка размотрила десетогодишња перцепција Достојевског од стране Вујића, увидело би се да је Вујић на становишту словенског месијанизма, чији је темељ био Достојевски, остао током тридесетих година двадесетог века и пред сам Други светски рат, чврсто верујући у будућност Словена и словенске културе. Тако је хвалећи Јустинову књигу истакао да је мисао о Достојевском у исти мах постављена са мисли о драми и трагедији Европе.<sup>573</sup> И Јустин Поповић и Владимир Вујић су гледали шта се тренутно дешава и шта ће се дешавати како у Европи тако и у целом свету.

Ипак, сусрет Владимира Вујића са философијом и мишљу немачког философа Освалда Шпенглера имаће велики утицај на његову философију и разматрање како тадашње целокупне геополитичке и културолошке ситуације, тако и будуће културолошке алтернативе која ће бити везана за Јужне Словене. Сам Вујић ће у потпуности прихватити методологију немачког философа када објашњава да јужнословенска култура не почива на западноевропским идејама о знању као моћи, већ да је она хришћанско-византијски утемељена на свечовештву.<sup>574</sup> Методолошки приступ усвојен од стране Шпенглера, његова објава пропасти Запада и идеја Достојевског свечовека биће културолошки образац на коме ће своје ставове градити Вујић, али и други философи и теолози његовог времена, као што је Димитрије Најдановић, Владика Николај Велимировић, Јустин Поповић и други.

Говорећи о специфичности Шпенглеровске философије историје, Владимир Вујић закључује да она одбацује схватање историје као једног праволинијског и прогресивног процеса у коме јединствено човечанство напредује у бескрај.<sup>575</sup> Вујић се не бави анализом

---

<sup>569</sup> Владимир Вујић, „Доживљај Достојевског: данас се навршује педесет година од смрти великог руског књижевника, Фјодора Михаиловича Достојевског,“ *Време*, 10. фебруар (1931): 3.

<sup>570</sup> Исто, 3.

<sup>571</sup> Поводом студије Стефана Цвајга о Достојевском, Владимир Вујић је 1931. године написао приказ у часопису *Народна одбрана* под насловом „Достојевски и Европа у једној европској књизи“ где је анализом ове књиге показао да Европски човек не може да продре у религиозно-психолошку суштину Достојевског и његову визију словенске културе, јер остаје у границама рационализма. Владимир Вујић, „Достојевски и Европа у једној европској књизи,“ *Народна одбрана VI*, 7 (1931): 110-113.

<sup>572</sup> Владимир Вујић, „Једна крепка и значајна књига: др Јустин Поповић, Достојевски о Европи и словенству, Издавачко-просветна задруга (Ипроз), Београд, 1940,“ *Време*, 7. децембар (1940): 13.

<sup>573</sup> Исто, 13.

<sup>574</sup> Димитријевић, *Тржиште или храм. Становиште Владимира Вујића*, 189.

<sup>575</sup> Вујић, „Освалд Шпенглер и његово дело,“ 83.

неког другог концепта схватање историје, већ се бави искључиво егзегезом философије историје коју нуди Шпенглер. Шпенглерова философија историје, уместо историјског и прогресивног процеса, у центар интересовања ставља живот самосталних и великих организама који се називају културе.<sup>576</sup> Шпенглер посматра културу као својеврсни биолошки организам који је живи, али је подложен нестајању.<sup>577</sup> Он смешта постојање културе у једно раздобље које има свој почетак и свој крај. За њега је свака култура „пра-појава“, „пра-феномен“, нешто што се сагледа као основни облик и основна идеја, „пралик постојања“. Позивајући се на Гетеову „прабиљку“ објашњава значај културе, али истиче да је она у суштини духовни организам и духовно тело чији су изрази духовне творевине: уметност, наука, философија, религија, политика. Живот културе се огледа у тим духовним творевинама и она их рађа, ствара, оживотворава, али оне нестају са њом.<sup>578</sup>

Према Вујићевом тумачењу Шпенглера, он није метафизичар, него феноменолог, а његово посматрање је аналошко и интуитивистичко.<sup>579</sup> Шпенглер се евидентно само базира на период трајања културе и разматра њену егзистенцију која је за њега ограничена одређеним временским периодом, а не објашњава шта је у основи њеног настанка и њеног престанка. И сам Вујић је био оштри критичар метафизике. Следећући, као присталица „нове философије“, ставља је насупрот метафизици, а о Бергсону и Џејмсу говори као њихов следбеник, а не са критичке дистанце.<sup>580</sup> Пре него што је превео *Пропаст Запада* Освалда Шпенглера, Владимир Вујић је већ био изузетни познавалац овог немачког философа, а рецепција Шпенглера и Шпенглеровог дела је већ двадесетих година двадесетог века била позитивна код водећих руских интелектуалаца као што су Берђајев и Симон Франк.

Вујић прихвата Шпенглерове идеје и *Пропаст Запада* као својеврсни први систематични приказ и анализу пропасти западне културе и пророчки наговештај будућег значаја јужнословенске културе. Међутим, Вујић се, пре самог превода овог Шпенглеровог капиталног дела, детаљно бави мишљу угледних европских интелектуалаца о кризи европске културе у огледима „Европљани о Европи“, где се децидно види стање европске културе после Првог светског рата и њена, како тренутна, тако и будућа култура.

Тако се Владимир Вујић, у приказу књиге *Издајство жреца* Жилијена Бенде, која је изашла 1927. године, упознаје са ставовима Бенде да: кризи човечанства и његовој пропасти води дух без божанствености - техничка Европа.<sup>581</sup> Бавећи се мишљу једног од водећих шпанских мислилаца Мигуела де Унамуна, аутора књиге *Агонија хришћанства* и *Живот Дон Кихота*, Владимир Вујић наводи да је Унамуно оштар критичар европејствујушћег регенерационизма, у коме млади настоје да научном критиком граде или пресађују културу, да је рационализују и механизују, и тиме воде у ту трагичну ситуацију рационалне Европе.<sup>582</sup>

У низу водећих европских мислилаца, који су се бавили стањем тадашње Европе, Вујић наводи и Пола Валерија, аутора есеја „Криза духа“ из 1919. године и књиге *Погледи на*

<sup>576</sup> Вујић, „Освалд Шпенглер и његово дело,“ 83.

<sup>577</sup> Димитријевић, *Тржиште или храм. Становиште Владимира Вујића*, 201.

<sup>578</sup> Вујић, „Освалд Шпенглер и његово дело,“ 83.

<sup>579</sup> Димитријевић, *Тржиште или храм. Становиште Владимира Вујића*, 201.

<sup>580</sup> Радуловић, *Модернизам и српска идеалистичка философија*, 213.

<sup>581</sup> Владимир Вујић, „Издајство жреца,“ *Народна одбрана* V, 44 (1930): 695.

<sup>582</sup> Владимир Вујић, „Савремена европска трагикомедија,“ *Народна одбрана* V, 50 (1930): 791.

*садашњи свет* из 1931. године. Оглед „Криза духа“ је написан непосредно по завршетку Првог светског рата и у њему Валери евоцира грандиозну слику духовног европског човека, европског интелектуалца на сада гробљу европског духа и Европе која је била и прошла.<sup>583</sup> Вујић у свом разматрању Валерија констатује да се он пита шта ће бити са европским духом, те да ослобођење Европе види у духовном ослобођењу личности и појединца.<sup>584</sup> Тенденције мисли Валерија су ишле у правцу како да се Европа ослободи тренутне кризе, те да је први корак на том путу тражење саме слободе, која лежи у личној одговорности сваког појединца.

Владимир Вујић, кренувши од интуицизма Бергсона и Џејмса, преко сусрета са мишљу Достојевског и Шпенглера, па преко анализе ставова водећих европских мислилаца о тадашњој Европи и њеној култури, долази до кључног питања: шта је алтернатива уморној европској култури? Да ли је то тај јужнословенски месијанизам и како би се он најреалистичније могао остварити у духовно-културолошком смислу, а да не остане као једна од многих утопистичких појава које су се јављале у дугој историји Европе и света? Вујић одговара не само у контексту критике тадашње европске културе утемељене на рационализму, већ у једном континуитету који креће од Достојевског и долази до Вујићевог времена.

Европску рационалистичку културу Вујић је сматрао окамењеном и мртвом, те је био оштар противник сваког вида европеизације српске културе после Првог светског рата.<sup>585</sup> Међутим, Владимир Вујић не наступа са становишта само српске културе, него са становишта интегралистичке југословенске идеје, јер је након уједињења словенских народа у јединствену југословенску државу специфичан покушај стварања југословенске нације. На то би најбољу учинковитост оставило формирање јединствене југословенске културе, образлагањем њеног заједничког темеља, историјске егзистенције и футуролошке перспективе која би тзв. југословенску нацију учинила неупитном у времену које долази.

Идеја југословенства није била егзистентна само кроз уједињење јужнословенских народа у једну државу, већ је она тежила да се на Балкану створи та модерна синтетичка култура и да се уједињење у Југославију прикаже као један културни, а не само политички процес.<sup>586</sup> Тако ће Вујић, добро познавајући идеју јужнословенског месијанизма и обједињујући, на неки начин, славенофилство и југословенски национални идеализам, креирати у својој мисли културну пројекцију Словена, и то првенствено Јужних Словена. Овим би се створила жива култура, као реална алтернатива окамењеној и умирућој европској цивилизацији.<sup>587</sup> Вујић је у оваквој својој културолошкој пројекцији пронашао добре темеље словенства на којима ће градити југословенску културу, а сличних покушаја тражења тадашњих самосталних културолошких алтернатива и није било.

Да југословенска култура, на неки начин, не би постала и везала се само за једну нацију, да се не би посматрала исувише уско, неки књижевници и политичари су покушавали да је називају „балканском идејом“ или да укажу на прожимање југословенске и балканске

---

<sup>583</sup> Владимир Вујић, „О величини и опадању Европе,“ У Владимир Вујић, *Од Шпенглера до Светог Саве, огледи, разговори, полемике*, приредио Владимир Димитријевић (Београд: Жагор, 2013): 74.

<sup>584</sup> Исто, 78.

<sup>585</sup> Радуловић, *Модернизам и српска идеалистичка философија*, 222.

<sup>586</sup> Обрадовић, *Српска десница. Позиција српске „књижевне деснице“ у 30-им годинама XX века*, 133-134.

<sup>587</sup> Радуловић, *Модернизам и српска идеалистичка философија*, 222.

идеје.<sup>588</sup> Вујић смешта Јужне Словене између култура, те такав њихов положај сматра културотворним, као и да је нова хришћанска култура перспектива будућности за нас.<sup>589</sup>

Доживљавајући културу као духовну васељену, Вујић некада имплицитно, а некада директно поистовећује доживљај културе и доживљај Бога. Оставши овде на позицији Божицара Кнежевића, он користи његов термин да је култура „једна песма испевана Богу“, па је тако култура реалан израз божанске духовности у свету.<sup>590</sup> Оваквим закључцима Вујић даје култури телеолошки смисао и истиче њен теургијски значај. Подиже је са нивоа људског продукта на ниво једног духовног постојања, на један теохуманистички ниво, који повезује пролазно и непролазно, у једну оригиналну културу која није копија туђих и разних култура које су постојале. Тако Вујић, дошавши до једне перихорезе између Бога и културе и до присуства Бога у историји и култури, долази до личности Светог Саве. По Вујићевом мишљењу, личност Светог Саве најбоље репрезентује божанско деловање у историји и култури једног народа, те он настоји да кроз светосавље, као културолошки правац који има континуитет од седам векова, понуди остварење мисли Достојевског о будућој словенској култури, која би требало да замени посусталу европску рационалистичку културу.

### 3.3.3 Светосавље као агиолошко просветитељство

Разматрајући јужнословенску културу, Вујић се користи херменеутичким принципом по коме настоји да се из савремености сагледа личност Светога Саве у прошлости, тако да Свети Сава постане савремени лик српске културе.<sup>591</sup> Анализирајући целокупно његово дело, поставља га за орјентира наше културе. Међутим, мора се бити обазрив и разумети којим присвојним придевима одређује ову културу. Тако он креће са позиције јужнословенске културе, о чијем потенцијалу говори Достојевски, Шпенглер и многи други, препознаје је у српској култури утемељеној на Светом Сави, а опет жели ту „светосавску“ културу да понуди као интегралистичку југословенску културу. Добро анализирајући црквено-политичку ситуацију у тадашњој Југославији, као и струјања која се тада јављају, Вујић неће инсистирати на интегралистичкој југословенској култури и разматрати њену потенцијалну остваривост. Он ће идеју светосавске културе, као идеју интегралистичке југословенске културе, веома брзо напустити. За њега је бављење светосавском тематиком условљено духовном кризом савремености и потребом да се на ту кризу одговори савременим, односно савременим тумачењем светосавске делатности. Вујић, као оштри критичар европског рационализма и плодова просветитељства, у центар ставља светосавску културно-просветитељску делатност. Он настоји да њене продукте, кроз дијалектику Свети Сава - Доситеј Обрадовић, прикаже као духовно-просветитељску светосавску културу.

---

<sup>588</sup> Под „балканском идејом“ подразумева се повезивање балканских држава, култура и књижевности. О тој „балканској култури“ је говорио Раде Драинац, а Љубомир Мицић се залагао за „духовно ослобођење Балкана“. На овој позицији био је и Ратко Парезанин, уредник часописа *Претеча*, један од најдоследних присталица „балканског јединства“. Обрадовић, *Српска десница. Позиција српске „књижевне деснице“ у 30-им годинама XX века*, 135.

<sup>589</sup> Димитријевић, *Тржиште или храм. Становиште Владимира Вујића*, 211.

<sup>590</sup> Радуловић, *Модернизам и српска идеалистичка философија*, 219.

<sup>591</sup> Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 169.

Владимир Вујић заступа два потпуно супростављена културолошка и просветитељска правца код нас - светосавственост и доситејевштину.<sup>592</sup> Он ће, у једном од својих најутицајнијих међуратних текстова о Светом Сави, под називом „Повратак Сави Светитељу“, довести у отворен сукоб Светог Саву и Доситеја Обрадовића, инсистирајући на њиховој међусобној искључивости. Када се разматра о томе шта је допринело оваквом дијалектичком приступу Владимира Вујића, на првом месту се мора истаћи да је то општа и оштра критика просветитељства постфранцуске револуције.

Владимир Вујић се може сврстати у једног од највећих контрапросветитељских мислилаца, у нас, између два светска рата.<sup>593</sup> Његова критика европоцентризма је прилично усмерена на критику просветитељства.<sup>594</sup> Говорећи о контрапросветитељском становишту које је било присутно већ непосредно после Француске револуције, а потом се одржавало и јачало до међуратног периода, Микаел Торуп даје и сажима срж контрапросветитељске мисли, односно сагледавање њених негативних појава на којима је изграђен противпросветитељски систем мисли. Торуп децидно каже: „Контрапросветитељство се дефинише као систем мишљења оних који основни узрок зала њиховог доба виде у просветитељству. Та зла се виде као последица која нужно следи из просветитељског начина мишљења, а нарочито из наводног атеизма. Контрапросветитељство се стога ставља у снажну и отворену опозицију према вредностима за које се тврди да су просветитељске, а после 1879. схватају Француску револуцију и насилни режим као директну и нужну последицу просветитељства.“<sup>595</sup>

Наступајући са становишта контрапросветитељства и критике европоцентризма, Вујић директно у личности и делатности Доситеја Обрадовића проналази представника просветитељства са чијим наслеђем улази у полемику, противстављајући му Светог Саву и његово наслеђе. Вујић у ствари настоји да заштити лик Светог Саве од оних који су афирмисали просветитељство Доситеја Обрадовића, а просветитељство Светог Саве унизили. Две године пре чланка „Повратак Сави Светитељу“, Вујић ће у *Народној одбрани* објавити кратак текст „Свети Сава и миротворство“.<sup>596</sup> У њему ће први пут покушати да устане против злоупотребе лика Светог Саве од стране жена из београдске „Лиге за мир“ које су настојале да лик Светог Саве истакну у контексту помодног пацифизма. Конкретно, Вујић им приговара што су Светог Саву повезали са једним међународним покретом и у први план ставили његово миротворство, искључујући остале аспекте његове личности. Међутим, Вујић овде не улази у детаљнију анализу и апологетику лика Светог Саве. Ипак ово је значајно, јер Вујић први пут устаје у заштиту Савиног светитељског лика.

Избор Доситеја Обрадовића као представника просветитељства и европског рационализма, код Вујића, је повезано и са шпенглеровским утицајем на њега и

<sup>592</sup> Вујић, „Повратак Сави Светитељу“, 99.

<sup>593</sup> Димитријевић, „Улога Владимира Вујића у обликовању идеологије светосавља“, 507.

<sup>594</sup> У свом чланку „Мисли о просвећености“, који је посвећен успомени на Тирила и Методија, а који је објављен две године пре чланка „Повратак Сави Светитељу“, Вујић констатује тренутно стање просвећености (не користи термин просветитељство) и закључује да никада није више било приче о просвећивању и да никада није било више установа посвећених просвећивању, али је кључни проблем што се знање схвата као средство за господарење, а не као врлина ради службе Богу. Владимир Вујић, „Мисли о просвећености: посвећено успомени на Тирила и Методија“, *Светосавље I*, 1 (1932): 112-113.

<sup>595</sup> Mikael Torup, *Perverzija razuma* (Beograd: Albatros plus, 2013), 25.

<sup>596</sup> Владимир Вујић, „Свети Сава и миротворство“, *Народна одбрана VII*, 8 (1932): 114-115.

шпенглеровским учењем о „пseudоморфози културе“<sup>597</sup> По таквој перцепцији о pseudоморфози културе, Доситеј се најбоље уклопио у полемику о светосавској култури. Иако се по Шпенглеру и Вујићу културе смењују, Вујић на почетку чланка „Повратак Сави Светитељу“ говори о тзв. утемељености светосавске културе у светосавској делатности, враћа се седам векова уназад, али помиње и светосавско и лазаревско опредељење за Царство Божије.<sup>598</sup> Вујић не говори конкретно о светосавском и светолазаревском завету, већ жели да у светосавској култури оприсутни Божије деловање и присуство, како би јој на такав начин дао есхатолошко усмерење.

Правећи јасну вододелницу између Светог Саве и Доситеја Обрадовића, Вујић је утемељује кроз два „манастирска бекства“, кроз два пута - леви и десни. Та два манастирска бекства одређује као два симбола наше духовне културе.<sup>599</sup> Вујић је на становишту да је онтолошки и телеолошки смисао културе у афирмацији стваралачког бића непосредног живота, стварање нове духовности у васељени, јер је свака култура остварење безброј потенцијалних духовних могућности које садржи живот.<sup>600</sup> Ова два „манастирска бекства“ представља управо тако да из Савиног следи та нова васељенска духовност која прожима светосавску културу, док је Доситејева пуко прихватање и усвајање просветитељско-шаблонског разматрања.

Свети Сава је просветитељ кроз своју светост живљења, као оснивач хришћанске културе и као фундамент народне културе, а Доситеј је симбол прелома са културом и зачетник лажне цивилизоване духовне навлаке која се завршава распадањем.<sup>601</sup> Вујић овде децидно указује на Доситеја као представника европроцентризма и западне културе за коју се веровало да је на измаку и свршетку свог трајања. Кроз ову полемику Свети Сава - Доситеј, Вујић жели да укаже да је доситејевска (западна) култура прошла и да јужнословенски месијанизам у светосавској културно-просветитељској делатности и наслеђу сада остварује своју пуноћу.

Говорећи о кључним поставкама светосавске делатности, Вујић износи најважнију мисао у овом тексту да је Свети Сава био просветитељ, али зато што је у животу био светитељ. Из овога следи да просветитељство проиходи из светитељства, а не обрнуто.<sup>602</sup> Овом констатацијом најбоље дефинише светосавску културно-просветитељску делатност. Говори о светости живота као духовној дисциплини, те сматра да се светошћу иде просветном животу.<sup>603</sup> Ове Вујићеве констатације проистичу из многовековног искуства нашег народа које је Светог Саву доживљавало као светитеља у контексту свега што је

---

<sup>597</sup> Термин „пseudоморфоза“ је из минералогije преузео Освалд Шпенглер у својим културно-цивилизацијским истраживањима и овим термином објаснио своје тезе о културном утицају којим празне форме цивилизацијске творевине бивају механички накалемљене на други културно-историјски тип и притиском на њега стварају вештачке културне облике. У својим културно-историјским утицајима „пseudоморфозе“ имају за последицу разне унутар цивилизацијске проблеме: од епигонских културних творевина и механичког синкретизма до културниг расцепа и наметања културних форми које коче њихов унутрашњи развој. Александар Саша Гајић, „Пseudоморфоза елита: културно-историјски преглед“, *Национални интерес*, 3 (2010): 15.

<sup>598</sup> Вујић, „Повратак Сави Светитељу“, 97.

<sup>599</sup> Исто, 98.

<sup>600</sup> Радуловић, *Модернизам и српска идеалистичка философија*, 215.

<sup>601</sup> Вујић, „Повратак Сави Светитељу“, 99.

<sup>602</sup> Исто, 107.

<sup>603</sup> Вујић, „Повратак Сави Светитељу“, 107.

радио. Вујић овде користи то доживљено искуствено битисање како би указао да је светосавска делатност светитељска, а доситејевска није. Оваквом поставком одређује просветитељство као својеврсно подобје светитељству и тиме чини да агиолошки моменат светосавске делатности дефинише просветитељством како нам је даровао Свети Сава. Тако долази до тога да је „доситејевско“ просветитељство својеврсна псеудоморфоза светосавског просвећења која траје од XIII века до наших дана.

Бавећи се светосављем као просветитељско-културним покретом, Вујић га, у својој централној мисли, дефинише агиолошки, стављајући на њега печат светитељства као његову меру. Евидентно да је схематизација и карактеризација Вујићевог приступа утемељена, али она не прати у потпуности историчност и контекстуалност.<sup>604</sup> Поготово што настоји да Доситеја шпенглеровски прикаже као псеудоморфозну личност наше културе, одбацујући на тај начин јединство те светосавске културе. Једноставно лаички речено: Доситеј је прекинуо ту светосавску културу или је на неки начин оробео, и понудио нешто што је њој скроз супротно, што се свакако у сагледавању његове личности не може у потпуности прихватити.

Професор Шијаковић је у контексту овакве поставке Владимира Вујића запазио да је Вујић евидентно Доситејево становиште смисаоно редуковао, да би сопствено становиште добило ексклузивност.<sup>605</sup> Тако је Вујић, управо на оно што је он критиковао да су „учени“ редуковали и рационализовали личност Светог Саве, одговорио потпуном редукацијом личности Доситеја, не проналазећи у његовој деланости ни једну светлу тачку. Вујић је, кроз ову слику „два бекства и два пута“, приказао улогу и место светосавља у култури и просветитељству. Надовезујући се на идеју јужнословенског месијанизма, кроз конкретан пример једне светитељске личности и његовог целокупног наслеђа, анализирао је и понудио светосавље као јединствену идеју словенске и православне духовности. Доситеј Обрадовић, кога је Вујић понудио као слику западног просветитељства, послужио је као опонент светосавском просветљењу (просветитељству), те је тако Вујић светосавску културу и просвету дефинисао као агиолошко наслеђе светосавске делатности.

### **3.3.4 Наднационалност светосавске идеје кроз призму односа Свети Сава - Петар II Петровић Његош**

У својој студији „Повратак Сави Светитељу“, Вујић поред „обрачуна“ са Доситејем Обрадовићем као представником западног просветитељства, покушава и да са двеју супротних позиција прикаже Светог Саву и Петра II Петровића Његоша. Он се бави „његошевским“ тумачењем светосавског лика у којем се Свети Сава смешта, или како он каже „баца“, у револуционарни национализам деветнаестог века.<sup>606</sup> Ако је код Вујића, шпенглеровски речено, псеудоморфоза светосавског лика и културе свој почетак имала у Доситеју у XVIII веку, онда је друга псеудоморфоза светосавског лика и културе у XIX веку везана за Петра II Петровића Његоша. Вујић говори о постојању ова два светосавска тумачења, не доводи их у неку условно-последичну везу, него их једноставно описује као две псеудоморфозе и два негативна тумачења светосавског наслеђа и културе.

<sup>604</sup> Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 77.

<sup>605</sup> Исто, 77.

<sup>606</sup> Вујић, „Повратак Сави Светитељу“, 101.

И док је у Доситејевом просветитељству Свети Сава усмерен на књигу, у његошевској перцепцији је усмерен на мач и уоквирен границама национализма. Ако би се размотрила сама делатност Његоша, неупитно да би се наметнуло питање да ли је Његош био само ратник, а не и генијални песник и духовник. Као приликом дијалектике Свети Сава - Доситеј Обрадовић и овде се поједностављено интерпретира Његош и редукује његова делатност. Да би се што више релативизовала интерпретација светосавља коју критикује, Вујић често пренапреже свој приступ без ефеката.<sup>607</sup> Вујић, опет, своју критику те његошевске перцепције светосавља заснива на свом неком општем ставу да треба заштити светитељски лик Светог Саве и одбрани га од неке врсте нациолатрије.

Вујић наводи да ово „његошевско“ православље не иде даље од српства и да оно има за последицу одбацивање Савиног светитељства.<sup>608</sup> Ако „доситејевско“ тумачење рационализује Светог Саву, онда га „његошевско“ тумачење национализује. Вујић, као и код „доситејевске“ критике, не наводи заступнике „његошевског“ тумачења, него опет остаје на становишту неке опште критике. Конкретно, Вујић сматра да би се оваквим његошевским приступом светосављу, тј. специфичном динарском православљу („удри и убиј у име Христа за крст часни и слободу златну“) дошло до поистовећивања Цркве и националне државе, те да то доводи до тога да Свети Сава губи лик аскете, а добија лик ратника.<sup>609</sup> Да би био што успешнији у својој критици оваквог тумачења Светог Саве, Вујић сам нуди што је могуће произвољније тумачење лика и дела Његоша.

Позивајући се на чланак Ксеније Атанасијевић „Један поглед на Његошево мислилаштво“<sup>610</sup>, у коме се она дотиче утицаја мистичних и езотерних удружења на Његоша, Вујић Његошеву религиозност прилично поједностављује. Он је мишљења да је у Његошевим делима религиозност са једне стране у естетским пантеистичким мотивима (у огњу, светлости, идеји, природи), а са друге стране све „у диму пушака“ („жртва је милија него уље из кандила“).<sup>611</sup> Критикујући поједине тенденције да се релативизује Савина религиозност у контексту аскетизма и светитељства, Вујић у потпуности релативизује Његошеву религиозност, па чак, може се рећи, да је одбацује. Вујић не наводи конкретне примере ко су они и како то они нерелигиозно „његошују“ Светог Саву, али његова апологије Светог Саве се заснива на образлагању „тих мишљења“ да је Његош и то његово „динарско православље“ антисветосавско и да је сам Његош одбацио и Светог Саву и целокупно православно и светосавско наслеђе.

Вујић не узима у обзир целокупно његошевско наслеђе код нас које Његоша тумачи као православног мистика и филозофа, чија се искрена религиозност очитује у његовом созерцању целокупне тајне Божијег домостроја. Вујић не разматра ни изузетну студију Владике Николаја Велимировића *Религија Његошева*<sup>612</sup>, која му директно нуди религиозну

<sup>607</sup> Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 77-78.

<sup>608</sup> Вујић, „Повратак Сави Светитељу“, 102-103.

<sup>609</sup> Исто, 104.

<sup>610</sup> Ксенија Атанасијевић, „Један поглед на Његошево мислилаштво“, *Српски књижевни гласник XLII*, 1 (1934): 18-25.

<sup>611</sup> Вујић, „Повратак Сави Светитељу“, 109.

<sup>612</sup> Владика Николај пише о Његошу као религиозној личности првог реда. Ово је било најбоље и најдубље дело не само о Његошевој религији, него и о свему што је до тада о њему написано. Владика Николај је учинио приступном не само Његошеву религију, него и Његошеву философију. Ова студија се појавила после кратке



страну Његоша. Већ је поменута чињеница колики је утицај имао Владика Николај на Вујићев повратак Цркви и његово интересовање за црквено-културолошке теме које су једно од главних обележја његовог стваралаштва тридесетих година двадесетог века. Тако Вујић, као приликом критике Доситеја Обрадовића, својом критиком Његоша се труди да у центар светосавља постави светитељски лик Савин, да одбаци било какву редукуцију лика и дела Светог Саве. Чињеница је да Вујић својом апологијом светитељског лика постиже циљ да дефинише како је темељ светосавске идеје светитељство и да је у њему обједињена целокупна светосавска делатност.

Вујић, будући да је приликом писања свог најважнијег текста „Повратак Сави Светитељу“ имао и одређене тенденције да светосавље понуди као и програм тадашњег југословенства, оваквом критиком његошевског национализма Светог Саве отвара могућност да светосавље изађе из оквира чисто српског националног питања<sup>613</sup>, а истицањем светитељства (Савиног), као опште хришћанске категорије, се нудила могућност да светосавље постане словенски програм прихватљив свим „Југословенима“. Међутим, како је то приметио Милан Радуловић<sup>614</sup>, Вујић је више нудио неку теоријску форму и конструкцију, а није говорио о практичној реализацији нити покушавао практичну реализацију.

### 3.3.5 Однос нације и културе у светосавској идеји у предратним и ратним Вујићевим студијама

Ако се може извести закључак да у Вујићевој капиталној светосавској студији „Повратак Сави Светитељу“ провејавају обриси светосавске идеје као „југословенске“ интегралистичке идеје, онда би се морало увидети и каква су Вујићева каснија размишљања. Занимљиво је да ова студија настаје 1934. и да је она нека врста својеврсне припреме за велики светосавски јубилеј 1935. године, те Вујић вероватно прижељкује свејугословенску светосавску прославу. Један овакав догађај заиста је имао велики ујединитељски потенцијал. Пратећи касније Вујићеве светосавске чланке, долази се до Вујићевог чланка „Три велике лекције Светог Саве“, који је објављен 1939. године, када је већ било јасно да је на помолу нови светски рат. На основу политичких прилика на Балкану у последњих пар година, он сада децидно разматра светосавску идеју у контексту Српске Цркве и српске нације и у потпуности напушта своје југословенско становиште. Вујић у овом тексту говори о нацији као самосталном духовном организму, те констатује да је Свети Сава створио самосталност нације и њене културе у високом морално-етичком и хришћанском смислу између офанзивног Запада и ослабљеног Истока.<sup>615</sup>

---

студије Бранислава Петронијевића *Филозофија у Горском вијенцу*. Прво посебно издање *Религије Његошеве* је изашло 1911. године, а друго 1921. године. Милосав Д. Протић, *Николај. Био-библиографија 1880-1941. Сабрана дела. Књига I* (Шабац: Епархија шабачка, 2012), 12-13.

<sup>613</sup> У тексту „Књижевност и проблем Светог Саве“, који је Вујић објавио у *Правди*, а који разматра две студије које су тада објављене поводом светосавске године, а тичу се књижевности („Свети Сава у народним и уметничким песмама“ Уроша Џонића и „Свети Сава“ Станоја Станојевића), Вујић се у разматрању Џонићеве антологије осврће на варијације које постоје у светосавској химни. Он констатује да варијација химне која се завршава речима „појте му Југ-словени песму и утројте“, говори више него поучитељно о тадашњем духу времена. Владимир Вујић, „Књижевност и проблем Светог Саве,“ *Правда*, 26. јануар (1935): 8.

<sup>614</sup> Радуловић, *Модернизам и српска идеалистичка филозофија*, 225.

<sup>615</sup> Вујић, „Три велике лекције Светог Саве,“ 217.

Вујић сада наступа са позиције где у првом плану говори о једном светосавском нераскидивом и нерасплетивом јединству Цркве, нације и културе, док је у студији „Повратак Сави Светитељу“, бавећи се динарским (његошевским) светосављем, критиковао да је оно довело „до поистовећивања Цркве и националне државе“.<sup>616</sup> Под утицајем Владике Николаја и његовог „национализма Светог Саве“<sup>617</sup>, Вујић закључује да је Свети Сава још у XIII веку даровао Србима, оно што у XX веку покушавају модерна Немачка и модерна Енглеска, а то је стварање националне цркве.<sup>618</sup> Посматрајући упоредно ове две Вујићеве студије, као и време њиховог писања, може се закључити да је Вујић у потпуности напустио своје тенденције према светосављу као југословенском културолошко-просветитељском образцу и у први план истакао светосавље као српски културолошко-просветитељски образац.<sup>619</sup> Оно што повезује ове две студије јесте истицање, и у једној и у другој, Савино светитељство, које Вујић жели да покаже као неразрушиви темељ целокупног светосавског наслеђа и културе.

На овом полазишту Вујић остаје и у свом кратком тексту који је поводом Савиндана објављен 1940. године у *Времену*<sup>620</sup>. Вујић опет понавља свој став, истичући да је Свети Сава од своје младости прошао аскетску школу и себе принео на жртву.<sup>621</sup> Такође, у истом броју *Времена* се налази и Вујићев текст под насловом „О мењању лика Светог Саве“ у коме позива на повратак пуноћи лика Светог Саве, да би Свети Сава постао симбол времена у коме живимо.<sup>622</sup> Ова два Вујићева текста у *Времену* су значајна, јер показују да Вујић и у њима критикује псеудоморфозу лика и дела Светог Саве. Вујић, дакле, чува и тражи тај изворни лик Светог Саве, утемељен на његовом светитељству и како у свом првом и капиталном чланку „Повратак Сави Светитељу“, тако и у свим осталим својим текстовима инсистира на „проналажењу“ и заштити Савиног светитељског лика као темеља целокупне светосавске културе и духовности. Ово за њега представља примарни циљ.

У тексту „Дело Светог Саве“, враћајући се Доситеју, не улази у нека нова разматрања, него само констатује, вероватно сматрајући да је довољно рекао у свом капиталном чланку, да је „изопачено монаштво отерало Доситеја из манастира.“<sup>623</sup> Овде имамо први пут говор о општем стању у манастирима XVIII века, тако да Вујић први пут уводи у причу један нов моменат везан за живот Доситејев и не говори само о „луком рационализму“ Доситеја Обрадовића. Нажалост, не улази у дубљу анализу целокупног стања у монашким

<sup>616</sup> Вујић, „Повратак Сави Светитељу“, 64.

<sup>617</sup> Овај утицај примећује и Владимир Димитријевић. Димитријевић, *Тржиште или храм. Становиште Владимира Вујића*, 244.

<sup>618</sup> Вујић, „Три велике лекције Светог Саве“, 217.

<sup>619</sup> Вујић је ипак остао на становишту јужнословенског месијанизма, што се видело у његовој студији објављеној 1940. године поводом књиге Јустина Поповића о Достојевском, али је одбацио његово поистовећивање са југословенством.

<sup>620</sup> У тексту Вујић се бавио положајем Срба у XIII веку. Говори да је Исток био у расулу, а Запад у офанзиву, Цариградска патријаршија је била избегла у Никеју, а у српским земљама је присутна била богумилска јерес, те је неопходно било „поставити сопствено култивисање на самосталну основу“. Владимир Димитријевић је мишљења да је овај Вујићев текст био својеврсно охрабрење Србима у Југославији, јер је њихов положај, како у тадашњој Југославији, тако и у међународним годинама, постајао све незавиднији. Владимир Вујић, „Дело Светог Саве“, *Време*, 28. јануар (1940): 13; Димитријевић, *Тржиште или храм. Становиште Владимира Вујића*, 244-245.

<sup>621</sup> Вујић, „Дело Светог Саве“, 13.

<sup>622</sup> Владимир Вујић, „О мењању лика Светог Саве“, *Време*, 28. јануар (1940): 13.

<sup>623</sup> Вујић, „Дело Светог Саве“, 13.

заједницама фрушкорских манастира XVIII века, као и о другим потенцијалним тенденцијама које су утицале на каснију доситејевску делатност.

У тексту „Мењање лика Светог Саве“ говорећи о интерпретацији лика Светог Саве, Вујић говори да га део „грађанске интелигенције“<sup>624</sup> тумачи и интерпретира на свој начин. За њих је светосавски лик, лик толеранције и слободне мисли, који носи девизу: „брат је мио, ма које вере био“. Међутим, он упозорава да ова изрека сада има и допуну: „ако братски чини и поступа“.<sup>625</sup> Вујић овде још једном сведочи да је у потпуности напустио југословенску оријентацију. Тако ће још у самом тексту закључити да ће Свети Сава у наше дане, који су осетљиви по српски народ, „оживотворити пуну духовну самосталност која нас једино и може одржати“.<sup>626</sup> Позивајући на повратак интегралној Савиној личности, Вујић закључује да не можемо сачувати нам предано хришћанско предање без осећања националног, јер је наша национална снага и духовна вредност утемељена Христом.<sup>627</sup> Тако у интегралистичком Савином лику сједињује целокупно хришћанско наслеђе Срба и као несумњиви темељ одређује му Христову личност.

Даљи развој светосавске идеје код Вујића је тешко пратити. Томе ће допринети Други светски рат као и његов дисидентски живот након Другог светског рата, који ће се завршити његовим упокојењем у далеком Бразилу. Из малобројних студија које се дотичу Вујићевог живота током Другог светског рата, зна се да је био присталица Недићеве колаборације, те да је прихватио идеологију „Нове Србије“, која је некако требала да се уклопи у немачки Нови поредак.<sup>628</sup> Победничка агресивна комунистичка пропаганда је била оштра према Вујићу. Из савремених студија се зна да је Вујић у Недићевој Влади обављао више функција. У јулу 1941. године је прешао са места директора Мушке реалне гимназије на место начелника одељења за наставу Министарства просвете, а 1943. је постављен за главног инспектора Националне службе за обнову Србије, али је 1944. године био разрешен дужности.<sup>629</sup>

Што се тиче ратне светосавске делатности Владимира Вујића, познато је да је на Савиндан 1942. године<sup>630</sup>, са тадашњим министром просвете Велибором Јонићем, говорио на прослави Савиндана на Коларчевом народном универзитету, а у присуству Милана Недића и представника немачке окупационе власти Харалда Тунера.<sup>631</sup> Сама садржина ове његове беседе се налази у *Новом времену* од 28. јануара 1942. године<sup>632</sup>. Из биографских података

<sup>624</sup> Сам термин „грађанска интелигенција“ Вујић први пут користи са намером да истакне групу интелектуалаца који нуде одређену релативизацију лика Светог Саве у контексту националног значаја Светог Саве, који у каснијој Вујићев мисли заузима битно место и улогу у објашњавању светосавља.

<sup>625</sup> Вујић, „О мењању лика Светог Саве,“ 13.

<sup>626</sup> Исто, 13.

<sup>627</sup> Исто, 13.

<sup>628</sup> Димитријевић, *Тржиште или храм. Становиште Владимира Вујића*, 245-246.

<sup>629</sup> Љубинка Шкодрић, *Министарство просвете и вера у Србији 1941-1944. Судбина институције под окупацијом* (Београд: Архив Србије, 2009), 93; 177.

<sup>630</sup> Од 27. јануара 1942. године, па до завршетка Другог светског рата, Савиндан је прослављан у свим основним и средњим школама у окупираној Србији, а нарочито у Београду. Ученици оних школа које су биле порушене или оштећене бомбардовањем, одлазили су на обележавање Савиндана у друге школе. Обележавање Савиндана имало је и хуманитарни карактер, јер су скупљани прилози за унесрећене у рату, децу без родитеља и инвалиде. Стеван Јешевић, „Прослава дана Светог Саве у Београду за време окупације (1942-1944),“ *Братство XXI* (2017): 241.

<sup>631</sup> Исто, 239.

<sup>632</sup> „Говор г. Владимира Вујића начелника Министарства просвете,“ *Ново време*, 28. јануар (1942): 3.

Владимира Димитријевића сазнаје се да је Владимир Вујић одржао предавање о Светом Сави у Заводу за принудно васпитање омладине у Смедеревској Паланци.<sup>633</sup> Вујић је у овој беседи истакао да је Свети Сава вечни некрунисани вођа српског народа. Да је први свесни српски националиста који је поставио трајне орјентире постојања српског народа, па је због своје тежње ка друштвеној правди и својеврсни протосоцијалиста.<sup>634</sup> Ово истицање светосавке тежње ка друштвеној правди, те његов протосоцијализам, је свакако имао за повод да су слушаоци овог предавања били комунистички омладинци који су пре доласка у Завод били присталице друштвено-социјалне једнакости на основу које су приступали Комунистичкој партији. Зато и Вујић у својој беседи повезује народољубље и правдољубље речима: „То што је Свети Сава утемељио и учинио да буде српска основа може се рећи са две речи. Свети Сава је утемељио народољубље, осећање припадности српској националној заједници и начело правдољубља“.<sup>635</sup>

Ако би се ова последња Вујићева беседа узела као последњи његов траг о светосавској идеји и ако би се дијахроно посматрале светосавске студије Владимира Вујића, могло би се уочити и извести закључак да је Вујић својим чланком „Повратак Сави Светитељу“ озбиљно пробудио тада неусмерену световну и богословску интелигенцију. Његова светосавска идеја је сва у повратку Савином светитељском лику, који је темељ целокупног светосавског наслеђа у нас. Тако Вујић, као културолог и присталица јужнословенског месијанизма, Светог Саву смешта у ту идеју јужнословенског месијанизма, која му у најранијем периоду његове мисли даје прилику да светосавље понуди као програм интегралног југословенства. Међутим, многи каснији догађаји ће профилисати Вујићеву мисао. Иако остаје присталица јужнословенског месијанизма, Вујић светосавље веже у једном органском јединству које постоји између српског народа и наше Цркве. Црквено-политички догађаји у тадашњој Југославији: као што су светосавски јубилеј, стварање Бановине Хрватске и Други светски рат, имаће на Вујића велики утицај, тако да ће он, на чувању светитељског лика Светог Саве, темељити народољубље и светосавску просвету, као два велика идеала светосавске идеје.

---

<sup>633</sup> Завод за принудно васпитање омладине у Смедеревској Паланци је функционисао у периоду од септембра 1942. године до септембра 1944. године. Управник Завода је био Милован Поповић. Оно што је специфично за постојање овога завода јесте да је он био поправно-васпитна установа за младе комунисте. О раду овога Завода постоје потпуно супростављени историографски подаци, тако да данашња савремена историјска наука настоји да кроз објективно сагледавање историјских чињеница, сведочења и сећања оних који су боравили као штићеници овога Завода, понуди најреалистичнију слику везану за постојање овога Завода. Детаљније о овој теми: Александар Стојановић, „Завод за принудно васпитање омладине у Смедеревској Паланци у светлу нових историјских извора и сазнања,“ У *Зборник радова Смедеревски крај и Подунавље кроз историју*, ур. С. Бошков (Смедерево: Историјски архив Смедерево, 2019): 221-238.

<sup>634</sup> Димитријевић, *Тржиште или храм. Становиште Владимира Вујића*, 246.

<sup>635</sup> Живојин Ђурић, Драган Суботић, *Личности српске деснице 20. века* (Београд: Институт за политичке студије, 2007), 351.

**II ИНКОРПОРИРАНИ ЕЛЕМЕНТИ У ИДЕЈУ СВЕТОСАВЉА У  
МЕЂУРАТНОМ ПЕРИОДУ**

## 1. Христоцентричност светосавља - аскетски идеал и светитељство

Поред доминантног историографског приступа Светом Сави<sup>636</sup>, од најранијег развоја светосавског култа присутно је истицање аскетског идеала и Савиног светитељства. Аскетски идеал и светитељство су били и јесу метаисторијски сегменти Савине личности и целокупног светосавског наслеђа. Специфичност међуратне светосавске тематике је, у време у које се сублимира и дефинише светосавље, да она превазилази до тада најчешћи историографски приступ Светом Сави. У многим радовима је присутан елемент светосавља који је утемељен светитељством и Савиним аскетским идеалом. Овај инкорпоративни елемент светосавља представља темељ сваке сублимације светосавског наслеђе и светосављу даје један еклисиолошки и есхатолошки импулс који надахњује целокупну поставку светосавља као *sui generis* хришћанства.

Савино светитељство и аскетски идеал нису нешто што је само по себи датост, већ они проистичу из Савиног живота, односно из његове спремности да свој живот утемељи на личности Христовој, јер је темељ православља Христос Богочовек.<sup>637</sup> Зато би се овај елемент светосавља најпре могао посматрати као христоцентричност светосавља и „корен светосавља“.<sup>638</sup> Након грађења светосавља на Христу, сваки други елемент увек нас враћа ка Христу и питању светосавске христоцентричности. Димитрије Најдановић објашњава да је светосавље откривење човека, Богочовека и Бога, јер је кроз светосавље лагано докочрачао Христос.<sup>639</sup> Кроз Христа и Христом светосавље представља јединствену и величанствену манифестацију животворног духа и спасоносног деловања православног хришћанства.<sup>640</sup> Величина Светог Саве се огледа у величини његовог идеала - Христа<sup>641</sup>. Потенцијал светосавља је у његовој рецепцији јеванђелске делатности Христа. Кроз самопожртвовано служење Христу, Свети Сава је своју личност претопио хришћанском свечовечанском љубављу.<sup>642</sup>

Оваплотивши у својој делатности Христове аманете, у Савиној личности све постаје необично јарко, узвишено и надчовечно.<sup>643</sup> Свети Сава од младих година па до упокојења

---

<sup>636</sup> Чињеница је да ни „родољубива“ ни „неродољубива“ историја нису до међуратног периода успеле у објашњењу и конструкцији снажног светосавског лика. Неки покушају су је одвели у хометијанизам - обесвећење светог. Историјска наука је занемарила свестрано и дубоко изучавање црквено-политичких чињеница из којих је израстао Свети Сава као и истраживање нових момената и нових чињеница. Погрешно је било мишљење да је о Светом Сави све речено, да су његове идеје већ преживеле и остварене и да не могу бити подлога за наш културни развој. Родољубива историја није могла у себи да смести велико светосавље, а неродољубива историја у својој историјској фрагментици, да домисли интегрално светосавље. Тако да су до међуратног периода идеја, дух, смисао и квалитет светосавља остали недоживљени. Никола Радојчић, *Савремене идеје у раду и животу Светог Саве*, (Говори на свечаним седницама Књижевног одељења Матице српске, бр. 5) (Нови Сад: Матица српска, 1921): 5-6; Најдановић, „Светосавска паралипомена“, 62-63; Михаило Милинковић, „Државотворни рад Светог Саве“, *Преглед Цркве Епархије нишке XV*, 10 (1934): 346.

<sup>637</sup> Борислав Лоренц, „Дух светосавља и оснивање Патријаршије“, *Гласник Српске Православне Цркве XXVII*, 9 (1946): 174.

<sup>638</sup> Титов, „Светосавље“, 97.

<sup>639</sup> Најдановић, „Светосавска паралипомена“, 65.

<sup>640</sup> Титов, „Светосавска година“, 2, 47.

<sup>641</sup> Радош Требјешанин, „Пастирствовање Светог Саве и истина о њему“, *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 4 (1935): 129.

<sup>642</sup> Титов, „Свети Сава као идеална свечовечанска личност“, 297.

<sup>643</sup> Михаило Вујисић, „Свети Сава као симбол српског народа“, *Пастир IV*, 1 (1939): 2.

живи у Христу и Христом.<sup>644</sup> Овај моменат често исказују и његови биографи, а Димитрије Најдановић покушава да светосавску аскетску стварност, која се рађа након његовог одласка у манастир, подели на три круга (мистичко-контемплативни, индивидуално-конкретан, и трећи, којим народ као религиозно-црквени колектив интегрално остварује светосавско православље). Први круг светосавске стварности, мистичко-контемплативни, је управо повезан са доживљајем религиозне основе православља у богочовечанској светлости и представља светосавску мистику.<sup>645</sup> Том светосавском мистиком Свети Сава у потпуности усваја Христа и свака његова даља делатност представља откривење образа Божијег у човеку и сва његова делатност има свој темељ у светитељству и светости живота као духовној дисциплини.<sup>646</sup>

Свесни аскетско-светитељског темеља Савине личности, као квасца који прожима Савину делатност, мислиоци међуратног периода приликом сублимирања идеје светосавља позивају на повратак Сави светитељу<sup>647</sup>, односно истинском поимању Савине личности<sup>648</sup>. То је повратак Христу, а Савино усвајање Христа отвара даљу сублимацију светосавља и светосавске идеје, јер је њен темељ христо-савинско светитељство, а оно је категорија вечности. Тежња ка светости се налази у основи сваког истинског религиозног живота, зато и светост јесте једна од основних захтева људске природе, одређене за живот у чистоти и узвишености.<sup>649</sup> Светост повезана са аскетским подвигом је позив свима за следовање Светом Сави, јер се она мистичком силом и силином преноси на сва доцнија покољења нашег народа као жива стварност.<sup>650</sup> Тако је светосавље вид, начин и метод приступа Христу и суштински и темељно представља православље у најчистијем виду.<sup>651</sup> Светосавље је наша еванђелска палингенеза, ново рођење у Христу, па је Богочовечанство наше историје интонирано светосављем.<sup>652</sup>

Своју веру у Христа и спремност на служење Христу, Свети Сава је утврдио и посведочио тако што је своју личност прожео духом строгог аскетизма.<sup>653</sup> Међутим, тај строги аскетизам није уоквирен Савиним личним животом који тежи само свом спасењу.<sup>654</sup> Његов цео живот је пут од биографије ка хагиографији, а дубоким аскетским препородом он

---

<sup>644</sup> Титов, „Свети Сава као живи узор за српску православну богословску омладину,“ 15.

<sup>645</sup> Најдановић, „Над тајном Савине молчалнице,“ 436.

<sup>646</sup> Вујић, „Повратак Сави Светитељу,“ 107.

<sup>647</sup> „Ваистину никаква разлога немамо да правимо од прости и јасне чињенице светосавствене духовности некакве друге слике и прилике, симболе, тумачења нека друга...Свети Сава је темеље свог живота положио у духовност...“ Вујић, „Повратак Сави Светитељу,“ 99; 101.

<sup>648</sup> „...највећи и најдубљи мистик на Балкану, живео је и даље оном мистичном пребогатом реалношћу коју је у Светој Гори стекао“. Милутин Деврња, „За истинско схватање личности Светог Саве,“ *Хришћанска мисао* 1, 5-6 (1935): 21

<sup>649</sup> Емилијан Чарнић, „Стваралачка аскеза Светог Саве,“ У *Свети Сава. Споменица поводом осамстогодишњице рођења 1175-1975*, приредио Епископ шабачко-ваљевски Јован и остали (Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1977): 207.

<sup>650</sup> Деврња, „За истинско схватање личности Светог Саве,“ 21.

<sup>651</sup> Најдановић, „Православље и светосавље,“ 449.

<sup>652</sup> Најдановић, „Светосавска паралипомена,“ 64-65.

<sup>653</sup> Титов, „Свети Сава као живи узор за српску православну омладину,“ 18.

<sup>654</sup> Емилијан Чарнић то описује овако: „Тако аскет крепи своје биће стваралачким радом, телесним и духовним, за добро других, радујући се њиховој радости и срећи. У томе он налази и своју срећу, свој пут који води у прави живот, вечни живот. У томе је нашао и Свети Сава, своју срећу и своју вечну радост“. Чарнић, „Стваралачка аскеза Светог Саве,“ 212.

је досегнуо нову димензију живота: дубину и светост, односно пут боголикошћу боголикости.<sup>655</sup> Савин аскетизам и његова јавна делатност<sup>656</sup> су се прожимали и допуњавали, и тако су давали израз његовој генијалности, како у монашко-аскетским подвизима тако и у његовим другим делатностима (књижевно-просветитељским и државно-политичким).<sup>657</sup> Светом Сави је апсолутно стран „свети егоизам“, јер када се учврстио у хришћанском животу он се враћа натраг<sup>658</sup> и даје себе на спасење других људи и свога рода. Даје се свом народу и својој Цркви са пуном и савршеном хришћанском љубављу.<sup>659</sup> Потпуна и савршена хришћанска љубав извире из светости његовог живота и својом безусловношћу постаје стожерна нит којом је оплемењено светосавље.<sup>660</sup>

Својим личним аскетским примером Свети Сава је постао најутицајнија и најбоља икона за уздизање и подвиг српског монаштва.<sup>661</sup> Специфичност те рецепције светосавског аскетског идеала је било човекољубље, а оваквим монаштвом Свети Сава је учинио вечито савременим и потребним српском народу пре свега Христа, а затим кроз Христа и самога себе.<sup>662</sup> Свети Сава је био аскета и испосник који не бежи од друштва, него је социјалан човек<sup>663</sup> у највишем и најхуманијем степену.<sup>664</sup> Код Николе Радојчића сусрећемо објашњење о томе како је Свети Сава установио „српски монашки тип“. Радојчић констатује да је „српски монашки тип“ грађен на источном пустиножитељском идеалу, тако што молитва, пост и пустиножитељна усамљеност нису задржани за себе, већ је васколика нагомилана снага употребљена за добро своје Цркве, народа и отачаства.<sup>665</sup> Такав вид пројаве монаштва у његовом саборном служењу до Светог Саве није био познат. Владика Атанасије критикује мисао Николе Радојчић о „новом типу монаштва“, констатујући да је Свети Сава остао светоотачки тип монаха и да не постоји никакав нов тип, нова концепција монаштва код Светог Саве.<sup>666</sup> Несумњиво је да мисао Николе Радојчића треба посматрати у контексту начина на који је светоотачки тип монаштва Свети Сава имплементирао у делатној љубави

<sup>655</sup> Најдановић, „Светосавска паралипомена“, 64.

<sup>656</sup> Петар Ђорђевић констатује континуитет између делатности Светих Кирила и Методија и Светог Саве одређујући им за заједничко полазиште универзалистичко схваће Христове науке као и њену примену у свакодневном животу. Петар Ђорђевић, „Од Кирила и Методија ка Светом Сави“, *Светосавље IV*, 1 (1935): 32.

<sup>657</sup> Јордан Илић, „Монаштво Светог Саве и његов јавни рад“, *Светосавље IV*, 1 (1935): 47.

<sup>658</sup> Свети Сава се није једном за свагда вратио него се враћао у многометежни свет, али увек носећи светлост и топлину љубави према Христу. Његово враћање је било увек повезано са његовом аскетско-светитељском приврженошћу: да мири, уређује, васпитава, кротки, упућује, подучава. Вујић, „Повратак Сави Светитељу“, 102; Илић, „Монаштво Светог Саве и његов јавни рад“, 36.

<sup>659</sup> Титов, „Светосавље“, 101.

<sup>660</sup> Савину делатност и учење Иван Коларић описује термином „агапизам“, према којем је Савина љубав као вредност заснована на раду и борби. Поред тога што је верољуб, Свети Сава је и родољуб и радољуб, па су Савино дело (ергонизам) и борба (агонизам) значајна особина светосавске аксиологије и етике. Коларић, *Свети Сава Српски - харизма и мит*, 229.

<sup>661</sup> Илић, „Рад Светог Саве на народном просвећивању“, 206.

<sup>662</sup> Димитрије Димитијевић, „О монаштву Светог Саве“, *Богословље VII*, 1-2 (1963): 203.

<sup>663</sup> Андрија Стојковић овакву светосавску делатност дефинише термином „социјални утилитаризам“ и њиме означава жртву личног интереса у корист интереса заједнице. Стојковић, *Почеци философије у Срба. Од Саве до Доситеја на основама народне мудрости*, 41.

<sup>664</sup> Аница Шаулић, „Свети Сава“, *Светосавље I*, 1 (1932): 13.

<sup>665</sup> Никола Радојчић, „Дужност науке према Светом Сави“, *Гласник: Службени лист Српске православне цркве XXVIII*, 1 (1947): 26-27.

<sup>666</sup> Јеромонах др Атанасије Јевтић, „Из богословља Светог Саве - Жичка беседа Светог Саве о правој вери“, *У Свети Сава. Споменица поводом осамстогодишњице рођења 1175-1975*, приредио Епископ шабачко-ваљевски Јован и остали (Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1977): 131-132.



према својој Цркви и роду. Дакле, не би се могло рећи да се ради о неком „новом“ типу или „трећем“ типу монаштва у смислу промене аскетских идеала, начина и циљева, неко о особеној аскетској примени у свакодневном животу Цркве и свог народа.

Интерпретирајући мисао Николе Радојчића, након одређеног временског интервала, Димитрије Димитријевић<sup>667</sup> износи закључак да је „српски монашки тип“<sup>668</sup> дефинисан Типицима Светог Саве (Хиландарским, Студеничким<sup>669</sup> и Карејским). Они су већ сви били у својој основи завршени 1199. године и у њима је управо присутна та отвореност према спољњем свету, односно монаштво је стављено на службу Цркви и народу. Нису каснији догађаји у Србији утицали на формирање концепције монаштва код Срба<sup>670</sup>, него је Свети Сава вођен овом концепцијом монаштва, која је била део његовог духа, утицао на догађаје у Србији.<sup>671</sup> Тај његов утицај је био утемељен Христовом светошћу и аскетским идеалом којим је он усвојио Христа. Мисионарски, исихастички и подвижнички идеал светосавља је представљао чврсту основу да се „Бог позна“.<sup>672</sup>

Светосавље је као боготражитељство и богопознање својом рецепцијом како у монашком, тако и у свакодневном лаичком животу представљало један позив ка аскетском идеалу и Христу. Стављањем себе на службу Цркви и свом народу, светосавски пример је постао задати идеал<sup>673</sup>, а светосавље остварење тог идеала. Сублимиравши темеље светосавља, његову христоцентричност, и његову аскетско-агиолошку компоненту, мисао међуратног периода је трасирала у ком смеру треба да иде целокупна сублимација светосавског наслеђа. Па ипак, постојале су и јаке намере да се у школама потискује дух

---

<sup>667</sup> Димитрије Димитријевић најпре у свом чланку „О спасавању себе и свога отачаства - по биографијама Св. Саве од Доментијана и Теодосија“ разматра како су Доментијан и Теодосије приказивали Савину љубав према отачаству и пустиножителству. Др Дим. Димитријевић, „О спасавању себе и свога отачаства - по биографијама Св. Саве од Доментијана и Теодосија“, *Богословље*, 1-2 (1959): 69-83.

<sup>668</sup> Димитрије Димитријевић настанак и утицај „српског монашког типа“ објашњава у свом раду „О монаштву Светог Саве“, па касније разрађује ову тематику у студији „Светосавско доживљавање хришћанства с нарочитим обзиром на монаштво“.

<sup>669</sup> Димитријевић наводи да је студеничко братство имало типик по коме је живело пре 1199. године, тј. да је пре 1199. године постојала прва редакција Студеничког типика. Димитријевић, „О монаштву Светог Саве“, 22.

<sup>670</sup> Када се говори о неким ставовима Димитрија Димитријевића о тзв. „српској (светосавској) концепцији монаштва“ мора се констатовати да је суштина да се препозна да је светосавска концепција монаштва изражена кроз делатну љубав према Цркви и отачаству. Међутим, Димитријевић ће у жељи да његов став постане општеприхваћен истаћи да се светосавска концепција монаштва удаљила од првобитног монаштва, али учинивши га савршенијим, што ће Димитријевићу приговорити Атанасије Јевтић (Јеромонах др Атанасије Јевтић, „Из богословља Светог Саве - Жичка беседа Светог Саве о правој вери“, 132). Оно што би се могло закључити из Димитријевићеве мисли да он говори о једној широкој социјалној примени монаштва, на светосавски начин, којом се у први план ставља жртва за заједницу, а не „свети егоизам“. Можда би најпрецизније било говорити о методи, начину и светосавској интерпретацији монаштва, а не о „новом монашком типу“, јер би се могло доћи до закључка да је Свети Сава одбацио предањско поимање монаштва, што свакако није било и не може бити.

<sup>671</sup> Димитријевић, „О монаштву Светог Саве“, 22; Димитрије Димитријевић, „Светосавско доживљавање хришћанства с нарочитим обзиром на монаштво“, У *Свети Сава. Споменница поводом осамстогодишњице рођења 1175-1975*, приредио Епископ шабачко-ваљевски Јован и остали (Београд: Свети Архиепископски Синод Српске Православне Цркве, 1977): 219; 239-240.

<sup>672</sup> Илић, „Монаштво Светог Саве и његов јавни рад“, 37.

<sup>673</sup> Формирана хришћанска личност не остаје ограничена на саму себе, него се прави персонализам остварује у заједници, он је дубоко социјалан и подразумева служење ближњем. Емилијан Чарнић, „Пут Светог Саве“, *Геолошки погледи VII*, 1-2 (1974): 2.

Светог Саве и да се понуде алтернативни „животни путеви“.<sup>674</sup> Зато Теодор Титов позива „савремену православну богословску омладину“ да угледавши се на Светог Саву воли и поштује аскетизам. Он препоручује младима аскетизам у највишем смислу ове речи, а не само као особину калуђера и стараца. Такав аскетизам, у светосављу, нераскидиво носи са собом идеал светости, јер представља духовно усавршавање и љубав према Христу и ближњима.<sup>675</sup> Исту препоруку доноси и Отац Јустин Поповић који Растка (Светог Саву) одређује за најиделнији програм наше омладине, за најсигурнијег вођу и руковођу тог програма.<sup>676</sup> Тако светосавље није само дар, него и задатост, нарочито у свакодневном животу.

Задатост светосавља је, у међуратном периоду, захтевала да оно буде и темељ Српске Цркве, државе и културе, али и лозинка за уређење савремене уједињене Српске Православне Цркве.<sup>677</sup> Задатости светосавља, како је оно грађено и дефинисано, сукцесивно су превазилажени. Међутим, свако преиспитивање светосавља је био позив на повратак Христу Богочовеку и Светом Сави као Христодулу и Христоносцу. Отац Јустин Поповић ће након међуратног периода дати најдетаљнију поставку светосавља у којој ће до детаља објаснити и дефинисати његов Богочовечански темељ и Богочовечанско прожимање целокупног светосавља.

## 2. Питање нације

### 2.1 Светосавски национализам Владике Николаја Велимировића

Питање улоге и места нације у светосављу представља један важан сегмент светосавља који треба потпуно прецизно дефинисати, јер свака потенцијална непрецизност води га ка погрешној интерпретацији светосавља. Сами термини нација, народ и национализам у оквиру светосавља заузимају значајно место, а међуратни период, као време идентитетске кризе Срба у Југославији, представља време појаве светосавских студија са овом тематиком. Суштина ових студија указује на једно добро систематско објашњење ових појмова који ће довести до синтагме „светосавски национализам“, а опет из „светосавског национализма“ ће произаћи и надоградити се неке друге поставке светосавља, које указују на његову вишу улогу и смисао.

Анализом мисли Димитрија Најдановића је образложено његово поимање народа и нације, и дефинисано синтагмом „светосавска етнософија“. Уз Димитрија Најдановића најзначајнији мислилац за појам народа и нације у идеји светосавља је Владика Николај Велимировић. Као капитални извор може послужити његово предавање које је одржао на Коларцу у Недељу Православља, 17. марта 1935. године, на тему „Национализам Светог Саве“.<sup>678</sup> Национализам Светог Саве, пре свега, се гради на Христу и Јеванђељу, односно на светости живота, чиме се потврђује претходна теза о христоцентричности светосавља као

---

<sup>674</sup> Јордан Илић, „Просветитељски и учитељски рад Светог Саве (По изворним списима и песмама),“ *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 11-12 (1935): 369.

<sup>675</sup> Титов, „Свети Сава као живи узор за српску православну богословску омладину,“ 18.

<sup>676</sup> Протосинђел др Јустин, „Растко и савремена омладина,“ *Светосавље IV*, 1 (1935): 61.

<sup>677</sup> Титов, „Светосавље,“ 104.

<sup>678</sup> Велимировић, „Национализам Светог Саве,“ 102-109.

темеља светосавља. Светосавски национализам је јеванђелски и органски национализам.<sup>679</sup> Светосавски национализам заступа и промовише светост<sup>680</sup> и светитељство као друштвени идеал.<sup>681</sup> Светосавски национализам полази од народног просвећивања и уздицања темељних одлика колективног живота на богочовечански ниво.<sup>682</sup>

Тумачећи „Национализам Светог Саве“, Владимир Цветковић га посматра у контексту тадашњег југословенског друштвеног идеала, па светитељство, као трећу компоненту светосавског национализма, поред херојства (национална борба против империјализма) и генијалности (повезивање национализма са вером и народне државе са народном црквом), види као Николајеу тежњу очувања југословенске идентитетске платформе<sup>683</sup> и остварења екуменског пројекта у Југославији кроз стварање тзв. народне југословенске цркве, мада идејно се не налази представа како би она изгледала.<sup>684</sup> Владика Николај је јеванђелско-христоцентрично утемељење светосавског национализма поставио у свом раду који је објавио још четири године раније, где је констатовао да је родољубље Светог Саве човекољубље и Христољубље и да је оно као такво светитељско родољубље.<sup>685</sup> Светосавски национализам, у поређењу са национализмом просветитељско-секуларне традиције, је заснован на вери. Он је јеванђелски, јер штити интегритет људске личности и помаже њеном усавршавању, а његова органска компонента штити индивидуализам народа.<sup>686</sup>

Из овога произилази питање односа светосавског национализма према империјализму и интернационализму и захтева контекстуално тумачење Владикиних поставки. Владика Николај констатује да светосавски национализам има задатак да народ не оде у империјализам или интернационализам.<sup>687</sup> Светосавски национализам позива на рехабилитацију изворног, култивисаног, оплемењеног националног идентитета као културне и духовне категорије, тако да он нема у себи империјалне претензије да се наметне

---

<sup>679</sup> Велимировић, „Национализам Светог Саве“, 106.

<sup>680</sup> Код Светог Владике Николаја за разумевање Савине личности је битна светост. Свети Сава је у српски народ утиснуо печат светости и тиме је поставио светог човека као духовни циљ српском народу. Марјан Алексић, „Свети Сава и самостална Српска Црква у богословској и философској мисли Епископа Николаја (Велимировића)“, *Култура полиса XVI* (2019): 181.

<sup>681</sup> Владимир Цветковић, „Још један осврт на предавање „Национализам Светог Саве“ Светог Николаја Жичког“, *Црквене студије*, 16/1 (2019): 144; Алексић, „Свети Сава и самостална Српска Црква у богословској и философској мисли Епископа Николаја (Велимировића)“, 181.

<sup>682</sup> Иван Негришорац, „Свети Сава, светосавље и дух постмодерног доба“, *Летопис Матице српске*, књ. 501, св. 3 (2018): 242.

<sup>683</sup> Владимир Цветковић износи закључак да преко ревизионистичког приступа историји и конструкцији нове историје, која је заснована на повесном сећању, на супрот секуларним тежњама нове државе, Николај промовише идеал светитељства који је остварен у националној (заједничкој) југословенској историји. Владимир Цветковић, „Мисли о Светом Сави и светосављу: примери Светог Николаја Жичког, Светог Јустина Ћелијског и Атанасија Јевтића“, *У Осам векова аутокефалије Српске Православне Цркве II*, ур. В. Пузовић и В. Таталовић (Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду - Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 2020): 154.

<sup>684</sup> Владимир Цветковић, *Јустин Поповић. Синтеза традиције и иновације* (Београд: Институт за философију и друштвену теорију, 2021), 120-122; Цветковић, „Мисли о Светом Сави и светосављу: примери Светог Николаја Жичког, Светог Јустина Ћелијског и Атанасија Јевтића“, 156-157.

<sup>685</sup> Е. О. Николај, „О Светом Сави“, *У Свети Сава: Српски народни календар за годину 1931* (Загреб: Просветно добротворно друштво „Свети Сава“, 1931): 39-40.

<sup>686</sup> Цветковић, „Још један осврт на предавање „Национализам Светог Саве“ Светог Николаја Жичког“, 134.

<sup>687</sup> Велимировић, „Национализам Светог Саве“, 106.

другима.<sup>688</sup> Став према империјализму у контексту светосавског национализма код Владике Николаја је јасно дефинисан, он је утемељен и Владикиним позивањем на искуство историје: „Империја је и код нас упропастила отаџбину, народну државу као што је био често случај у историји“.<sup>689</sup> Тако да светосавски национализам нема и не може имати било какве везе са империјалним освајањима, шовинизмом и патњом других народа; није узак и искључив, него његов широки дух укључује љубав према свим народима.<sup>690</sup> Оваквим закључком Владика Николај најбоље описује духовну категорију и димензију светосавског национализма.

Често се из предавања о Светосавском национализму Владике Николаја Велимировића извлачи и истиче моменат да је Владика Николај, не именујући, похвалио Хитлера, тадашњег лидера Немачке<sup>691</sup>. Овим се настоји, Епископу Николају и светосавском национализму, приписати фашистичке тенденције. Први напад и оваква констатација је настала 1946. године у Брозовој Југославији од стране Епископа Дионисија.<sup>692</sup> Јасно се може закључити да се ради о једном планираном и припремљеном нападу на најзначајнијег архијереја двадесетог века. Та коцепција и матрица ће бити и касније реципирана и пласирана у јавно мњење од стране антицрквених и либералних мислилаца.<sup>693</sup> Владика Николај говори 1935. године, не слутећи шта ће се десити у будућности, а нарочито у периоду 1939-1945. године.<sup>694</sup> Владика Николај ће и сам пропатити од фашизма, бивајући интерниран и затворен у логорима током Другог светског рата. Он 1935. године, након две године владавине Хитлера у Немачкој, констатује нешто што је до тада било некарактеристично за Европу, да Хитлер од немачких протестаната формира националну цркву, увиђајући да национализма нема без вере. Владика Николај констатује повезивање вере и народа и то је моменат којим се завршава свако даље његово „позитивно“ разматрање Хитлера, а светосавски национализам јасно одбацује оно што ће произаћи из касније Хитлерове делатности.

Владика Николај јасно дефинише да је светосавски национализам брана империјализму (како сваком историјском, тако и хитлеровском) и да подразумева љубав према свим народима. Светосавски национализам је брана фашизму и каснијој Хитлеровој империјалистичкој намери. Тренутна констатација Владике Николаја (1935. године) се не може користити и тумачити као подршка Хитлеру<sup>695</sup>. Светосавски национализам је

---

<sup>688</sup> Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 56.

<sup>689</sup> Велимировић, „Национализам Светог Саве“, 104.

<sup>690</sup> Исто, 107.

<sup>691</sup> Исто, 108-109.

<sup>692</sup> Жељко Перовић, „Да ли је Свети Николај био фашиста? Преглед његових светосавских обраћања од марта 1935. до априла 1941. године“, *Николајеве студије* 1, 2 (2021): 424-425.

<sup>693</sup> Један од примера: Jovan Byford, *Potiskivanje i poricanje antisemitizma: sećanje na vladiku Nikolaja Velimirovića u savremenoj srpskoj pravoslavnoj kulturi*, превод М. Орловић и Лј. Никوليћ (Београд: Helsinški odbor за људска права у Србији, 2005).

<sup>694</sup> Значајан увид и сведочанство о животу Владике Николаја у овом периоду представља студија Бојана Белића која кроз свој полемички тон и изведене закључке на основу богате литературе на немачком и енглеском, представља живот Владике Николаја у међуратном периоду и за време Другог светског рата. Бојан Белић, *Владика Николај, Хитлер и Европа: контраверзе* (Ваљево: Ваљевска гимназија, 2019).

<sup>695</sup> Жељко Перовић констатује друштвени и хронолошки контекст Николајевог помињања Хитлера у свом говору на Коларцу. Тако Владика Николај то чини у време када је Хитлер сматран за поштованог државника са којим су многи присно комуницирали и дружили се. Владика Николај то чини пре доношења Нинбершких закона, али и пре Олимпијаде у Берлину 1936. године која је задивила читав свет. Такође, Владика Николај то

јеванђелски национализам, заснован на светости и љубави према свим народима, и брана је свакој империјалистичкој намери, а у својој мистичкој концепцији његова задатост подразумева заједницу у Телу Христовом. И само разматрање свих каснијих беседа и промишљања Владике Николаја указује на његову оштру критику и одбацивање фашизма.<sup>696</sup>

Будући да је одбачена свака империјалистичка тежња светосавског национализма, долази се до питања односа светосавског национализма и интернационализма. Владика Николај своје предавање одржава у светосавској години која је била врхунац тежње тумачења исправног поимања светосавља. У светосавској години је у потпуности одбачено светосавље као потенцијална идеологија интегралног југословенства. Светосавље, са својим светосавским национализмом, одбацује апстрактни интернационализам какав је управо било југословенство.<sup>697</sup> Иако се Владика Николај у говору дотиче идентитетских основа југословенства, он јасно одређује виши смисао светосавља. Владика Николај напушта своју идеју о Светом Сави као идентитетској основи југословенског народа, коју је прокламовао нарочито у својим предавањима пред Први светски рат.<sup>698</sup> Међутим, и то његово предратно поимање југословенства, чији је он био ватрени поборник<sup>699</sup>, треба разумети у контексту тадашње тренутне ситуације где имамо расут српски народ у неколико држава, где имамо неколико црквених организација неповезаних у једну Цркву. Тако да је потенцијал југословенства могао да буде обећавајући, а и Владика Николај га не напушта дефинитивно до 1935. године.<sup>700</sup>

Покушавајући да што детаљније појасни национализам Светог Саве, Владика Николај га поистовећује са трудом Светог Саве над народом српским<sup>701</sup>, Савином активношћу и

---

чини три године пре „Кристалне ноћи“ и прогона Јереја и исто толико пре инвазије на било коју државу. Перовић, „Да ли је Свети Николај био фашиста? Преглед његових светосавских обраћања од марта 1935. до априла 1941. године,“ 402.

<sup>696</sup> Николај Велимировић, „Између левице и деснице,“ *Мисионар*, 12 (1935): 180-182; „Посланица Епископа Николаја свештенству Епархије жичке о Божићу 1938. године,“ *Преглед Цркве Епархије жичке XX*, 11-12 (1938): 1-10; Николај Велимировић, „Два Видовданска говора - у манастиру Раваници у Туприји уочи Видовдана,“ *Мисионар*, 7-8 (1939): 1-15; „Три авети европске цивилизације - Посланица Епископа жичког Николаја Хришћанској омладинској конференцији у Амстердаму,“ *Хришћанска мисао*, 7-8 (1939): 99-101.

<sup>697</sup> Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 56.

<sup>698</sup> Nikolai Velimirovic, *Two Churches and One Nation* (New York: Živa Crkva, 1915); Nikolas Velimirovic, *Religion and Nationality in Serbia* (London: Nisbet, 1915).

<sup>699</sup> Радован Биговић, *Од свечовек до Богочовека: хришћанска философија Владике Николаја Велимировића* (Београд: Друштво Рашка школа, 1988), 178-179.

<sup>700</sup> Владимир Цветковић заступа мишљење да је Владика Николај током целог међуратног периода остао привржен југословенској идеји и да његово предавање „Национализам Светог Саве“ није обрачун са Југославијом, него да ће он тек у свом делу *Српски народ као Теодул* (1941/42) описати Југославију као највећу заблуду српског народа и његово најсрамније понижење у прошлости, те уместо Југославије предлаже Савез православних народа Балкана. (Цветковић, „Још један осврт на предавање „Национализам Светог Саве“ Светог Николаја Жичког,“ 135). Због црквено-политичких догађаја који ће уследити од 1935. године (светосавски јубилеј, конкордатска криза, смрт Патријарха Варнаве, стварање Бановине Хрватске) може се извести закључак да Владика Николај 1935. године у потпуности одбацује „југословенски национализам“ и да управо „светосавски национализам“ са својом одредницом „народна“ има за циљ да у идентитетској кризи српског народа у Југославији понуди „светосавски национализам“ као чувара српског народа, али у контексту једне више мистичне заједнице, која тежи једној онтолошкој задатости.

<sup>701</sup> Хришћански идеали Светим Савом постају идеали целокупне српске нације. Матеја Матејић, „Значај Светог Саве,“ У *Тајна светосавља. Непознати поглед на личност Светог Саве*, ур. Б. Обрадовић (Београд: Catena mundi, 2014): 122.

плодовима активности.<sup>702</sup> Из овакве Владикине констатације се јасно види поистовећивање светосавског национализма са идејом светосавља, с тим што Владика Николај поставља светосавље из призме српског народа. Савин национализам, односно труд, активност и плодови те активности, обухвата народну цркву, народну династију, народну културу и народну одбрану. Основа и центар светосавског национализма је народна црква. Она као дух оживљава цео народни организам и чини га једним.<sup>703</sup>

Објашњавајући виши смисао народне цркве, Владика Николај потом прелази на конкретан одговор шта означава народна црква. „Означава једну самосталну црквену организацију, са својом централном влашћу из народа и у народу, са народним свештенством, народним језиком и народним обичајним изразом своје вере.<sup>704</sup> Термин самостална означава њену институционалну независност од Цариградске патријаршије, а епитет народна означава да њена централна власт (поглавар, епископи и свештенство) потиче из народа у коме врше своје апостолско служење. Овакав народни карактер је заснован на исправном тумачењу речи Господњих „Идите, дакле, и научите све народе крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа“ (Мт. 28, 19). Извршење овакве заповести је могуће на народном језику, тј. на језику који народ разуме и са епископима који су потекли из тог народа и разумеју његове потребе.<sup>705</sup>

Овде сада код Владике Николаја се мора размотрити однос светосавског национализма и интернационализма, који сада није апстрактни идеолошки појам, као што је југословенство, него се може дефинисати синтагмом „црквени интернационализам“. Под црквеним интернационализмом Владика Николај подразумева Римокатоличку цркву, тако да један од контекста овог Владикиног предавања представља критику Римокатоличке цркве у тадашњој Југославији која је одбила да учествује у светосавском јубилеју<sup>706</sup>. У контексту овог предавања треба узети у обзир и да ће за само пар месеци након овог предавања започети тзв. „Конкордатска криза“, а Владика Николај као једна од кључних фигура међуратног периода је био упознат шта се увелико припрема.

Настојећи да светосавски национализам садржински одреди, Владика Николај своје излагање одвија у одељцима: народна црква, народна династија, народна држава, народна просвета, народна култура и народна одбрана.<sup>707</sup> Управо народна црква, као фундамент светосавског национализма, се налази насупрот црквеном интернационализму

---

<sup>702</sup> Велимировић, „Национализам Светог Саве“, 103.

<sup>703</sup> Исто, 103.

<sup>704</sup> Исто, 103.

<sup>705</sup> Алексић, „Свети Сава и самостална Српска Црква у богословској и философској мисли Епископа Николаја (Велимировића)“, 184.

<sup>706</sup> Католичкој школској омладини је 1929. године од поједних жупника било забрањено да учествују у светосавским прославама као државно-школским свечаностима у Краљевини Југославији. Ово одлука је потврђена ауторитетом католичких бискупа 1933. године. Владика Николај је преко штампе повео полемику са надбискупом Антуном Бауером говорећи о значају Светог Саве за заједнички југословенски пројекат. Та расправа је доживела свој врхунац 1935. године када је прослављан светосавски јубилеј. Тако да се Николајево предавање „Национализам Светотог Саве“ може посматрати у контексту ове расправе са Бауером. Николај Велимировић, „Примедбе на Окружницу пресветлог Господина др Бауера, надбискуп загребачког“, *Гласник Српске Православне Цркве*, 2/9 (1935): 25-28; Цветковић, „Још један осврт на предавање „Национализам Светог Саве“ Светог Николаја Жичког“, 140.

<sup>707</sup> Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 55.

Римокатоличке цркве, односно интернационалној цркви или „црној интернационали“, како је Владика Николај касније реферисао на Римокатоличку цркву услед Конкордатске кризе и борбе.<sup>708</sup> Владика Николај констатује да насупротив народној цркви стоји ненародна или интернационална црква, са централом изван народа, са свештенством одасвуда, са језиком туђим и са уједначеним, униформисаним изразом своје вере.<sup>709</sup> Зато Владика Николај у свим сегментима светосавског национализма истиче придев „народна“, чиме садржински и идентитетски одређује светосавски национализам, а одбацује сваку врсту произвољности или апстрактности термина о којима говори. Владика Николај кроз своју критику Римокатоличке цркве у Југославији, у ствари критикује њену зависност од централе у Риму. Тако ће четири године касније у Видовданском говору 1939. године, у Раваници, поводом пет векова од Косовске битке, Владика Николај описати Светог Саву као изумитеље треће црквене власти, између византијске и римске, и то као власт слободне националне цркве, која није ни туђинска ни интернационална.<sup>710</sup>

Из овога следи да светосавски национализам, као органско и свештено схватање нације, представља једну целину у којој су све гране народног живота недељиве и јединствене.<sup>711</sup> Повезаност светосавља са етницитетом и народношћу почива на националном (народном) доживљају православља и на синтези народног духа и црквеног учења.<sup>712</sup> Народна црква се, у мисли Владике Николаја, не може одвојити од појма народна душу која у ствари означава српски народ, а Свети Сава је својом снагом и мудрошћу обделавао народну душу, охристовљавао и освећивао српски народ.<sup>713</sup> Народна црква као стожерна нит светосавског национализма, који у себе обједињује све сегменте светосавског национализма, представља народ Божији (Јаос) тј. заједницу - Цркву Христову. Тако да се код Владике Николаја види поставка светосавља и светосавског национализма као једне заједнице хришћанске Цркве, искуствене заједнице (Тела Христовог)<sup>714</sup>, односно како ће он то касније дефинисати и као православно хришћанство српског стила и искуства.<sup>715</sup>

Из народне цркве произилази идеал успостављања црквеног народа, односно да српски народ постане свети Божији народ. Светосавски пример и аманет није ништа друго до призив на „Теодулију“, тј на службу Богу.<sup>716</sup> Светосавље (светосавски национализам) није само ступањ који је народ постигао у свом оцрковљењу, него трајни стил деловања Цркве у народу, јер кроз светосавски активизам универзална и аутентична мисијска метода је добила парцијалну примену и стилизацију.<sup>717</sup> Светосавски национализам у потпуности одговора Најдановићевом објашњењу светосавске етнософије, по којој усвајањем Христа народ

<sup>708</sup> Цветковић, „Још један осврт на предавање „Национализам Светог Саве“ Светог Николаја Жичког,“ 140.

<sup>709</sup> Велимировић, „Национализам Светог Саве,“ 103.

<sup>710</sup> Цветковић, „Још један осврт на предавање „Национализам Светог Саве“ Светог Николаја Жичког,“ 143.

<sup>711</sup> Велимировић, „Национализам Светог Саве,“ 106.

<sup>712</sup> Милован Р. Суботић, „Између српства и православља: однос нације и конфесије 800 година након признања аутокефалности СПЦ,“ *Култура полиса XVI* (2019): 86.

<sup>713</sup> Алексић, „Свети Сава и самостална Српска Црква у богословској и философској мисли Епископа Николаја (Велимировића),“ 185-186.

<sup>714</sup> Свети Сава жели да српски народ учини народом Божијим, а то је могуће једино довођењем српског народа као целине у заједницу са Христом, с тим да у тој заједници органски срасте са Христом. Димитријевић, „О монаштву Светог Саве,“ 17.

<sup>715</sup> Велимировић, „Предговор за књигу Јустина Поповића *Светосавље као философија живота*,“ 3.

<sup>716</sup> Свети Владика Николај Жички, „Свети Сава као Теодул,“ У *Тајна светосавља. Непознати поглед на личност Светог Саве*, ур. Б. Обрадовић (Београд: Catena mundi, 2014): 101.

<sup>717</sup> Божидар Мијач, „Црква у народу,“ *Теолошки погледи XI*, 4 (1978): 222.

постаје народ - Црква, саћелијник Цркве као мистичног тела Христовог. Кроз Светог Саву је Христово богооткривење озарило српску нацију као нацију светитељства, односно, нација је изражена као богочовештво.<sup>718</sup> И то је онај идеал светости од кога креће светосавски национализам. Зато Владика Николај народну цркву у мистичном контексту схвата као Тело Христово и зато светосавски национализам укључује у себе читаву животну стварност народа (народну династију, народну државу, народну просвету, народну културу, народну одбрану) и представља свештено (сакрално) схватање нације.<sup>719</sup> Свештено схватање народа (нације) враћа једној јако битној чињеници да је српску нацију градила само Црква, а не држава као што то детаљно појашњава Жарко Видовић.<sup>720</sup> Тако Владика Николај светосавским национализмом<sup>721</sup>, у њему термином „народна“<sup>722</sup>, сублимира седмовековни однос народа и Цркве. То је народност прожета светосавственошћу.<sup>723</sup> Овим мистичним општењем светосавље пројављује свој суштински осећај јединства, заједнице и саборности.<sup>724</sup>

## 2.2 Три концепта односа нације и светосавља у мисли других аутора

Најдановићева светосавска етнософија и Николајев светосавски национализам, као два објашњења односа нације и светосавља, представљају најсажетије и најтемељније хришћанско поимање нације у светосављу. Поред ових двојице аутора, ова тематика се сусреће и у радовима других мислилаца, али је она углавном само парцијални или успутни део у неком њиховом раду са светосавском тематиком. Специфичност код других аутора јесте да не постоји одређена систематичност поводом односа нација - светосавље, већ да се износе коначни ставови (мишљења). Тако се светосавље користи да би се објасниле неке тенденције којима је за циљ да се истакне национални моменат у светосављу или да се национални моменат смањи или потпуно релативизује, зарад неких других циљева и задатака светосавља. Такође, приметан је и трећи концепт којим се ове две тенденције враћају у интегрално светосавље које је утемељено Христом.

Милош Црњански<sup>725</sup>, књижевник и велики мислилац међуратног периода, вођен националном идејом, се залагао за национално и српско становиште у српској култури.<sup>726</sup>

<sup>718</sup> Најдановић, „Православље и светосавље,“ 447; Најдановић, „Над тајном Савине молчалнице,“ 434.

<sup>719</sup> Велимировић, „Национализам Светог Саве,“ 106.

<sup>720</sup> Видовић, „Црква - извор и упориште заветне нације,“ 57-58.

<sup>721</sup> Речепција Николајевог „светосавског национализма“ у међуратном периоду се сусреће код Василија Костића и Михаила Вујисића. Василије Костић, „Светосавски идеализам,“ *Преглед Цркве Епархије нишке XXI*, 11-12 (1940): 489-500; Михаило Вујисић, „Свети Сава као символ српског народа,“ *Пастир IV*, 1 (1939): 2-7.

<sup>722</sup> Стварање народног богослужења на народном језику није само даривање народу да има службу на свом језику (да приноси Богу словесну службу), него је то укључење једног народа у Цркву и његово учешће и заједничарење у заједници Тела Христовог са свим осталим народима, али на живи, лични и непоновљиви начин. Атанасије Јевтић, „Свети Сава у токовима ћирило-методијевског предања,“ У Атанасије Јевтић, *Свети Сава и Косовски завет*, ур. М. Ђурић и Г. Тодоровић (Београд: Српска књижевна задруга, 1992): 14-15.

<sup>723</sup> Радовановић, „Учитавање фундаменталистичких и рационалистичких тенденција у идеју светосавља тридесетих година XX века,“ 716.

<sup>724</sup> Лоренц, „Дух светосавља и оснивање Патријаршије,“ 174.

<sup>725</sup> Светосавски радови Милоша Црњанског из међуратног периода прештампани су у: Милош Црњански, *Свети Сава, Дневник о Чарнојевићу, Приповедна проза*, приредио Мило Ломпар (Београд: Штампар Макарије, Подгорица: Октоих, 2008), 5-151.

<sup>726</sup> Покренувши часопис *Идеје*, Црњански је на почетку заступао државни централизам (унитаризам), југословенство се поистовећује са краљем Александом, а под термином „наш национализам“ се подразумева државотворни национализам (југословенски национализам). Међутим, Црњански се окреће новој позицији,



Видевши национално утемељење у светосављу, Милош Црњански чврсто повезује национални дух, српско становиште и светосавље. Констатујући значај Савиног дела, он увиђа његову рефлексију кроз целу националну историју.<sup>727</sup> Специфичну историјску појаву, Црњански види у томе што је српство духовно сачувало све атрибуте једне нације.<sup>728</sup> За Црњанског, Савина је тенденција више династичка и национална, док је црквена борба усмерена против туђинског подјармљивања.<sup>729</sup> Приказујући књигу Црњанског о Светом Сави<sup>730</sup>, исте године када је изашла, Ђоко Слијепчевић јасно увиђа да централна светосавска замисао код Црњанског проистиче из светосавске високе националне свести, односно да се у први план ставља мудар политичар и државник, који све остало, на неки начин, жртвује интересима националне државе.<sup>731</sup> Зато и пуну садржину „новог национализма“ прокламованог у *Идејама* Црњанског представља програмско заступање светосавља и његово истицање у први културолошки план.<sup>732</sup> Овакво поимање светосавља код Црњанског носи са собом одређену пренаглашену парцијалност светосавља, односно његов национални аспект који занемарује целовитост светосавља. Овакав приступ и рецепција светосавља, код Црњанског, могао би се подвести под национално-политички концепт светосавља, који у центар ставља национални дух светосавља и настаје као одговор на одређену друштвено-политичку ситуацију у тадашњој Југославији, где се на српство гледало као на окупатора у Југославији.<sup>733</sup>

На истој позицији, као и Црњански, се налази и Вељко Купрешанин. Он сматра да је суштина светосавске Цркве и светосавског православља једно народно језгро и једна народна држава, слободна и независна.<sup>734</sup> Из овога следи да је Свети Сава знао да учини српску народну цркву великом, да би држава постала велика, а највеће дело наше народне историје, за Купрешанина, представља светосавско стварање српске народности и давање српској држави дубоки и истински смисао.<sup>735</sup> Угледни историчар Станоје Станојевић ће, у години јубилеја, објавити студију *Свети Сава*, којој ће претходити Станојевићеви чланци у *Братству*<sup>736</sup> и *Идејама*<sup>737</sup>, који ће бити конципирани на идеји национално-политичког концепта светосавља. Станојевићеву књигу ће оштро критиковати Милутин Деврња.<sup>738</sup> Станојевић истиче преломни моменат у Савином животу којим је Свети Сава „од верског фанатика постао пропагатор социјалног морала“.<sup>739</sup> Станојевић ће изнети закључак да је испосник Сава у зрелим годинама постао политичар, државник и оснивач народне цркве. Међутим, Савину приврженост аскези и мистицизму види као обележје његовог целог

---

питању гледишта српских интереса у тадашњој Југославији. Тако да политичка позиција Црњанског постаје чисто српска и он позива на сагледавање српског становишта. Обрадовић, *Српска десница. Позиција српске „књижевне деснице“ у 30-им годинама XX века*, 89-93.

<sup>727</sup> Црњански, *Свети Сава, Дневник о Чарнојевићу, Приповедна проза*, 146.

<sup>728</sup> Исто, 134.

<sup>729</sup> Исто, 120-121.

<sup>730</sup> Милош Стјански, *Sveti Sava* (Београд: Zadruga Profesorskog društva, 1934).

<sup>731</sup> Ђоко Слијепчевић, „Милош Стјански: Sveti Sava - Београд 1934.“, *Хришћанска мисао I*, 1 (1935): 14.

<sup>732</sup> Обрадовић, *Српска десница. Позиција српске „књижевне деснице“ у 30-им годинама XX века*, 100.

<sup>733</sup> Мило Ломпар, *Дух самопорицања* (Београд: Catena mundi, 2022), 336.

<sup>734</sup> Вељко Купрешанин, „Светосавска идеја“, *Хришћанско дело*, 2 (1937): 118.

<sup>735</sup> Исто, 119-120.

<sup>736</sup> Станојевић, „Свети Сава као државник и политичар“, 45-51.

<sup>737</sup> Станоје Станојевић, „Свети Сава“, *Идеје*, 20. децембар (1934): 1.

<sup>738</sup> Милутин П. Деврња, „Најновија књига о Св. Сави - (Ст. Станојевић, Св. Сава, Београд, 1935. год)“, *Светосавље III*, 4 (1934): 39-40.

<sup>739</sup> Станојевић, *Свети Сава*, 33-35.

живота, уз констатацију да је у Савиној личности (од романтичара до трагичне особе) постојала дијалектика између хришћанског идеализма и животног материјализма, али да је Сава у свом практичном раду налазио идеализам, љубав и вежбање у хришћанским врлинама.<sup>740</sup>

Јордан Илић, чија су запажања о светосављу као интегралистичкој идеји југословенства већ била предмет анализе, као главни циљ Савиног просветитељског дела види у утврђивању православља у српском народу и организовање његове националне цркве. Особеност је да он наглашава да је хришћанско православље, у исповедању српског народа, добило национални карактер и постала његова народна религија.<sup>741</sup> Термин „народна религија“, код Јордана Илића, јасно сведочи његову секундарну жељу да види место југословенства у светосављу, али евидентно да у својој примарној мисли разматра и истиче национални (српски) карактер светосавља. Тако се његова мисао налази у једном међупростору где светосавље види између српства и југословенства, али свакако национални аспект светосавља (српски или југословенски) је изнад осталих аспеката светосавља. Мора се узети у обзир да у својим радовима Јордан Илић поприлично прецизно описује христо-светитељски темељ светосавља, али целовитост светосавља и његова христоцентричност нису увек темељ светосавске мисли Јордана Илића, што се види и овом приликом.

Што се тиче другог вида рецепције нације у светосавској идеји, може се констатовати постојање и светитељско-мистичног концепт светосавља, који проблематизује или минимализује значај нације у светосављу. Најбољи пример за овакав концепт је мисао Владимира Вујића пре 1935. године. Истичући Савино светитељство у први план и желећи да афирмише тадашње интегрално југословенство, у студији „Повратак Сави Светитељу“, оштро критикује тзв. „његошевско“ тумачење светосавља које, како он каже, баца Светог Саву у револуционарни национализам XIX века.<sup>742</sup> Констатујући да овакво „динарско православље“ не иде даље од српства, Вујић сматра да је оно довело до поистовећивања цркве и националне државе, чиме је Свети Сава изгубио лик аскете и примио лик ратника.<sup>743</sup> Овакав приступ Светом Сави представља произвољну интерпретацију Његошеве мисли и стваралаштва, чију религиозност и доживљај Бога Вујић релативизује, поистовећујући његову духовност са естетским пантеистичким мотивима (светлост, огањ, природа, идеја) и епским благолепијем у његовој мисли и стваралаштву.<sup>744</sup>

Неупитна је чињеница, као што је већ претходно дефинисано, да је Владимир Вујић овде у потпуности направио произвољно разматрање Његошевих ставова и понудио поједностављену интерпретацију Његоша, а са циљем да истакне своје становиште као ексклузивно.<sup>745</sup> Међутим, није овде циљ апологија Његоша<sup>746</sup>, него да се увиди како се кроз

<sup>740</sup> Станојевић, *Свети Сава*, 120.

<sup>741</sup> Илић, „Рад Светог Саве на народном просвећивању“, 207-208.

<sup>742</sup> Вујић, „Повратак Сави Светитељу“, 101.

<sup>743</sup> Исто, 104.

<sup>744</sup> Исто, 105.

<sup>745</sup> Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 79.

<sup>746</sup> Васо Ј. Ивошевић је 1963. године објавио кратку студију „Његош и Светосавље“. У њој је Ивошевић констатовао да је Његош следовао светосавској етици знајући да сагледа и оцени заслуге Цркве у народном животу и да се њима надахује. Његош је своје истинско служење исповедао у свакој прилици славећи културу

релативизацију и произвољност Његошевог дела, настоји приказати однос нације и светитељства. Вујићевим ставом се критикује национални дух светосавља, али не као посебно изражен елемент светосавља, него као противаскетски елемент светосавља. Ово је, као што је раније закључено, Вујић овако поставио зарад наднационалности и надконфесионалности идеје светосавља у контексту интегралистичке идеје југословенства. Међутим, као што је то, такође, раније констатовано, у својим каснијим студијама, он је редиговао своје ставове из студије „Повратак Сави Светитељу“ у контексту своје намере да се светосавље понуди као програм интегралног југословенства.

Поред национално-политичког и аскетско-мистичног светосавског концепта нације постоји и трећи концепт. Тај трећи концепт светосавље посматра као родољубље. У њему се истиче самопожртвовање и родољубље као основни мотив живота и рада Светог Саве.<sup>747</sup> Теодор Титов, разрађујући ову тематику, пре свега Савино пожртвовање и родољубље утемељује на Христу, одбацујући „свети егоизам“, који је био стран Светом Сави.<sup>748</sup> Титов ово потврђује и позивањем на Теодосијево житије: „Ради вашег спасења, велим, презрех и своје спасење“.<sup>749</sup> Утемељен хришћанском љубављу, Свети Сава је себе самог и цео свој род посветио спасењу других људи, и то својих родитеља, своје рођене браће, своје Цркве и свог народа.<sup>750</sup> Светосавско родољубље има своју особеност што повезује претходна два концепта (национално-политички и аскетско-мистични) и ствара једну симбиозу чији је темељ Христос, а заповест о саможртвовању за ближњег, за своју Цркву и род, видљив пример испуњења Христових заповести. Ако претходна два концепта идеализују одређене аспекте, онда овај трећи интегралнује светосавље и јасно указује на христоцентричност светосавља. Тако да светосавска етнософија (Димитрије Најдановић), светосавски национализам (Владика Николај Велимировић) и светосавско родољубље (Теодор Титов) представљају три односа нације (народа) и светосавља које имају потпуно утемељење у христоцентричности светосавља<sup>751</sup> и грађењу светосавске идеје на Христу и у исправном хришћанском поимању.

### 2.3 Питање политичке идеологизације и негативне редукције светосавља

У години светосавског јубилеја, као одговор на конструктивно образлагање светосавља, јављају се и покушаји политичке идеологизације и негативне редукције светосавља. Ови покушаји долазе од стране Савића Марковића Штедимлије, који у јануарском броју *Нове Европе* објављује чланак у коме покушава да образложи негативну редукцију светосавља.<sup>752</sup> Штедимлија је имао циљ да у потпуности искључи Савино светитељство, да његову целокупну делатност представи као националистичко-

---

светосавља. Васо Ј. Ивошевић, „Његош и Светосавље,“ *Весник, Орган Главног савеза удруженог православног свештества СФРЈ XV*, 341-341 (1963): 2.

<sup>747</sup> Титов, „Свети Сава као живи узор за српску православну богословску омладину,“ 19.

<sup>748</sup> Титов, „Светосавље,“ 101; Титов, „Свети Сава као велики српски родољуб,“ 105.

<sup>749</sup> Титов, „Свети Сава као живи узор за српску православну богословску омладину,“ 20.

<sup>750</sup> Титов, „Светосавље,“ 101.

<sup>751</sup> „Свака нација има право и могућност да уђе у Цркву с могућношћу да у њој сачува свој национални идентитет, али ни једна нема права да има своју ексклузивну националну цркву, која би национализовала Христа, учвршћивала национални егоизам и обоготворавала саму нацију“. Радован Биговић, *Црква у савременом свету* (Београд: Службени гласник, 2010), 74.

<sup>752</sup> Sava Štedimlija, „Sveti Sava, svetitelj ili državnik?,“ *Nova Evropa XXXVIII*, 1 (1935): 1-8.

шовинистичку активност, коју утемељује тврдњом да је Свети Сава кроз калуђерство отишао у државнике, кроз Цркву у државу, а кроз веру до власти и силе.<sup>753</sup>

У својој политичко-државничкој намери, Свети Сава није одлучио да формира Католичку цркву у Србији, сматра Штедимлија, јер би он тиме био лишен политичко-социјалног деловања. Штедимлија констатује да се Свети Сава одлучио за тада распарчану Византију и Источну Цркву, а да су се владари Немањићке династије увек само из политичких разлога обраћали Риму.<sup>754</sup> Да не би Савин приказ од стране Штедимлије имао само изражен чисто национални моменат светосавља, Штедимлија приписује Сави и проливену крв Стреза, зарад интереса државе.<sup>755</sup> Тако настоји да „Савином политиканству“ и светосављу придаде како проливену крв Стреза тако и гоњење и страдање Богумила, а све са циљем да учита и изведе закључак да је највећа неправда прихватити Светог Саву као аскету и светитеља, а не као државника и творца националне државе.<sup>756</sup>

Изнесени ставови Штедимлије у години јубилеја, нису остали без одговора. Владимир Перовић и Милутин Деврња су у *Православљу*<sup>757</sup> и *Хришћанској мисли*<sup>758</sup> упознали јавност и искритиковали учитане Штедимлијине ставове, а Александар Донковић ће у *Новој Европи* објавити чланак „Сава Немањић“<sup>759</sup>, где ће, поводом Штедимлијиног текста, донети један свестран приказ Светог Саве.<sup>760</sup> Констатујући фалсификовање Савине личности и негативну редукцију његовог светитељства, апологете светосавља истичу да је Свети Сава био живи пример хришћанског живота и делања, служећи Богу и свом народу.<sup>761</sup> Писање Штедимлијино у *Новој Европи* је било условљено стањем у тадашњој Југославији<sup>762</sup>, тако да би овај његов чланак могао бити одговор на покушаје да светосавље сачува интегрално југословенство.

Штедимлија неће улазити у отворене полемике са Перовићем, Деврњом, Донковићем или било којим светосавским мислиоцем међуратног периода, него ће, заузевши своје место у усташтву Другог светског рата, још једном покушати да се обрачуна са Светим Савом и светосављем. Негативну редукцију светосавља, Штедимлија ће спроводити у усташкој ратној штампи (*Спремност* - у чијем заглављу је писало: „мисао и воља усташке Хрватске“ и *Глас православља*, гласило усташке „Хрватске православне цркве“). Са два кључна чланка „Светосавље и Европа“ (*Спремност*) и „Смисао Светосавља“ (*Глас православља*) нас

<sup>753</sup> Štedimlija, „Sveti Sava, svetitelj ili državnik?“, 2.

<sup>754</sup> Исто, 3-4.

<sup>755</sup> Исто, 5.

<sup>756</sup> Исто, 7-8.

<sup>757</sup> Владимир Перовић, „Свети Сава, државник или светитељ“, *Православље II*, 8 (1935): 228-236.

<sup>758</sup> Деврња, „Сава М. Штедимлија о Светом Сави“, 12-13.

<sup>759</sup> Александар Донковић, „Сава Немањић“, *Нова Европа XXXVIII*, 3 (1935): 67-77.

<sup>760</sup> До овог Штедимлијиног текста, *Нова Европа* је објавила и неколико озбиљнијих студија о Светом Сави. Перовић, „Свети Сава, државник или светитељ“, 228.

<sup>761</sup> Деврња, „Сава М. Штедимлија о Светом Сави“, 13; Донковић, „Сава Немањић“, 75; Перовић, „Свети Сава, државник или светитељ“, 234.

<sup>762</sup> Милутин Деврња у свом чланку „Нова Европа пише...“, који је прво објављен у *Хришћанској мисли* (бр. 9-10, 1937. година), а потом прештампан у зборнику његових чланака „Земља преварена“ (2007. године) упознаје са намером Милана Ђурчина, уредника *Нове Европе* и „похрваћеног Србина“. Ђурчин врши оштар напад у *Новој Европи* на Српску Православну Цркву 1937. године, у жељу конкордатске кризе, где користи погрдне и увредљиве изразе и фразе („песник богомолац“, „уличне манифестације“, „трагикомичан средњовековни верски поход“, „политички мешетари“). Деврња, „Нова Европа пише...“, 118-119.

упознаје Будимир Алексић.<sup>763</sup> Смештајући светосавље у контекст политичког значења, Штедимлија као време његовог почетка одређује 1882. годину (обнова краљевства за време Милана Обреновића). За идеологе светосавља, Штедимлија сматра политичаре и државнике, а не богослове, што ће довести до тога да је светосавље политичко-национална појава, која нема ништа заједничко са религијом, па је то разлог што српски богословски писци никада и нису дали дефиницију светосавља.<sup>764</sup> Штедимлија овде покушава да потпуно одбаци христоцентричност и светитељски темељ светосавља, а најкраћа богословска објашњења светосавља, којих је био велики број у међуратном периоду, прећуткује.<sup>765</sup>

Одбацивши још једном светитељски темељ светосавља, Штедимлија светосавље дефинише као један облик српског национализма, коме је циљ обнова Душановог царства. Значење Светог Саве за српски народ је политичко, а тек у другом реду црквено-верско, најпре је он био државник и политичар, па тек онда просветитељ.<sup>766</sup> Међутим, за Штедимлију просветитељство нема категорију светитељства. Штедимлија поставља и питање односа светосавља и Европе, па изводи закључак да је светосавље због својих политичких тежњи непријатељство према Европи, јер светосавље обликује човека у духу који је потпуно супротан европском човеку.<sup>767</sup> Овде се Штедимлија враћа међуратној критици европоцентризма, коју су заступали светосавски аутори међуратног периода. Он поново истиче европоцентризам, али сада насупрот светосављу. Критика европоцентризма и тражења алтернатива настала је после страдања и патње у Првом светском рату, а Штедимлија настоји да поново, у истом ратном окружењу Другог светског рата, сада још крвавијем и безумнијем, афирмише истог тог „европског човека“ и европску културу која доживљава крах свих људских и општечовечанских вредности.

### 3. Светосавље као свечовечанско служење

#### 3.1 Светосавље као свесловенска интегралистичка идеја

Из досадашње анализе светосавске идеје су уочени битни моменти: светосавље је утемељење Христом и светитељством, оно представља аутентични метод приступа Христу, а приступајући Христу народ постаје заједница у Христу - Тело Христово. Овакво тумачење и поимање светосавља, као приступ Христу и заједници у Христу, неминовно додељују вишу

---

<sup>763</sup> Будимир Алексић, „Свети Сава и Светосавље у интерпретацији црногорских идеолога,“ У *Светосавски зборник 2. Годишњак за светосавску културу у Црној Гори*, ур. Б. Шијаковић (Цетиње – Никшић - Подгорица: Митрополија црногорско-приморска - Епархија будимљанско-никшићка - Матица српска - Друштво чланова у Црној Гори, 2012): 139-148.

<sup>764</sup> Исто, 140.

<sup>765</sup> Одбацујући светосавље као метод приступа Христу, Секула Дрљевић у својој књизи *Балкански сукоби 1905-1941*, у поглављу „Духовни лик Црне Горе“, заступа став Штедимлије да ниједан српски писац није дао дефиницију светосавља. Дрљевић, користећи кованицу светосавље, креира кованицу „црногорословље“, којом сублимира тзв. „црногорску религију - црногорско православље“. Будући да је светосавље сублимирано на личности Светог Саве, Дрљевић „црногорословље“ утемељује *Горским вијенцем*, учитавајући да су у *Горском вијенцу* сви прописи „црнорске религије“ и занемарујући истински и неупитни значај Његоша у целокупном српском наслеђу и духовности. Sekula Drljević, *Balkanski sukobi 1905-1941* (Zagreb: Naklada putovi Zagreb, 1944), 165-166.

<sup>766</sup> Алексић, „Свети Сава и Светосавље у интерпретацији црногорских идеолога,“ 140-141.

<sup>767</sup> Исто, 141.

улогу светосављу, којом оно постаје свеправославни и свехришћански метод приступа Христу. Свесни овог потенцијала светосавља, светосавски аутори међуратног периода објашњавају тај виши потенцијал светосавља, његову специфичну улогу „примењеног православља и хришћанства“, односно како је ту особеност и потенцијал светосавља дефинисао Теодор Титов, као „*sui generis* у историји хришћанства“.<sup>768</sup>

Под утицајем Достојевског, Шпенглера, критике европоцентризма и опште заступљености идеје о будућем значају Словена и словенске културе, светосавски аутори анализирају улогу и место светосавља као свесловенске интегралистичке идеје. Темелј светосавља као свесловенске интегралистичке идеје представља делатност Светог Саве у којој је изразито присутна светосавска љубав и словенско узајамно општење. Свети Сава је мимо народних и државних границе, чинио велика дела и за друге словенске народе, био први славенофил<sup>769</sup>, а његов однос са словенским народима, како за време његовог боравка на Светој Гори, тако и током његовог живота као калуђера и Архиепископа у Србији, па и након његовог упокојења, чест је моменат код светосавских аутора међуратног периода у којима се истиче повезаност светосавља са словенством.<sup>770</sup>

Теодор Титов, који је дефинисао однос нације и светосавља светосавским родољубљем, констатује да Савино родољубље надмашује његово велико славенофилство, па је Свети Сава заједно са својим оцем Симеоном Мироточивим био убеђени присталица словенске идеје, односно идеје словенског узајамног општења и међусобног приближавања и праве хришћанске љубави.<sup>771</sup> За Титова светосавско родољубље, које у себе укључује саможртвовање за свој род, прелази у виши ниво, од љубави према роду до славенофилске љубави, која проширује светосавски дар и потенцијал. Следујући овоме, светосавље које је створено трудом и радом Светог Саве, представља идеологију широких словенских концепција.<sup>772</sup>

Димитрије Најдановић, повезујући нашу народност која је замишљена као црквеност са словенством, у светосављу види наш словенски православни католицитет, интегралну народну заједницу у Христу.<sup>773</sup> Хришћански *ethos*, кроз светосавље постаје словенски *ethos*.<sup>774</sup> Најдановић ту подразумева вишу мистичну улогу светосавља, зато католицитет светосавља види у поступном постизању мистичне заједнице. Прво сусрећемо интегрални

<sup>768</sup> Титов, „Светосавље“, 97.

<sup>769</sup> Сергије Троицки, „Свети Сава и Словенство“, *Летопис Матице српске СII*, књ. 318, св. 3 (1928): 251.

<sup>770</sup> Троицки, „Свети Сава и Словенство“, 250-266; Титов, „Свети Сава као велики свесловенски учитељ“, 223-226; Титов, „Светосавље“, 103; Титов, „Свети Сава као учитељ православља“, 177-178; Вујисић, „Свети Сава као симбол српског народа“, 6; Ђорђић, „Од Ћирила и Методија ка Светом Сави“, 31; В. М. Скворцов, „Свети Сава и његова духовна веза са Русима“, *Гласник Српске патријаршије XI* (1930): 120-123; Александар Соловљев, „Светосавски Номоканон и његови преписи“, *Браство XXVI* (1932): 38-43; Александар Соловљев, „Свети Сава и Руси“, *Српски књижевни гласник XLIV*, 3 (1935): 221-225; Станојевић, „Свети Сава и проглас бугарске патријаршије“, 173-188; Ристо Драгићевић, „Свети Сава и стварање српске и бугарске црквене самосталности“, *Нови источник III*, 4 (1936): 100-107; 5 (1936): 130-135; 6-7 (1936): 181-187; Радојчић, „Свети Сава и автокефалност српске и бугарске цркве“, 173-243; Леонтије Павловић, „Везе Светог Саве са другим народима“, *Гласник Српске патријаршије XXXVI*, 6 (1955): 98-100; Сергије Троицки, „Свети Сава велики борац за јединство православног света“, *Гласник Српске православне цркве X* (1959): 19-20.

<sup>771</sup> Титов, „Свети Сава као велики свесловенски учитељ“, 221-222; Титов, „Светосавље“, 102-103.

<sup>772</sup> Медан, „Контуре светосавске идеологије и њен значај у прошлости и садашњости“, 89.

<sup>773</sup> Најдановић, „Светосавска паралипомена“, 64.

<sup>774</sup> Исто, 63.

преображај личности у Христу, па народа, па човечанства.<sup>775</sup> Тако да словенска интегралистичка идеја код Најдановића и њен однос према светосавској етнософији, врхуни се у интегралној мистичкој заједници Тела Христовог.

Да светосавље представља словенску интегралистичку идеју, подстакнут интегралним југословенством, прецизно појашњава Данило Медан. Његово поимање светосавља као словенске интегралистичке идеје има свој темељ у узвишеној јеванђелској идеологији, а своју перспективу у свечовечанској мисији словенства. Светосавље као симболика свесловенске националне идеје, у свечовечанској мисији словенства, подразумева зближавање и уједињење свих Словена, а Свети Сава је управо радио на зближавању свих Словена и стварању православне словенске културе.<sup>776</sup> Медан, разматрајући однос интегралног југословенства и светосавља као интегралистичке свесловенске идеје, не остаје у било каквим идеолошким оквирима где ограничава светосавље, него насупрот томе поступно појашњава изградњу светосавског потенцијала у његовој свечовечанској мисији.<sup>777</sup>

Може се закључити да аутори код којих је уочена евидентна поставка светосавља и као свесловенске интегралистичке идеје, одликују се концепцијом којом се словенски интегрализам обједињен светосављем инкорпорира у један виши ниво, дакле превазилази се пансловенски филетизам<sup>778</sup>. Код њих свесловенски интегрализам светосављем се смешта и заузима своју позицију у интегралном хришћанству тј. мистичном Телу Христовом. Светосавље се, дакле, не нуди као словенска интегралистичка идеја, која неком својом идеологијом истиче своју посебност и аутентичност по самој себи, већ светосавље, обједињујући свесловенство, инкорпорира га у Тело Христово и тиме му даје вечну егзистенцију.

### 3.2 Светосавље као свеpravославље и свехришћанство

Постављајући светосавље, као свесловенску интегралистичку идеју, јасно се увиђа да светосавље није и не може бити издвојени пансловенски филетизам. Светосавље као свечовечанско служење представља свеpravославни и свехришћански начин приступа Христу.<sup>779</sup> Савин живот показује да је он био најодушевљенији панpravославац.<sup>780</sup> Савин живот и рад представљају величанствену манифестацију и оличење pravославне науке о Божијем промислу у односу према људској слободи.<sup>781</sup> Светосавље као свеpravославље произилази из свега до сада реченог, јер се јасно указује да је интегралистички потенцијал светосавља најприсутнији као свеpravославље.

Будући да светосавље неупитно остварује свој свеpravославни потенцијал, међуратни светосавски аутори посебну пажњу посвећују и свехришћанској улози светосавља. Један од

<sup>775</sup> Најдановић, „Светосавска паралипомена,“ 64.

<sup>776</sup> Медан, „Контуре светосавске идеологије и њен значај у прошлости и садашњости,“ 88.

<sup>777</sup> „У светосављу се расна српска стихија утопила у словенску, а ова у еванђелску или свечовечанску, сачињавајући јединствену хармонијску целину..“ Медан, „Контуре светосавске идеологије и њен значај у прошлости и садашњости,“ 89.

<sup>778</sup> Светосавље се поима као духовно свесловенство. Титов, „Светосавље,“ 102.

<sup>779</sup> „Светосавље значи један програм, широк, свеобиман, наш програм. Светосавље је свечовечанско служење“ Кл., „Пред светосавском годином,“ 60.

<sup>780</sup> Титов, „Светосавље,“ 103; Титов, „Свети Сава као учитељ pravославља,“ 137; Титов, „Свети Сава као свеpravославни учитељ и светитељ,“ 257.

<sup>781</sup> Титов, „Свети Сава као свеопшти учитељ вере,“ 79.

фактора који је утицао на ову тематику био је повезан са црквено-политичким приликама између католика и православца у међуратној Југославији. Светислав Петровић је указао на светосавске темеље у „хрватском племену“, позивајући се на Рајићеву историју из XVIII века у којој се порекло Ане, мајке Светог Саве, изводи од босанског бана Борића, који је био Хрват пореклом из Пожешке жупаније у Славонији. Потом наводи краља Твртка I Котроманића и Стјепана Вукчића Косачу као двојицу католика који су најприсније везани за светосавски култ.<sup>782</sup>

Међутим, свехришћански значај светосавља се изводи пре свега из указивања да је Свети Сава био изван оштрих конфесионалних подела, а као најбољи пример се наводи да је над очевим моштима измирио браћу, Стефана који је био православцац и Вукана који је био римокатолик.<sup>783</sup> Утемељени на овој чињеници, светосавски мислиоци наводе значајне личности из Римокатоличке цркве, које су поштовале Светог Саву као светитеља и просветитеља.<sup>784</sup> Занимљиво је да ће и Иво Пилар, хрватски публициста, истаћи у једној студији чињеницу да је Свети Сава лице светског знаменовања и најзначајнија личност југословенске повести и позвати на његово боље упознавање.<sup>785</sup> Овај позив Ива Пилара је био пре свега упућен католицима и својим сународницима Хрватима, мада његов однос према светосавској делатности се не може и не сме ишчитавати само кроз овај „умерени“ чланак, а не узимајући његову свеукупну делатност, као и његову антисветосавску мисао.<sup>786</sup>

Светосавски аутори најчешће наводе фра Андрију Качића-Миошића<sup>787</sup> и његову песму „Свети Сава“ и то се посебно истичу завршни стихови: „Рад чудеса калуђера Саве, Словинске га све државе славе. А највећег Херцега Стипана, Светог Саве Бановина звана“.<sup>788</sup> Иако песма има посебно истакнуте моменте којима се истиче словенство, тј. словинство како се то истицало у Дубровнику и дубровачкој књижевности<sup>789</sup>, она се код светосавских аутора перципира као вид поштовања Светог Саве од стране римокатолика и римокатоличког клира. Специфичност је у томе што фра Андрија Качић-Миошић пише о Светом Сави са највећим пијететом и сличношћу са српским писцима, па одатле вероватно и потиче његово најчешће

<sup>782</sup> Светислав Петровић, „Свети Сава у вези са Хрватима и католицима и постанак наше школске славе“, *Преглед Цркве Епархије жичке XIX*, 5 (1937): 9.

<sup>783</sup> Титов, „Светосавље“, 103.

<sup>784</sup> Вујисић, „Свети Сава као симбол српског народа“, 5.

<sup>785</sup> Ivo Pilar, „O Svetom Savi i njegovom znamenovanju“, *Nova Evropa XXI*, 1 (1930): 10.

<sup>786</sup> Иво Пилар је хрватски правник, историчар и правашки политичар који се сматра идеологом и иницијатором хрватске геополитике. Под псеудонимом „L. von Südländ“ написао је 1918. године на немачком студију *Јужнословенско питање. Приказ цјелокупног питања*. У овом Пиларовом „капиталном“ делу присутни су агресивни антиправославни, антисрпски и антисветосавски ставови. Несумљиво је да је Пилар остварио утицај на усташки покрет као и на последњи рат у Југославији и целокупну кампању хрватских политичара и хрватског јавног мњења против српског народа. Детаљније о ставовима Иве Пилара: Ivo Pilar, *Južnoslavensko pitanje. Prikaz cjelokupnog pitanja* (Varaždin: HDS, 1990).

<sup>787</sup> Фра Андрија Качић-Миошић (1704-1760) је аутор дела *Разговор угодни народа словинскога*, у којем су штампана „Писма о четири Света имењака“, од којих је четврти Свети Сава Немањић. Душан Берић, „Свети Сава код старих далматинских писаца“, *Теолошки погледи VII*, 1 (1975): 55-56.

<sup>788</sup> Титов, „Свети Сава као свеправославни учитељ и светитељ“, 262; Вујисић, „Свети Сава као симбол српског народа“, 6; Троицки, „Свети Сава и Словенство“, 259.

<sup>789</sup> О светосавској присутности у дубровачкој књижевности Дубровчанин Нико Ђивановић је објавио занимљиву студију 1924. године. Нико Ђивановић, „О Светом Сави. Два прилога из старе дубровачке књижевности“, *Браство XVIII* (1924): 27-31.



помињање код светосавских аутора. Светост Светог Саве истиче и Антун Сасин<sup>790</sup>, називајући га „Славни Сава“, а Јероним Кавањин<sup>791</sup> слави Светог Саву речима „мудро чедо Свети Сава, дика, крепост, светост, слава; бискуп града поглавнога, узор врха атонскога, пун достојанства и светости“.<sup>792</sup>

Као посебна вредност у поштовању светосавског култа код Римокатолика истиче се дело Ивана Томка Мрнавића, бискупа босанског и викарног загребачког бискупа, исусовца, који је 1630. године написао у Риму и штампао Савино житије на латинском језику. Његов рад је 1789. године био прештампан у Венецији као посебна књига под називом „Живот св. Саве, владике, сина Стефана Немање, краља рашког“.<sup>793</sup> Најбољу студију посвећену делу Ивана Томка Мрнавића, у међуратном периоду, је написао Никола Радојчић и у њој износи анализу целокупног дела Ивана Томка Мрнавића. Прецизном анализом, он долази до чињенице да је Иван Томко Мрнавић (Марнавић) у свом делу посвећеном Савином житију био тенденциозан, склон кривотворењу, а са намером да прикаже да је Свети Сава био предан Римокатоличкој Цркви, а непријатељ православној.<sup>794</sup> До истог закључка доћи ће и Душан Берић.<sup>795</sup> О односу католика и православаца, у међуратној Југославији, сведочи и још једно дело са сличним тенденцијама као Мрнавићево, а то је дело фрањевца Рока Рогошића *Prvi srpski arhiepiskop Sava i Petrova stolica*<sup>796</sup> у којем се, у међуратном периоду, као Мрнавић три века раније, целокупна Савина делатност потчињава Риму.<sup>797</sup>

Ипак, поједини светосавски аутори су у делу Ивана Томка Мрнавића, а занемарујући и тренутна дела у којима се кривотворила светосавска делатност и наслеђе у пролатинском контексту, видели и ишчитавали само поштовање светосавског култа. Они нису улазили у њихову анализу и намеру, па су на тој чињеници појашњавали свехришћански потенцијал светосавља.<sup>798</sup> Теодор Титов и Милан Стаменић констатују заједничким закључком да је својим делом Мрнавић, Хрват и римокатолички бискуп, хтео да светосавску словенску

---

<sup>790</sup> Антун Сасин (1524-1565), први песник историјског епа у дубровачкој књижевности, у епосу *Разбоји од Турака*, описујући догађаје из аустријско-турког рата (1593-1596) неке поразе Турака приписивао је Божијој освети, јер су „клети Турци ждегли славног Саву“. Антун Сасин је значајан због доприноса историјском датирању спаљивања моштију Светог Саве. Павле Поповић, „Антун Сасин, дубровачки песник XVI века“, *Глас СКА XL* (1912): 55; Берић, „Свети Сава код старих далматинских писаца“, 46-47; Арић, „Култ Светог Саве у Дубровнику и међу Дубровчанима“, 168; Пантић, „Андрија Змајевић о Светом Сави“, 409.

<sup>791</sup> Јероним Кавањин (1643-1714), сплитски властелин, је аутор дела *Богатство и убоиство*, најобимнијег дела старе далматинске књижевности. Ово дело садржи не мање од 32 658 стихова, а у XV певању, од 74 до 77 строфе, пева о Светом Сави. Берић, „Свети Сава код старих далматинских писаца“, 53-54.

<sup>792</sup> Вујисић, „Свети Сава као симбол српског народа“, 6.

<sup>793</sup> Петровић, „Свети Сава у вези са Хрватима и католицима и постанак наше школске славе“, 10; Титов, „Свети Сава као свехришћански учитељ и светитељ“, 262.

<sup>794</sup> Никола Радојчић, „О животу Светог Саве од Ивана Томка Марнавића“, *У Светосавски зборник I, Расправе* (Београд: СКА, 1936): 317-382.

<sup>795</sup> Берић, „Свети Сава код старих далматинских писаца“, 48.

<sup>796</sup> Roko Rogošić, „Prvi srpski arhiepiskop Sava i Petrova stolica“, *Nova revija* (1929): 368-389.

<sup>797</sup> Роко Рогошић је у прилог својим тврдњама навести и приказ Светог Саве на фрескама (милешевска фреска) са „Тонзуром Светог Петра“. Одговориће му три године касније прота Стеван Димитријевић у часопису *Светосавље*, где ће расветлити кривотворење и неистину Рогошића. Rogošić, „Prvi srpski arhiepiskop Sava i Petrova stolica“, 377; Стеван Димитријевић, „Православље Светог Саве. О венцу Христовом на најстаријим иконама његовим“, *Светосавље I*, 5 (1932): 193-215; 6: 249-275.

<sup>798</sup> Чињеница је да светосавски аутори не помињу све значајне католичке ауторе који су се бавили Светим Савом или у својим делима доносили његово житије. Међу њима треба истаћи барског надбискупа Андрију Змајевића, Дубровчанина Мавра Орбина и дубровачког свештеника Тому Ивановића.

хришћанску величину покаже целом културном свету.<sup>799</sup> Момир Вељковић у „Политици“, у свом чланку посвећеном Мрнавићевом делу, доводи његово порекло у везу са Мрњавчевићима. Тако делимично усваја генеолошка кривотворења којима је Мрнавић био склон, мада у другој својој студији посвећеној Мрнавићу побраја децидно разна кривотворења и плагирања којима је био склон Мрнавић, док за опис Савиног живота каже да има незнатну историјску вредност.<sup>800</sup> Говорећи о значају Мрнавићевог дела, Вељковић каже да је он примио цело Савино дело, па Свети Сава није за њега догматичар већ личност.<sup>801</sup> Тумачећи Мрнавићево дело у тадашњем југословенском кључу, Вељковић износи закључак да је вредност овог дела у чињеници да је аутор католички бискуп „човек наше народности“, који је по одобрењу Рима од велике личности Српске Православне Цркве направио великог свеца католичке цркве.<sup>802</sup> Овим закључком, Момир Вељковић говори о тада присутном мишљењу, у прилог југословенству, о Светом Сави као надконфесионалном и сведнардном светитељу.

Да је бављење светосављем као свехришћанством плод црквено-политичких струјања међуратног периода, јасно сведоче поменути аутори. Титов оштро критикује Окружну посланицу загребачког надбискупа Бауера којом се забрањује учествовање католичким верницима у светосавској прослави, позивајући се на позитивно делање ђаковачког бискупа Јосифа Штросмајера.<sup>803</sup> На истом становишту се налази и Милан Стаменић, који критикујући надбискупа Бауера, повезује поштовање Светог Саве и Јосифа Штросмајера као две просветне, културне и националне прославе које су братско и заједничко славље.<sup>804</sup> Присутан је и покушај свехришћанске афирмације југословенских католика уз објашњење да су југословенски католици доста учинили за светосавски култ и да католичка богословска наука не престаје да указује на добре односе Светог Саве са Римом.<sup>805</sup>

Светосавски свехришћански значај се базира и на чињеници да Свети Сава није имао фанатичку мржњу, а истинска верска толеранција води ка васељенском значају светосавља.<sup>806</sup> Светосавље, као мисија етичког човека у кобном склопу грубих неетичности данашњице, је мисија социјалног радника, просветитеља и хранитеља.<sup>807</sup> Тако да светосавље у својој ширини креће од расне српске стихије, преко словенства у јеванђелску и свечовечанску хармонијску целину.<sup>808</sup> У тој хармонијској свечовечанској целини, светосавље као свеправославље и свехришћанство заузима своје место и представља метод приступа Христу. Светосавље, базирано на Савиној свечовечанској и свехришћанској љубави према свима, а утемељено Јеванђељем и светитељством, осликава идеал Савине свечовечанске личности, зато се и налази поређење Светог Саве и Светог Николаја Мирликијског као два васељенска светитеља која су у свом животу и делатности оваплотили богочовечански тип

<sup>799</sup> Титов, „Свети Сава као свехришћански учитељ и светитељ“, 262; Милан Стаменић, „Дело Светог Саве и његов значај у прошлости, садашњости и будућности“, *Преглед Цркве Епархије жичке XVIII*, 9-10 (1936): 11.

<sup>800</sup> Вељковић, „Загребачки викарни бискуп Томко Мрнавић о величини и значају Светог Саве“, 3; Вељковић, „Vita S. Sabbae Abbatis од Ивана Томка Мрнавића (1580-1637)“, 207.

<sup>801</sup> Вељковић, „Загребачки викарни бискуп Томко Мрнавић о величини и значају Светог Саве“, 3.

<sup>802</sup> Вељковић, „Vita S. Sabbae Abbatis од Ивана Томка Мрнавића (1580-1637)“, 207.

<sup>803</sup> Титов, „Свети Сава као свехришћански учитељ и светитељ“, 264-265.

<sup>804</sup> Стаменић, „Дело Светог Саве и његов значај у прошлости, садашњости и будућности“, 10.

<sup>805</sup> Вељковић, „Загребачки викарни бискуп Томко Мрнавић о величини и значају Светог Саве“, 3.

<sup>806</sup> Титов, „Свети Сава као свехришћански учитељ и светитељ“, 265.

<sup>807</sup> Кл., „Пред светосавским годином“, 60-61.

<sup>808</sup> Медан, „Контуре светосавске идеологије и њен значај у прошлости и садашњости“, 89.

Христа Спаситеља.<sup>809</sup> Светосавље утемељено Христом и Јеванђељем, својим грађењем у једну целину нуди и остварује своју могућност: „националним светосављем ка конационалном, наднационалном, свечовечанском хришћанству.“<sup>810</sup>

## 4. Просветитељски аспект светосавља

### 4.1 Опште полазиште

Просветитељски аспект светосавља, како данас, тако и у међуратном периоду, је често био дефинисан Савином просветитељском улогом у народу и Цркви. Често се само наводе плодови Савине делатности, али се врло ретко улази у неку дубљу анализу: зашто је Свети Сава то тако чинио, који су фактори утицали на то, како је светосавска християнизација остварила своју учинковитост и оставила своје богато светосавско наслеђе. Од Карловачке митрополије имамо развој тог тзв. „просветног култа Светог Саве“, који је у својој великој остваривости довео до тога да се Свети Сава често дефинише само као школска слава, а да његова целокупна делатност не буде рангирана на нивоу који заслужује. Ако бисмо покушали да анализирамо просветитељски аспект светосавља у међуратном периоду, дефинитивно бисмо установили његова два правца: први би се односио на црквено-народно просветитељство Светог Саве, а други би био светосавска просвећеност, која је била одговор на западно просветитељство, која је у склопу међуратне критике европоцентризма нудила светосавље као светитељску просвећеност<sup>811</sup> са свим њеним плодовима.

### 4.2 Црквено-народно просветитељство светосавља

Први правац који се односи на црквено-народно просветитељство светосавља односи се на чињеницу да је Свети Сава личним примером и речју учвршћивао веру, подизао морал и стварао боље прилике за живот нашег народа.<sup>812</sup> Као васпитна личност, Свети Сава је организатор Српске Цркве у духовном, верском и националном правцу, творац народне школе, просвете и писмености<sup>813</sup>, а васпитни значај се огледао и у вежбању у врлинама.<sup>814</sup> Да је главни циљ Савиног просветитељства у утврђивању православља у српском народу и организовању његове националне цркве, тј. у његовом црквено-народном аспекту сматрао је Јордан Илић.<sup>815</sup> Својим просветитељским радом, Свети Сава је изједначио народ са „живом

<sup>809</sup> Титов, „Свети Сава као свехришћански учитељ и светитељ,“ 260; Титов, „Свети Сава као идеална свечовечанска личност,“ 297; Титов, „Светосавље,“ 103-104.

<sup>810</sup> Најдановић, „Светосавска паралипомена,“ 67.

<sup>811</sup> Драгиша Бојовић настанак самог термина „просветитељ“ везује за Светог Саву, који га је установио пишући похвалу своје оцу и називајући га „просветитељем цркава и учитељем добрих обичаја и светилом васељене“. Драгиша Бојовић, „Просветитељство Светог Саве у огледалу Светог Јустина Поповића,“ У Драгиша Бојовић, *Свети Сава у српској књижевности и култури*, ур. Б. Челиковић (Београд: Службени гласник, 2022): 232.

<sup>812</sup> Стаменић, „Дело Светог Саве и његов значај у прошлости, садашњости и будућности,“ 8-9.

<sup>813</sup> Ратко Нешковић истиче да је овакав вид Савиног просветитељства био практичног и еманципаторског карактера и зато га карактерише као „практично-еманципаторско-национално-државно-црквено“ просветитељство. Ратко Нешковић, „Сава Немањић: разноврсно и вишеслојно просветитељство,“ *Братство XII* (2008): 112.

<sup>814</sup> Витомир Видаковић, „Свети Сава као васпитна личност,“ *Преглед Цркве Епархије жичке XVII*, 7-8 (1935): 194.

<sup>815</sup> Илић, „Рад Светог Саве на народном просвећивању,“ 207.

Црквом“, а оснивање богомоља и јачање црквено-просветног живота је био почетак просвећивања и културног подизања народа.<sup>816</sup> Оно што је приметно у црквено-народном просветитељству код светосавских аутора, који се дотичу ове теме у међуратном периоду, је истицање светосавског просветитељског значаја за Цркву и наш народ, чиме се у једној идентитетској кризи у међуратној Југославији, светосавско просветитељство са свим својим плодовима представља као идентитетски темељ којим се изједначио народ са Црквом.

Светосавском изједначавању народа и „живе Цркве“, као кључних тековина светосавског просветитељства, је претходила мисија Светих Кирила и Методија, којом примивши хришћанство, српски народ се ипак, до Светог Саве, често враћао идолопоклонству и богумилским јеретцима.<sup>817</sup> Јордан Илић поистовећује светосавско просветитељство са християнизацијом<sup>818</sup>, констатује да је Свети Сава започео изједначавање народног живота са хришћанством искорењујући многобожачке обичаје и предрасуде из народа.<sup>819</sup> О овим конкретним моментима светосавске християнизације говоре и Радослав Грујић и Теодор Титов: Свети Сава је извршио реформу крсне славе почетком XIII века, забранио свечарске гозбе са крвним жртвама код храмова и одредио да се обављају чисто хришћанска (евхаристијска) слављења светих, а свечарске гозбе потиснуо у домове оних који су се заветовали изабраном заштитнику свога дома. Међутим, и то је било под контролом парохијског свештенства, да би се избегло приношење крвних жртава.<sup>820</sup> Крсна слава, као „српско вјерују“, се наводи у контексту црквено-народне идентитетске особености нашег народа.

Савина просветитељска християнизација се преточила у то да је Свети Сава до краја свога живота био пастир свога народа. Главни предмет личног пастирског рада Светог Саве је био верски и односио се на црквено-богослужбени и морални живот савременог српског народа. Тако да је Свети Сава, и као Архиепископ, учвршћивао народ православном вером, предавајући му добре нарави и обичаје и позивајући на покајање.<sup>821</sup> Савина свестрана делатност и његов пастирски рад је дубоко реалан, друштвен, социјалан, а у својој пастирској науци уједињавао је догму са моралом.<sup>822</sup> Учвршћивање православне вере и изобличавање јереси, посебно се истакло на Жичком сабору (1221. године) и у изговореној

---

<sup>816</sup> Илић, „Рад Светог Саве на народном просвећивању“, 204; Илић, „Просветитељски и учитељски рад Светог Саве“, 362.

<sup>817</sup> Јован Станчић, „Свети Сава као највећи државник, политичар и просветитељ у нашој историји“, *Братство XII*, 1 (1937): 19.

<sup>818</sup> Зоран Кинђић прави добру повезаност између тзв. светосавског народног предањског просвећења и светосавске християнизације. Тако, рецимо, ако узмемо народно предање „да Свети Сава гради прозоре за кућу“, ово може имати много дубље значење и означавати да кућа означава човеково тело, а да светлост означава духовну светлост која је обасјала људску душу захваљујући светосавској просветитељској делатности. Зоран Кинђић, „Просветитељство Светог Саве“, *Црквене студије*, 16/1 (2019): 109-110.

<sup>819</sup> Илић, „Рад Светог Саве на народном просвећивању“, 207; Илић, „Просветитељски и учитељски рад Светог Саве“, 363; 365.

<sup>820</sup> Титов, „Свети Сава као пастир и творац историјског српско-православног пастирства“, 358; Радослав Грујић, „Црквени елементи Крсне славе“, *Гласник скопског научног друштва VII-VIII* (1930): 73-74.

<sup>821</sup> Титов, „Свети Сава као пастир и творац историјског српско-православног пастирства“, 338; Илић, „Просветитељски и учитељски рад Светог Саве“, 368; Димитријевић, „Свети Сава као народни учитељ“, *Братство XXVIII* (1934): 97.

<sup>822</sup> Титов, „Свети Сава као живи пример за српску православну богословску омладину“, 21.

Савиној *Беседи о правој вери*.<sup>823</sup> Свети Сава је, дакле, стално учио српски народ православно-хришћанској вери у догматско-моралном смислу, црквено-дисциплинским и социјално добрим обичајима сагласним православној вери.<sup>824</sup> Савино просветитељство поред поистовећивања са христијанизацијом, се поистовећује и са Савином учитељском службом, а чување њених тековина је био црквено-народни задатак у међуратној Југославији. Суштина је била да се истакне, као одговор на нападе на српски народ у тадашњој Југославији, да српски народ своју делатност и просветитељско наслеђе темељи на плодовима Савиног јавног рада, који он није одвајао од свог монашког позива. Управо у повезаности и преплитању Савиног монаштва и његово јавног рада је присутан израз његове генијалности, који се огледа како у монашко-аскетским подвизима, тако и у књижево-просветитељском и државно-политичком раду.<sup>825</sup> У њима дефинитивно нема ничега негативног.

У светосавској догматско-моралној просветитељској делатности, српски народ је сачувао и свакодневну животну страну светосавског просветитељства и учитељства (народно-пастирски рад), тако што је кроз многобројна чувана предања сведочио о примљеним практичним животним знањима и поучавањима која показују практичну страну Савиног пастирског и просветитељског рада.<sup>826</sup> У овим предањима народ је све представљао живо, конкретно, потанко и детаљно.<sup>827</sup> О значају ове предањске светосавске делатности сведоче и три велика подухвата у међуратној Југославији да се светосавско народно предање сачува. Прота Стеван Димитријевић<sup>828</sup>, Владимир Ћоровић и Урош Џонић су их сакупили и објавили у три студије.<sup>829</sup> Након ова њихова три подухвата не налазе се ни приближни покушаји да се детаљно наново истражи светосавско предањско наслеђе. Ово сведочи о капиталности ових међуратних студија. Са ове три студије светосавски аутори су, са једне стране сачували од заборава значајан корпус црквено-народног сведочанства о светосавском просветитељству, а са друге стране су показали да је оно присутно на целој територији

---

<sup>823</sup> Илић, „Рад Светог Саве на народном просвећивању,“ 208; Илић, „Просветитељски и учитељски рад Светог Саве,“ 365.

<sup>824</sup> Титов, „Свети Сава као пастир и творац историјског српско-православног пастирства,“ 339.

<sup>825</sup> Илић, „Монаштво Светог Саве и његов јавни рад,“ 47.

<sup>826</sup> Титов, „Свети Сава као живи пример за српску православу богословску омладину,“ 21; Титов, „Свети Сава као пастир и творац историјског српско-православног пастирства,“ 339; Димитријевић, „Свети Сава као народни учитељ,“ 93-94.

<sup>827</sup> Титов, „Свети Сава као пастир и творац историјског српско-православног пастирства,“ 339.

<sup>828</sup> Прота Стеван Димитријевић приликом сакупљања предања о Светом Сави је имао разгранату мрежу сарадника, пре свега међу свештенством. Прота Стеван Димитријевић је схватио да је народно предање важан део светосавског култа, који је био идентитетски ослонац у мултинационалној и мултиконфесионалној међуратној Југославији. Забележивши богат материјал и сведочанства из Јужне Србије, Косова и Метохије, Тимочке крајине, околине Београда, Црне Горе, Босне и Херцеговине и других крајева, прота Стеван је објавио респектабилну историјско-етнографску студију са обиљем литургијског и хеортолошког материјала. Ипак, ова капитална студија, која је прво излазила у *Веснику Српске Цркве*, а потом преточена у студију *Свети Сава у народном веровању и предању*, представља само један публикован део његових истраживања, док значајне белешке о светосавском народном предању се чувају у Архиву САНУ у Београду. Владислав Пузовић, *Путевима српске црквене историје. Научно наслеђе проте Стевана Димитријевића* (Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2021), 107-109.

<sup>829</sup> Димитријевић, *Свети Сава у народном веровању и предању: једна од лако остваривих наших дужности према просветитељу нашем*; Ћоровић, *Свети Сава у народном предању*; Џонић, *Свети Сава у уметничким и народним песмама*.

тадашње Југославије<sup>830</sup>, па и шире, чиме се бранио идентитетски светосавски темељ нашег народа у међуратној Југославији.

#### 4.3 Настанак просветитељског поларитета Свети Сава - Доситеј Обрадовић и „светосавственост“ као повратак Светитељу Сави

Други вид светосавског просветитељства, који је присутан код међуратних аутора, може се обележити термином „светосавственост“. Овај вид светосавског просветитељства је био одговор на европско просветитељство, изникло из Француске револуције, и подразумевао је контрапросветитељску мисао насталу на критици европоцентризма. „Светосавственост“ је имала циљ да се истакне просветитељство које у себи садржи агиолошки моменат насупрот чисто рационалистичком моменту.<sup>831</sup> Циљ је био избећи, како то Димитрије Најдановић каже, „хометијанизам“ - обесвећење светога<sup>832</sup>. У том контексту је светосавско просветитељство и светосавље разматрано са агиолошког аспекта и критиковано је изостављање светосавског агиолошког момента, а насупрот европском просветитељству, за чијег типичног представника је био узет и приказиван лик Доситеја Обрадовића.

Већ од друге половине XIX века улога „учитеља и просветитеља“ међу световним интелектуалцима добија секуларни карактер<sup>833</sup>, а са циљем да се појам просветитељ тумачи рационалистички, бришући његов духовни карактер („духовно просветљен“).<sup>834</sup> Стварање поларитета између рационалистичког и духовног просветитељства, ствараће се и градити на поларитету између Светог Саве и Доситеја. Најранији рад са оваквим карактером потиче од теолога Павла Швабића, који се, 1897. године у студији „Доситије Обрадовић и његов значај у препорођају Срба“<sup>835</sup>, децидно бави делатношћу Доситеја Обрадовића, а занемарујући чињеницу и било какво помињање Светог Саве као учитеља и просветитеља. Будући да је Павле Швабић долазио из црквеног миљеа, може се констатовати да је и код теолога био присутан рационалистички моменат просветитељства.

Недуго после Павла Швабића, Андра Гавриловић објављује до тада најзначајнију студију о Доситеју Обрадовићу, у њој поредећи Светог Саву, Доситеја и Вука. Он каже: „Сава – Доситије - Вук: три вида духовне величине српског ђенија. За славу је Доситијеву

<sup>830</sup> Чињеница је да и нове комунистичке власти, поред своје агресивне атеизације, овај вид Савиног просветитељства нису у потпуности могли одбацити. О овоме нам сведочи студија Владимира Дедијера, биографа Јосипа Броза Тита и дугогодишњег високог функционера КПЈ. Владимир Дедијер, „Историјска грађа из народноослободилачке борбе 1941-1945. О просветитељској улози Светог Саве,“ У *Сава Немањић - Свети Сава. Историја и предање*, ур. В. Ђурић (Београд: САНУ, 1979): 467-490.

<sup>831</sup> У пројугословенској студији посвећеној Светом Сави, Божидар Ковачевић говори о два супростављена гледишта о Светом Сави. Први припада рационалистичкој интелигенцији за коју је Свети Сава мудри државник без мистике и светитељства, а по другом је спиритуални вођа сличан Буди или Фрањи Асиском. Желећи да истакне потенцијал светосавља као југословенске интегралистичке идеје, Ковачевић одбацује једностраност светосавске личности, чиме га предлаже за патрона југословенства. Ковачевић, „Свети Сава пре и после смрти,“ 194.

<sup>832</sup> Најдановић, „Светосавска паралипомена,“ 63.

<sup>833</sup> Комунизам, либерализам, глобализам и други покрети и идеологије двадесетог века су користили традиционалне појмове у новом контексту, неретко и супротно изворном значењу. Бојовић, „Просветитељство Светог Саве у огледалу Светог Јустина Поповића,“ 232.

<sup>834</sup> Борђе Ј. Јанић, *Доситеј и Доситејевитина* (Београд: СКЗ, 2014), 8.

<sup>835</sup> Павле Швабић, „Доситије Обрадовић и његов значај у препорођају Срба,“ *Весник Српске Цркве VIII*, 6 (1897): 520-533; 7 (1897): 592-604; 8 (1897): 740-749.

доста што он може бити у средини међу двојицом отаца старе и нове српске књижевности“.<sup>836</sup> Ђорђе Јанић, анализирајући ову студију Андре Гавриловића, констатује да у овој студији Гавриловић сматра Светог Саву идејно превазиђеним у XX веку. Савино светитељство, у духу позитивизма оспорава, користећи само термин Сава без епитета свети, а износећи мишљење да Гавриловић сматра да су духовне вође XX века Доситеј и Вук.<sup>837</sup> Засигурно се не може у потпуности прихватити овакво Јанићево тумачење. Конкретно, ова студија даје предност рационалистичком моменту просветитељства који заступа Доситеј Обрадовић. Ова студија ће имати велики утицај, јер ће Владимир Вујић у једном од најутицајнијих међуратних чланака „Повратак Сави Светитељу“ реферисати на став који је први изнео Андра Гавриловић, да је и Савин и Доситејев одлазак у манастир плод њихове младалачке незрелости.<sup>838</sup>

Међутим, Андра Гавриловић објављује исте године прву научну монографију посвећену Светом Сави.<sup>839</sup> У поглављу „Светитељ“, Андра Гавриловић пише: „Такав је народни и црквени светитељ у напредно доба нашега века постао симбол српског народног имена: у цркви, школи, дому, животу и тежњама. Слободни делови српског народа имају спомен Савин и као спомен државног светитеља, заштитника и вође“.<sup>840</sup> Може се извести закључак да Андра Гавриловић не оспорава светитељство Савино, него када пише, у обе студије, користи само име као својеврсни најчешће помињани израз - термин. Ако би се упоредиле ове две студије, једна посвећена Светом Сави, а друга Доситеју, може се закључити да је прва биографски покушај приказа живота и делатности Светог Саве, док друга се бави личношћу Доситеја Обрадовића. Неминовно је да студија посвећена Доситеју афирмише и даје предност просветитељству које је он заступао, а које истиче секуларни карактер просветитељства насупрот духовности. Зато је ова студија изазвала реакцију, знатно касније, тридесетих година међуратног периода, од светосавских аутора који су Савино светитељство видели као темељ његовог просветитељства и целокупног светосавља.

Ове две предратне студије, настале пре стварања Југославије, само су биле увод за креирање нове југословенске идеологије, која ће након уједињења наставити са секуларизацијом улоге Светог Саве као српског представника у југословенском уједињењу. Секуларизацијом лика Светог Саве се долази до активнијег разматрања сличности и разлика између Светог Саве и Доситеја, у циљу објашњења њиховог места у културној историји. Међутим, буђењем духовности након Првог светског рата, појачаном делатношћу Богомољачког покрета и руских избеглих теолога, доћи ће и до ресакрализације лика Светог Саве.<sup>841</sup> Ово ће посебно бити истакнуто након настанка кованице светосавље и покушаја дефинисања шта је темељ светосавља и шта оно све обухвата.

---

<sup>836</sup> Андра Гавриловић, *Доситије Обрадовић - Књижевне расправе, нови прилози, мисли и белешке* (Београд: Књижевна задруга И. М. Коларца, 1900), 163.

<sup>837</sup> Јанић, *Доситеј и Доситејевитина*, 23-24.

<sup>838</sup> Гавриловић, *Доситије Обрадовић - Књижевне расправе, нови прилози, мисли и белешке*, 161.

<sup>839</sup> Пет година после ове студије Андре Гавриловића, на Московској духовној академији Григорије Божовић је одбранио кандидатску дисертацију под називом „Сава Немањић: први архиепископ и просветитељ Србије“. Ово дело је остало непознато нашој научној јавности, а његов превод је објављен тек 2020. године. Григорије Божовић, *Сава Немањић: први архиепископ и просветитељ Србије*, превео Ненад Благојевић (Ниш: Међународни центар за православне студије, 2022).

<sup>840</sup> Гавриловић, *Свети Сава. Преглед живота и рада. Биографски покушај*, 215.

<sup>841</sup> Јанић, *Доситеј и Доситејевитина*, 77-78.

Један од типичних примера међуратног искључивања светосавског агиолошког момента у просветитељству и афирмација доситејевског просветитељства је била студија Данила Вуловића „Свети Сава и Доситеј Обрадовић (културно-историјско упоређивање)“<sup>842</sup>, објављена у *Просветном гласнику*. Данило Вуловић паралелизмом говори о културно-историјском значају два просветитеља, дефинише делатност обојице, али искључујући светосавски агиолошки моменат.<sup>843</sup> Вуловић реципира мисао Андре Гавриловића о младалачкој незрелости приликом одласка обојице у манастир уз истицање да ће напуштањем манастира они уложити све своје силе да се просвете учењем.<sup>844</sup> Не спомињући светосавски рад на духовном просвећењу, а интерпретирајући црквену аутокефалност са чисто државничког аспекта без црквеног значаја, Вуловић појмове „учитељ“ и „просветитељ“, који су епитети из светосавског богословског наслеђа, посведочени и у народним причама и легендама, смешта у контекст секуларног значења.<sup>845</sup> Остајући у културно-историјским тековинама, Вуловић на неки начин футуристичку перспективу даје Доситеју и његовој делатности: „Црква Светог Саве је сјајно извела своју културно-историјску улогу, коју јој је њен творац наменио; школа Доситејева на путу је да исто тако сјајно испуни задатак који јој је њен творац одредио.“<sup>846</sup> У оваквом тумачењу је светосавско просветитељство завршило своју одређену историјско-културну мисију, док Доситејево просветитељство тек остварује свој потенцијал. Ово је могуће ако се искључује идеал светости присутан у светосавској делатности, који уводи категорију вечности и чини светосавско просветитељство аисторичним.

У међуратном периоду Владика Николај, Свети Јустин Поповић, Димитрије Најдановић и интелектуалци окупљени око њих, односно окупљени око идеје светосавља, инсистираће на повратку духовног садржаја појма „учитељ и просветитељ“.<sup>847</sup> Владимир Вујић ће чланком „Повратак Сави Светитељу“ покушати да одреди најоштрију границу између секуларног и духовног просветитељства. Он ће прво објавити студију „Три лика“ (Доситеј, Његош, Божићар Кнежевић) у којој је приметно да се још није био у потпуности вратио на светосавски пут.<sup>848</sup> Ову студију, ипак, посвећује анализи Доситејевих идеја, пре свега критикујући Доситејево усвајање просветитељства (фрагменталним пабирчењем), констатујући да код Доситеја нема Бога, али опет истиче његово место у српској култури: „Док је Доситејева значајна почета и зачетак првих напора; Његош уобличава поетско читавао народног живљења херојског; Кнежевић је стварно зачетник и родитељ наше филозофске мисли“.<sup>849</sup> У каснијој критици европског просветитељства, Вујић ће радикализовати свој

<sup>842</sup> Данило Вуловић, „Свети Сава и Доситеј Обрадовић (културно-историјско упоређивање)“, *Просветни гласник: службени лист Министарства просвете ХЛI*, 6-7 (1924): 344-352.

<sup>843</sup> Јанић контекст ове Вуловићеве студије смешта у дух новог југословенства, у коме Вуловић жели да Доситеја као учитеља модерног времена понуди као тачку окупљања колективне свести новостворене уједињене државе Срба, Хрвата и Словенаца и југословенске нације. Међутим, интегрисање преко Доситеја и Светог Саве у дух новог југословенства код друга два народа садржао је верску и националну нетрпељивост. И Доситеј и Свети Сава су урасли у колективну свест Срба и тако били препознати у новој држави као елементи српства. Свети Сава потпуно, а Доситеј делимично. Јанић, *Доситеј и Доситејевитина*, 83.

<sup>844</sup> Вуловић, „Свети Сава и Доситеј Обрадовић (културно-историјско упоређивање)“, 345.

<sup>845</sup> Јанић, *Доситеј и Доситејевитина*, 79.

<sup>846</sup> Вуловић, „Свети Сава и Доситеј Обрадовић (културно-историјско упоређивање)“, 351.

<sup>847</sup> Јанић, *Доситеј и Доситејевитина*, 8.

<sup>848</sup> Вујић одређује Доситеја као првог који је „зажегао искру духовности“, потпуно превидевши личност Светог Саве. Владимир Вујић, „Три лика“, *Народна одбрана*, 5 (1930): 4.

<sup>849</sup> Вујић, „Три лика“, 6.



однос не само према Доситеју, већ и према Његошу, а са циљем да тадашњи његови ставови остваре потпуну рецепцију.

Након чланка „Три лика“, Владимир Вујић ће у *Светосављу* објавити кратак чланак „Мисли о просвећености“, где ће насупрот европској просвећености, коју ће окарактерисати лажном просвећености, увести истинску просвећеност, у чијем центру је Христос, а коју доноси Достојевски и словенство.<sup>850</sup> Након ове студије Владимир Вујић, у већ полако конципираној идеји светосавља, Савин светитељски лик одређује као крајеугаони камен како просветитељства, тако и светосавља. 1934. године у *Светосављу* објављује једну од најутицајнијих међуратних студија „Повратак Сави Светитељу“, што се види и у честом позивању на њу до сада, али и по рецепцији коју је она остварила како у међуратном периоду<sup>851</sup>, тако и након Другог светског рата, па и у наше време<sup>852</sup>. У овој студији ће у потпуности доћи до изражаја Вујићева контрапросветитељска мисао, која се односила на просветитељство изникло из Француске револуције. Следећи форму паралелизма, која је била присутна у помињаним радовима, и усвајајући тада присутни поларитет Свети Сава - Доситеј, Вујић ће направити најоштрије поређење између Светог Саве и Доситеја. Он ово чини у циљу како би заштитио Савин светитељски лик, како као просветитеља, тако и као темеља светосавља, али и да Савино светитељство понуди као наднационалну категорију тадашњег југословенства.

Полазећи од поставке Андре Гавриловића, коју је усвојио и поновио и Данило Вуловић, о младалачкој незрелости приликом одласка у манастир и Растка Немањића и Димитрија Обрадовића, као и њиховим напуштањем манастира из жеље за учењем, Владимир Вујић два „манастирска бекства“ не одређује као пут у истом смеру, већ као два супростављена симбола наше духовне културе.<sup>853</sup> Владимир Вујић „два манастирска бекства“ поставља супротно од поменутих аутора: Савино бекство је у манастир, Доситејево је из манастира.<sup>854</sup> Вујић одбацује мисао да је Свети Сава напустио манастир или се „отрезнио“ од младалачког заноса и подвижништва, те да се он након тога појављује као државник, силник или политичар. Такво тумачење види као жељу да се од Светог Саве створи просветитељ рационалистичког типа, неки Доситеј *redivivus*, у духу разумског знања просвећивања XVIII века.<sup>855</sup> Поставку о „два манастирска бекства“<sup>856</sup> у манастир и из манастира, понавља и у другој својој студији „Педагогија Светог Саве“<sup>857</sup>. Вујић на основу два бекства одређује два културолошка супростављена правца просветитељства: „светосавственост и доситејевштину“.<sup>858</sup> Јован Рапајић, под утицајем Владимира Вујића,

<sup>850</sup> Вујић, „Мисли о просвећености: посвећено успомени на Ћирила и Методија,“ 112-114.

<sup>851</sup> Деврња, „За истинско схватање личности Светог Саве,“ 20-21; Црнозирац Дамјан (Јован Рапајић), „Педагошки лик Доситеја Обрадовића,“ *Хришћанско дело*, 2 (1936): 8-22.

<sup>852</sup> Јеромонах Амфилохије, „Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића,“ 23-52; Кинђић, „Просветитељство Светог Саве,“ 107-124; Татјана В. Михајловић, Миле Ђ. Илић, „Христоликост педагогије Светог Саве,“ *Зборник радова Филозофског факултета Универзитета у Приштини L*, 4 (2020): 249-269.

<sup>853</sup> Вујић, „Повратак Сави Светитељу,“ 98.

<sup>854</sup> Исто, 99.

<sup>855</sup> Вујић, „Повратак Сави Светитељу,“ 100-101.

<sup>856</sup> Јован Рапајић, усвојивши Вујићеву поставку о „два бекства“, одређује их као две супротности наше историје. Црнозирац Дамјан, „Педагошки лик Доситеја Обрадовића,“ 22.

<sup>857</sup> Владимир Вујић, „Педагогија Светог Саве,“ *Учитель*, 5 (1935): 337.

<sup>858</sup> „Просветитељима зову Саву и Доситеја, но први је просветитељ кроз светост живљења, други кроз стицање рационалних знања...Светост практичног живљења као основа за просвећење; одбацивање духовне дисциплине,

прави разлику између Доситеја и доситејевштине<sup>859</sup>, подразумевајући да доситејевштина означава разбијање светосавља и одбацивање хришћанства.<sup>860</sup>

Желећи да истакне ексклузивитет свога става о светосавствености као христороком просветитељству, које је основ наше православне културе утемељене Савом светитељем, Вујић рационализам и уски национализам види као неспојиве са светосавственошћу.<sup>861</sup> Зато и полемише са њима, тј. креира формативно два поларитета. Оно што је суштински најзначајније у овој студији Вујић наводи на крају, а то је да Савино просветитељство потиче из његовог светитељства: „Просветитељство проиходи из светитељства, а не обрнуто. Светост живота као дисциплина наша духовна - то је право просвећење (што и сама наша реч казује). Светошћу се иде просветном животу.“<sup>862</sup> Ово ће поновити и у свом каснијем раду „Педагогија Светог Саве“, где ће смештање Светог Саве у рационалистичку модерну школу одредити као псеудоморфозу Савиног просвећења.<sup>863</sup> Термином „псеудоморфоза“ ће још једном потврдити рецепцију Шпенглера историософије у својој мисли.

Постављајући Савино светитељство као темељ просветитељства, Вујић утемељује просветитељство као сегмент светосавља светошћу и христоцентричношћу, чиме се надовезује на чињеницу да је темељ светосавља у светости. Утемељивање просветитељства светосавским светитељством, Димитрије Најдановић ће дефинисати „мистичном просвећеношћу“<sup>864</sup>, а детаљније ће ово појаснити Јустин Поповић у студији *Светосавље као као философија живота*, која представља „богочовечанско начертаније српског народа“<sup>865</sup>. И поред одређених учитаних ставова у својој студији „Повратак Сави Светитељу“ као што је прикривено југословенство, усвајање присутног поларитета Свети Сава - Доситеј, критика уског национализма (критика Његоша), потпуно одбацивање Доситеја, Вујић у овој студији „враћа“ Светог Саву на темељно место агиолошког просветитељства и његово светитељство још једном потврђује као темељ светосавља.

## 5. Светосавље као духовни, верско-друштвени и културни покрет

У међуратном периоду се сусреће велики број студија које у целој својој садржини или парцијалним деловима говоре о плодовима светосавског наслеђа за целокупни друштвено-културни ареал<sup>866</sup>. Оно што се истиче, а произилази из светосавског наслеђа,

---

јарма Христовог, као основа за просвећење: тако изгледају два правца: светосавственост и доситејевштина“.  
Вујић, „Повратак Сави Светитељу“, 99.

<sup>859</sup> Сам термин доситејевштина повезује се са руским емигрантом Григоријем Петровим (+1924) који је развио значајну религиозно-дидактичку делатност у Југославији и написао књигу *Достојевски и достојевштина*. Јанић, *Доситеј и Доситејевштина*, 93.

<sup>860</sup> Црноризац Дамјан, „Педагошки лик Доситеја Обрадовића“, 9.

<sup>861</sup> Вујић, „Повратак Сави Светитељу“, 105-106.

<sup>862</sup> Исто, 107.

<sup>863</sup> Вујић, „Педагогија Светог Саве“, 338.

<sup>864</sup> Најдановић, „Над тајном Савине молчалнице“, 434.

<sup>865</sup> Лубардић, *Јустин Ђелијски и Русија. Путеви рецепције руске философије и теологије*, 22.

<sup>866</sup> У међуратном периоду не налазимо студије које се баве паралелном анализом и разматрањем светосавске делатности у односу на два значајна друштвено-културна и црквено-политичка центра - Рим и Цариград. Дobar пример овакве анализе је савремена студија Драгољуба Марјановића под називом *Emergence of the Serbian*

односи се на светосавски допринос књижевности, законодавству, дипломатији и другим областима које у себи садрже светосавски печат. Свети Јустин Ћелијски је ово описао речима: „Нема значајнијег стваралаштва у нашој историји, а да није у органској зависности од Светог Саве и у духовном сродству са њим“<sup>867</sup>, или, идентично, мало касније пише: „Нема доброг дела, вечног доброг дела у историји српског народа да не води духовно порекло од Светог Саве“.<sup>868</sup> Ове студије су значајне, јер оне показују ширину светосавља, и у међуратном периоду приликом проучавања и усвајања светосавља и светосавске идеје показују да поред свих до сада побројаних инкорпорираних елемена у светосавље, да је оно један друштвено-културни покрет који је у себе објединио све сфере нашег друштвено-културног живота. Суштина светосавља, као друштвено-културног и духовно верско-друштвеног покрета, јединственог у културној историји човечанства, лежи у величанственој манифестацији животворног духа којим се српски народ уздигао на велику висину културног напретка.<sup>869</sup> Аутори, бавећи се овим моментима светосавља, накалемљују на светосавље и у први мах световне и друштвено-културне елементе, који заливени светосавским темељом су оплемењени особитим начином постојања. И они су постали део светосавског наслеђа које вековима егзистира кроз светосавски култ, а светосављем, нашом највећом идејом, остварује своје пуно постојање.

Као један од најбитнијих елемената друштвено-културног аспекта светосавља, међуратни аутори истичу светосавски допринос књижевности.<sup>870</sup> Александар Белић, у студији „Око књижевног рада Светог Саве“, у Савином Житију Стефана Немање констатује велики књижевни таленат Светог Саве<sup>871</sup>: „Осећајност и нежни лиризам, уједињени са драмском вештином и способношћу природног развијања дијалога до великог замаха, сведоче свакако о томе“.<sup>872</sup> Наводећи као прилог овој својој тврдњи одређене делове поменутог Житија, Белић изводи закључак да све то говори о индивидуалности Светог Саве у нашој књижевности.<sup>873</sup> Павле Поповић у својој студији „О књижевном делу Светог Саве“<sup>874</sup>, како сам напомиње, прави један кратак и приступачан преглед Савиних списа, показујући како су они настали<sup>875</sup> и која је њихова вредност<sup>876</sup>, а Савином књижевном раду у светосавској години посвећују краће студије Светозар Димитријевић и Ристо Драговић.<sup>877</sup>

---

*church in relation to Byzantium and Rome.* Dragoljub Marjanović, „Emergence of the Serbian church in relation to Byzantium and Rome,” *У Ниш и Византија XVI*, ур. М. Ракоција (Ниш: Град Ниш - Универзитет у Нишу - Православна Епархија нишка - Нишки културни центар, 2018): 41-50.

<sup>867</sup> Јустин Поповић, „Свети Сава“, *Преглед Цркве Епархије жичке XX*, 1-2 (1938): 3.

<sup>868</sup> Преподобни отац Јустин, „1. беседа на Светог Саву 1965.“ У Преподобни отац Јустин, *Празничне беседе* (Београд - Манастир Ћелије - Ваљево: Наследници оца Јустина, 1998): 133.

<sup>869</sup> Титов, „Свети Сава као живи узор за српску православну богословску омладину“, 15; Титов, „Светосавска година“, 1, 15.

<sup>870</sup> Савино стваралачко дело је много обимније и свестраније од онога што је дошло до нас, а питање обимности тог стваралаштва се активирало тек у савремено доба. Професор Драгиша Бојовић се бавио истраживањем, анализом и реконструкцијом стваралаштва Светог Саве. Драгиша Бојовић, „Шта је написао Свети Сава?“, *Црквене студије*, 16/1 (2019): 299-310.

<sup>871</sup> Светосавским биографским опусом се бавио и Миодраг Илић. Миодраг Илић, „Свети Сава као биограф. Одломак“, *Књижевни север VIII* (1932): 57-60.

<sup>872</sup> Александар Белић, „Око књижевног рада Светог Саве“, *Српски књижевни гласник XLIV*, 3 (1935): 169-170.

<sup>873</sup> Белић, „Око књижевног рада Светог Саве“, 174.

<sup>874</sup> Павле Поповић, „О књижевном делу Светог Саве“, *Братство XXVIII* (1934): 36-44.

<sup>875</sup> Павле Поповић је десетак година раније објавио значајну студију посвећену самој хронологији у делима Светог Саве. Годину дана касније појављује се студија посвећена Руварчевом истраживању хронологије у

Белић ће се надовезати на своју поменућу студију и у наредном раду „Учешће Светог Саве у стварању основа наше старе књижевности“<sup>878</sup> где се бави конкретним учешћем Светог Саве у стварању основа наше старе књижевности, односно Савине улоге у српској реформи старословенске азбуке и ортографије. Свети Сава је писао своја дела ортографијом која је више одговарала нашем језику, него дворској (световној) архаистичнијој ортографији коју је упознао на двору свога оца.<sup>879</sup> Усавршавајући ортографију он ју је уносио у своја дела и тај начин писања се знатно шири у XIII веку, поставши општи начин свих наших споменика.<sup>880</sup> Савиним примером и његовим ауторитетом се учвршћивао такав начин писања у земљи Немањина.<sup>881</sup> Свети Сава, дакле, не удара само основе књижевности<sup>882</sup>, него се то проширује и на начин писања.

Поред наведених радова који се тематски у потпуности баве књижевним доприносом Светог Саве, сусрећу се у међуратној литератури и радови који се само парцијално у својим студијама дотичу ове тематике. Прва и главна мисао која се истиче, односи се на то да је Свети Сава оснивач старе (прве) српске књижевности и први српски књижевник<sup>883</sup>, а на то се надовезују подаци када је и шта Свети Сава написао.<sup>884</sup> Јордан Илић, приписујући Светом Сави прави књижевни таленат, види Савине списе *Живот* и *Служба Светом Симеону*, као основ наше старе књижевности<sup>885</sup>, али и народне епске поезије којом српски народ постаје културни чинилац вишег реда, а позивајући се на Александра Белића, Јордан Илић понавља и Савин допринос новом начину писања у земљи Немањина.<sup>886</sup> Оно што суштински произилази из књижевног рада Светог Саве и што међуратне студије истичу, односи се на

---

делима Светог Саве. Павле Поповић, „О хронологији у делима Светог Саве,“ *Глас СКА СХИ* (1924): 19-87; П. Стевановић, „Иларион Руварац о хронологији у делима Светог Саве,“ *Прилози за књижевност IV* (1925): 240-247.

<sup>876</sup> Поповић, „О књижевном делу Светог Саве,“ 36.

<sup>877</sup> Светозар Димитријевић, „О књижевном раду Светог Саве,“ *Нови изворник*, 5-6 (1935): 167-171; Ристо Драговић, „Свети Сава као књижевник,“ *Банатски весник III*, 1-2 (1935): 10-13.

<sup>878</sup> Александар Белић, „Учешће Светог Саве у стварању основа наше старе књижевности,“ *Српски књижевни гласник XLIV*, 3 (1935): 175-180.

<sup>879</sup> У време Немањино постојала су два начина писања: дворски (световни) којим се служила Немањина дворска канцеларија (логотети и дијаци) и црквени којим су писане црквене књиге. Разлика је била у ортографији (употреби различитих слова) и графици (облику слова). Световни начин је био простији. Белић, „Учешће Светог Саве у стварању основа наше старе књижевности,“ 175.

<sup>880</sup> Александар Белић ће ову тему детаљније разрадити у студији „Учешће Светог Саве и његове школе у стварању нове редакције српских ћириличних споменика“ у *Светосавском зборнику I* објављеном 1936. године. Александар Белић, „Учешће Светог Саве и његове школе у стварању нове редакције српских ћириличних споменика,“ *У Светосавски зборник I, Расправе* (Београд: СКА, 1936): 211-276.

<sup>881</sup> Исто, 179-180.

<sup>882</sup> Најранији сусрет српске књижевности са Светом Гором везује се за Симеонову оснивачку повелу манастиру Хиландару из 1198. године, а у чијем је обликовању, поред Светог Симеона, учествовао и Свети Сава. Томислав Јовановић, „Света Атонска Гора у старој српској књижевности,“ *Братство XXIII* (2019): 12; Димитрије Оболенски, *Шест византијских портрета*, прев. Н. Ђурчија-Продановић (Београд: СКЗ – Просвета, 1991), 136.

<sup>883</sup> Павле Пудло, „Култ према Светом Сави и његово оправдање,“ *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 11-12 (1935): 390; Перовић, „О значају вјерско-просветног рада Светог Саве за нашу националну и државну идеју,“ 294.

<sup>884</sup> Станчић, „Свети Сава као највећи државник, политичар и просветитељ у нашој историји,“ 39.

<sup>885</sup> „Ни један наш стари животопис није тако мало свечан и тако мало реторичан, није тако срдачан и човечан као Немањин животопис који је саставио Свети Сава“. Милан Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, фототипско издање из 1975 (Београд: Просвета, 1990), 128.

<sup>886</sup> Илић, „Рад Светог Саве на народном просвећивању,“ 206-207.

чињеницу да је Свети Сава прво, као талентовани књижевни стваралац, а потом као и реформатор и инспиратор како књижевног стваралаштва, тако и начина писања, ударио темеље даљег развика српске књижевности. На ово се у међуратној Југославији морало указати и образложити, а светосављу као сублимацији светосавског културног наслеђа додати један значајан друштвено-културни допринос каква је књижевност.

Са светосавском књижевношћу је тесно повезан Савин допринос законодавству. У међуратним студијама посвећеним књижевности, Савин допринос законодавству се често преплиће са његовом књижевном делатношћу (нарочито у претходно поменутиим студијама посвећеним светосавској књижевности). Студије тематски посвећене Савином доприносу црквеном законодавству су чешће<sup>887</sup>, а Савин реформаторски значај, у овој области се истиче и другим студијама, уз позивање на Доментијаново сведочанство: „...а у манастирима уводећи монашки устав по угледу на светогорске и палестинске обитељи“.<sup>888</sup> Несумњиво да је Савин допринос црквеном законодавству утицао на карактер доцнијег државог законодавства о манастирима и монаштву.<sup>889</sup>

За светосавску идеју од великог је значаја било Законоправило, Номоканон или Крмчија, чиме је Савин допринос законодавству добио свој најшири контекст, јер је овај правни споменик одиграо кључну улогу у конституисању српског народа и његове државности у средњем веку.<sup>890</sup> За светосавље, као корпоративну идеју у тадашњој Југославији, је било корисно истаћи значај Номоканона тј. Крмчије, мада овој теми, нису биле посвећене бројне студије.<sup>891</sup> Јован Станчић припрему и преписивање Номоканона види као највећи и најзаслужнији Савин рад по књижевној вредности<sup>892</sup>, а Александар Соловљев, у својој тематској студији посвећеној Законоправилу га дефинише као најзначајније дело српске правне књижевности XIII века.<sup>893</sup> Титов Савином Номоканону одређује двоструку вредност: као основ свега потоњег црквено-грађанског законодавства код Срба, а потом истиче његово преузимање од Бугара за њихову цркву и државу и од Руса, чиме Номоканон постаје словенски Номоканон.<sup>894</sup> Овим се истицао значај светосавља као свесловенске идеје.

---

<sup>887</sup> Може се истаћи: Радослав Грујић, „Палестински утицаји на Светог Саву при реформисању монашког живота и богослужбених односа у Србији,“ *У Светосавски зборник I, Расправе* (Београд: СКА, 1936): 279-312; Филарет Гранић, „Црквено-правне одредбе Хиландарског типика Светог Саве,“ *Светосавски зборник I, Расправе* (Београд: СКА, 1936): 67-128; Лазар Мирковић, „Скитски устава Светог Саве,“ *Браство XXVIII* (1934): 52-67.

<sup>888</sup> Титов, „Свети Сава као учитељ православља,“ 177; Титов, „Свети Сава као калуђер и творац српског калуђерства,“ 304.

<sup>889</sup> Титов, „Свети Сава као калуђер и творац српског калуђерства,“ 305.

<sup>890</sup> Димитрије Богдановић, „Крмчија Светог Саве,“ *У Сава Немањић - Свети Сава. Историја и предање*, ур. В. Ђурић (Београд: САНУ, 1979): 91.

<sup>891</sup> Тематика Номоканона (Крмчије) присутна је нарочито у нашој богословској мисли након Другог светског рата. Том тематиком се посебно бавио Сергије Троицки. Студије које треба истаћи: Сергије Троицки, „Ко је превео Крмчију са тумачењима?,“ *Глас САН*, 193 (1949): 119-142; Сергије Троицки, „Како треба издати Светосавску Крмчију (Номоканон са тумачењима),“ *Споменик САН*, 102 (1952): 1-114; Сергије Троицки, „Црквено-политичка идеологија Светосавске Крмчије и Властареве Сингаме,“ *Глас САН*, 212 (1953): 155-206; Sergije Troicki, „Da li je slovenski Nomokanon postojao pre Svetog Save?,“ *Slovo*, 4-5 (1955): 111-122; Сергије Троицки, „Главе Светосавског Номоканона у хиландарским зборницима,“ *Историјски часопис*, 16-17 (1970): 1-14.

<sup>892</sup> Станчић, „Свети Сава као највећи државник, политичар и просветитељ у нашој историји,“ 39.

<sup>893</sup> Соловљев, „Светосавски Номоканон и његови нови преписи,“ 21.

<sup>894</sup> Титов, „Свети Сава као велики свесловенски учитељ,“ 224-225.

Слични закључци се налазе и код Соловљева који Номоканон назива словено-српским преводом<sup>895</sup>, истучући Номоканон као пример чврстих руско-српских духовних веза.<sup>896</sup>

Да светосавље у себи садржи и потенцијал мудре дипломије присутна је мисао у међуратној литератури. Независност српске народне цркве се истиче као епохални догађај и величанствено дело које је дало најчвршћу потпору државне идеје и перманентну гаранцију трајности државног живота.<sup>897</sup> Међутим, Савина државничка и дипломатска подузимљивост се не мери појединачним актима политичког рада<sup>898</sup>, јер се његова дипломатска мисија јавља спонтано као допуна или резултат његове целокупне делатности.<sup>899</sup> То је онај исти закључак који је присутан и у мисли Јордана Илића, да су Савино монаштво и аскетизам били нераздвојни од његовог јавног рада, они су се допуњавали у целокупној светосавској делатности, па и у његовом државно-политичком раду.<sup>900</sup> Павле Пудло најпрецизније дефинише Савину дипломатско-државничку мисију, констатујући да Свети Сава „по верским и моралним концепцијама, по својој унутрашњости и духу, као изразито конструктивна личност и миротворац - он ради из виших побуда, и захтева одуховљени ум, који хоће да зида, а не да разорава.“<sup>901</sup>

Светосавље јесте наша највиша и најузвишенија религиозно-културна идеја и зато се наше стваралаштво до сада збивало у кругу светосавља.<sup>902</sup> Међуратни аутори су свесни светосавског печата у књижевности, законодавству, дипломатији и другим културним светосавским тековинама. Они су схватили да светосавље пружа духовну оријентацију у многометежном и колебљивом животу.<sup>903</sup> Та духовна и културна оријентација је била неопходна у међуратној Југославији, зато светосавље и јесте грађено као један целокупни програм и као идеја која је могла да буде темељ и крајеугаони камен свега (аскетски правац, програм СПЦ, програм југословенства, друштвено-културни покрет, свесловенска идеја...)<sup>904</sup> Међутим, светосавска идеја је пре свега манифестација и изражај јеванђелског духа, утемељена Христом. Темељ светосавске идеје и светосавља увек полази од Јеванђеља и

<sup>895</sup> У својој студији „Свети Сава и Руси“, објављеној 1935. године, Соловљев износи мисао да Свети Сава није све испочетка преводио са грчког, него да је користио славено-руски превод Номоканона који је већ постојао у руском светогорском манастиру 1142. године. Соловљев износи и мисао да је Свети Сава том Номоканону додао новије правне списе, а да је за помоћнике имао Русе. Овим објашњава и русизме који се појављују у најстаријем рукопису. Соловљев, „Свети Сава и Руси“, 223.

<sup>896</sup> Соловљев, „Светосавски Номоканон и његови нови преписи“, 21; 39.

<sup>897</sup> Перовић, „О значају верско-просвјетног рада Светог Саве за нашу националну и државну идеју“, 297; Титов, „Свети Сава као учитељ православља“, 174; Станчић, „Свети Сава као највећи државник, политичар и просветитељ у нашој историји“, 20.

<sup>898</sup> Михаило Милинковић, у својој студији „Државотворни рад Светог Саве“, изнео је један конструктивни предлог, који ни данас није у потпуности усвојен и обрађен, а он се односи на констатацију да ако желимо да дођемо до потпуне слике о животу и раду Светог Саве треба у обзир узети његову зависност од: 1. тадашњих политичких и културних прилика уопште 2. од карактера српског народа 3. од личних особина Светог Саве. Милинковић, „Државотворни рад Светог Саве“, 343.

<sup>899</sup> Пудло, „Култ према Светом Сави и његово оправдање“, 389.

<sup>900</sup> Илић, „Монаштво Светог Саве и његов јавни рад“, 47.

<sup>901</sup> Пудло, „Култ према Светом Сави и његово оправдање“, 389.

<sup>902</sup> Најдановић, „Светосавска паралипомена“, 64.

<sup>903</sup> Медан, „Контуре светосавске идеологије и њен значај у прошлости и садашњости“, 87.

<sup>904</sup> „Богатство идеја које наш народ црпи из богате ризнице светосавља толико је огромно, да би наш народ од њега могао позајмити онима, којима је туђе милије и који немају: цара Лазара, Светог Саву и остале, који вечито зидају душу и карактер нашег народа“. Захарија Ристић, „Светосавље и савремена идеолошка схватања“, *Нишка духовна стража*, 2-3 (1941): 4.

Христа. Сваки програм и идеја која произилази из светосавља се гради на Савином усвајању Христа и методу и начину приступа Христу. Све што је изван тога захтева аналитички приступ у тражењу светосавског темеља. То ће изузетно прецизно схватити светосавски аутори након Другог светског рата.

**III ИСТОРИЈСКО-БОГОСЛОВСКА АНАЛИЗА СТАВОВА АУТОРА НАКОН  
ДРУГОГ СВЕТСКОГ РАТА ПА ДО НАШЕГ ВРЕМЕНА**



# 1. Црквено-политичке прилике

## 1.1 Комунизам

Након Другог светског рата, у коме ће српски народ претрпети велико страдање, а Црква и кадровски мартирејум и материјално разарање, завладаће комунизам који ће бити крајње непријатељски расположен према Српској Православној Цркви, њеном духовно-националном и друштвено-историјском континуитету, угледу и утицају који је имала у народу. У првој години своје владавине, комунизам свестан претходно реченог, је показивао пред народом неке толерантне моменте, као што је учествовање Јосипа Броза Тита приликом паљења бадњака 6. јануара 1945. године и прослављање Савиндана у здању Народне скупштине, исто у присуству Јосипа Броза Тита.<sup>905</sup> Међутим, богоборство које је убрзо уследило било је изразито агресивно. Ово богоборство се пројектовало и на светосавље, које је као идеја изникла из окриља Цркве, а од стране световне и црквене интелектуалне елите понуђена као највиша религиозно-културна идеја наше историје. Да светосавље није и не може бити у складу са новом - старом комунистичком идеологијом свима је било јасно, а и генерално Српској Православној Цркви је приписана „хипотека носиоца српског хегемонизма“.<sup>906</sup> Однос према Цркви од стране комунистичких идеолога је разрађиван на партијским комитетима, а потом под видом директиве упућиван нижим партијским организацијама на спровођење.<sup>907</sup>

Период од завршетка рата до средине 60-етих година<sup>908</sup> је обележен покушајима да се „Црква затвори у порту“, да се искључи из свих друштвених модалитета, а да партијска идеологија оствари монопол над државом и друштвом.<sup>909</sup> Напади на црквену јерархију, ометање богослужења, као и суђења свештенству и епископату су били у најранијим послератним годинама учестали, а њихова цикличност се пројављивала и у наредном

---

<sup>905</sup> Радмила Радић, *Држава и верске заједнице 1945-1970 I* (Београд: Институт за новију историју Србије, 2002), 226; Дедијер, „Историјска грађа из народноослободилачке борбе 1941-1945. О просветитељској улози Светог Саве,“ 478-480.

<sup>906</sup> Радмила Радић, „Српска Православна Црква у време комунизма,“ У *Зборник сећања и виђења Цркве под комунизмом*, ур. Ј. Јоргачевић-Кисић (Београд: Фондација Конрад Аденауер, 2021): 19.

<sup>907</sup> Томислав Бранковић, „Савез комуниста Југославије и религије: са освртом на законску регулативу и праксу,“ *Политикологија религије II* (2007): 81.

<sup>908</sup> 22. маја 1953. године донет је *Основни закон о правном положају верских заједница*, који је пет дана касније проглашен Указом Председника Републике. Иако је овај закон своје полазиште имао у потпуном одвајању Цркве од државе, његова другостепена концепција показивала је потпуну слободу да верске заједнице у својим оквирима имају потпуну самосталност. Нажалост, разним законским и тенденциозним опструкцијама Црква није могла мимо порте или прецизније речено мимо храма. „Основни закон о правном положају верских заједница,“ *Службени лист ФНРЈ*, број 22/1953.

<sup>909</sup> Боривој Ердџан, „Покушаји да се Црква затвори у порту,“ У *Зборник сећања и виђења Цркве под комунизмом*, ур. Ј. Јоргачевић-Кисић (Београд: Фондација Конрад Аденауер, 2021): 45; Растко Јовић, „Сведочанство јавног и приватног у време социјализма,“ У *Зборник сећања и виђења Цркве под комунизмом*, ур. Ј. Јоргачевић-Кисић (Београд: Фондација Конрад Аденауер, 2021): 38; Радић, „Српска Православна Црква у време комунизма,“ 19.

периоду.<sup>910</sup> Законским одредбама и мерама о аграрној реформи, откупом пољопривредних производа, експропријацијом, конфискацијом и национализацијом, економска база Српске Православне Цркве је била разорена.<sup>911</sup> Црквена штампа као мисионарски носилац писане речи је била забрањивана. Конституисањем Свештеничког удружења је створена одређена опозиција вишој црквеној јерархији и отворен простор за утицај државе на Цркву<sup>912</sup>, а прављењем раскола (тзв. македонског и америчког) ишло се на отворено разбијање јединства Српске Православне Цркве.<sup>913</sup>

Сваки вид црквене просвете бивао је онемогућаван. Укинута је верска настава у систему образовања, а Православни богословски факултет, као највиша богословска институција Српске Православне Цркве 1952. године, је избачен са београдског Универзитета<sup>914</sup>. Намера да се потпуно угуши рад факултета је учињена тако што је професорима понуђена алтернатива да пређу на друге факултете и друге државне институције. Ово су учинили само Душан Глумац, који је прешао на Филозофски факултет и Љубомир Дурковић-Јакшић, који је прешао да ради у Народну библиотеку Србије.<sup>915</sup> Богословије, које су престале са радом због Другог светског рата, су биле спречаване да се врате свом историјском просветном континуитету. Године 1947. је Призренској богословији дата дозвола за рад, а 1949. Београдској богословији у Раковици. Богословије у Сремским Карловцима и Крки свој рад су обновили тек 1964. године, а потом је отворена и Монашка школа у Острогу 1967. године.<sup>916</sup>

Од половине шездесетих година полако попушта политички притисак и репресивне мере на Цркву, а Црква полако почиње да се опоравља и да се враћа са принудне маргине на друштвену сцену, иако је агилна комунистичка атеизација дала своје плодове и даље настављала своје деловање. Током седамдесетих и осамдесетих година, услед опште кризе југословенског друштва, је наступио процес рехабилитације прошлости, а Црква је истицала континуитет са напуштеним симболима и вредностима.<sup>917</sup> Тако постепено долази до друштвеног превредовања Цркве, а Свети Сава као симбол и вредност нашег друштва заузима позицију која му је припадала, што чини да се и о светосављу пише и говори све отвореније.

---

<sup>910</sup> Сава Банковић, *У предворју пакла* (Београд: Catena mundi, 2018); Антоније Ђурић, *Црвена куга* (Београд: Двери српске, 2001); Драгољуб Р. Живојиновић, *Српска Православна Црква и нова власт 1944-1950* (Београд: Хришћанска мисао, 1998); Саво Јовић, *Утамничена Црква: Страдање свеиштенства Српске Православне Цркве од 1945. до 1985. године* (Београд: БИГ штампа, 2001).

<sup>911</sup> Радић, „Српска Православна Црква у време комунизма,“ 20-21.

<sup>912</sup> Сврха Свештеничког удружења је била да они постану најмериторнији фактор процене којим се увиђао однос државе и верских заједница. То се читује и кроз услов да држава обезбеђује пензијско-инвалидско осигурање само оним свештеницима који су чланови удружења. Бранковић, „Савез комуниста Југославије и религије: са освртом на законску регулативу и праксу,“ 92.

<sup>913</sup> Предраг Пузовић, *Раскол у Српској Православној Цркви - Македонско црквено питање* (Београд: Свети Архиејерејски Синод Српске Православне Цркве, 1997); Станимир Спасовић, *Историја Српске Православне Цркве у Америци и Канади 1941-1991* (Торонто - Београд: Источник, 1997).

<sup>914</sup> Драгомир Бонцић, „Православни богословски факултет Српске Православне Цркве 1952-1960,“ *У Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, ур. Б. Шијаковић (Београд: Православни богословски факултет, 2010): 79-92; Предраг Пузовић, „Православни богословски факултет 1945-1952: Од црквене до државне институције,“ *Богословље LXV*, 1 (2006): 145-169.

<sup>915</sup> Ердељан, „Покушаји да се Црква затвори у порту,“ 44.

<sup>916</sup> Радић, „Српска Православна Црква у време комунизма,“ 25.

<sup>917</sup> Исто, 32-33.

Када се говори о светосављу након Другог светског рата мора се узети у обзир да већина аутора, који су се бавили надограђивањем светосавља у међуратном периоду, су били изразити антикомунисти. Након рата велики број њих се нашао у дисидентству. Узрок овоме свакако је лежао у чињеници да су се они као антикомунисти за време рата нашли на страни оних који су се борили против комунизма и комунистичке идеологије или једноставно нису подржавали или агитовали за комунистичку идеологију. Владимир Вујић 1951. године умире у дисидентству у Бразилу.<sup>918</sup> Димитрије Најдановић свој дуг дисидентски живот завршава 1986. године у Америци.<sup>919</sup> Изван граница тадашње Југославије нашли су се и Владика Николај Велимировић, Ђоко Слијепчевић, Милутин Деврња, а авва Јустин Поповић је био у манастиру Ћелије, под сталном присмотром „нових“ власти.

Осим појављивања студије Оца Јустина Поповића *Светосавље као философија живота*, у дијаспори 1953. године, може се приметити да се о Светом Сави од најранијих послератних година комунизма углавном пише у црквеној информативној штампи, као што је био *Гласник СПЦ*<sup>920</sup>. Покретањем *Теолошких погледа* 1968. године и враћањем светосавских тема у часопис *Богословље*, који је обновљен 1957. године, је приметно од краја шездесетих година.<sup>921</sup> До седамдесетих година видимо радове који говоре о Светом Сави, а избегавају кованицу „светосавље“, као идеју сублимације светосавског култа. Изузетак су неки радова чији је аутор Владан Поповић, мада и они су писани крајем шездесетих.<sup>922</sup> У прилог враћању Светог Саве у актуелни друштвени контекст говори и обележавање 1975. године 800 година од рођења Светог Саве и одржавање великог научног скупа у коме учешће узимају поред теолога и философи, историчари, филолози и историчари уметности. Годину дана касније САНУ ће организовати међународни научни скуп „Сава Немањић - Свети Сава, историја и предање“, чији ће радови бити штампани 1979. године. Ова два скупа и зборници штампани након скупова враћају светосавску мисао у друштвени епицентар интересовања<sup>923</sup>, а осамдесетих и деведесетих година континуитет светосавске мисли биће присутан у часописима епархија Српске Православне Цркве, које ће обновити своју предратну периоду или покренути нову.

Осамдесетих година на црквеној и друштвеној сцени се појављује група млађих теолога Атанасије Јевтић, Амфилохије Радовић, Иринеј Буловић и историософ Жарко Видовић, утемељени у духовности авве Јустина Поповића, који својим завидним теолошким образовањем и духовношћу којом су пленили постају светиљке у време већ посрнулог комунизма. Одумирање југословенске државе је суочило српски народ са могућим

---

<sup>918</sup> Миша Николић, „Сећање на Витеза духа,“ У Владимир Вујић, *Од Шпенглера до Светог Саве, огледи, разговори, полемике*, приредио Владимир Димитријевић (Београд: Жагор, 2013): 347.

<sup>919</sup> Јелић, „Др Димитрије Најдановић (1897-1986),“ 511.

<sup>920</sup> Свештеничко удружење је већ 1949. године покренуло своје гласило *Весник*, а 1958. године и часопис *Православну мисао*.

<sup>921</sup> 1967. године биће покренуто *Православље* као новине Српске патријаршије, а потом *Светосавско звонце*, најпре као подлистак *Православља*, а потом 1969. године и као самостално илустровано издање намењено млађој популацији.

<sup>922</sup> Владан Поповић, „Светосавље, национализам и секуларизација нашег доба,“ *Теолошки погледи* I, 6 (1968): 373-401; Владан Поповић, „Светосавље - рационалност наше националне историје,“ *Православље*, 45, III (1969): 1-2.

<sup>923</sup> Пре тога Српска Православна Црква ће обележити 1969. године 750 година аутокефалности Српске Православне Цркве, а потом 1970. године и 50 година од васпостављања Српске патријаршије. Овим поводом штампане су две значајне публикације.

странпутицама. Тако је заокрет према потискиваној традицији и Српској Православној Цркви се указивао као најсигурнији правац деловања.<sup>924</sup> Као најзначајнији догађаји за српски народ, током овог временског периода, су истицани приближавање Цркви културне и политичке опозиције, као и хомогенизација Срба, који су увидели свој трагични положај у тадашњој Југославији.<sup>925</sup> Као и у међуратној Југославији, Срби касне са хомогенизацијом и касно отварају питање положаја српског народа у Југославији. И на светској политичкој сцени се догађају два велика догађаја: рушење Берлинског зида и распад СССР-а. Само отопљавање и урушавање комунизма у земљама источне и средње Европе је водио ка афирмацији традиционалних и црквених вредности. Тражећи идентитетске основе поново се враћамо Светом Сави и светосављу. Тако је 1985. године настављена градња Храма Светог Саве<sup>926</sup>, а на Литургији коју је служио на празник Светог Василија Острошког 1985. године, Патријарх Герман, са отачаственим архијерејима, је било присутно више од 90 000 људи, што је указало на духовну обнову српског народа.<sup>927</sup> Храмови постају пуни током недељних и празничних богослужења, а почиње и грађење нових храмова. Припреме и обележавање шест векова Косовској боја, као и целогодишња процесација са моштима Светог кнеза Лазара, постају преломни моменат којим заветна мисао остварује пун капацитет свог историјског континуитета. Управо ће у тој анализи заветне мисли стојерна нит бити светосавска традиција и светосавље као темељ и есхатолошки циљ завета, а есхатолошка концепција светосавља постаће главно усмерење теолошкој концепцији светосавља.

## 1.2 Посткомунистички догађаји и савремени дискурс

Након лаганог слома комунизма на простору Југославије уследиће рат, а Српска Православна Црква ће се већ неколико година пре рата суочити са неприликама на тлу Хрватске и Словеније. Сам рат донеће велике жртве нашем народу, Српској Православној Цркви и егзодус српског народа са вековних огњишта. Године 1997. у Београду ће се одржати велика Светосавска литија коју ће предводити Патријарх Павле, а наредне године ће бити обележено осам векова манастира Хиландара. Ова прослава ће подићи свест народа о духовној обнови и значају једне од његових најважнијих институција. Већ наредна 1999. година биће обележена сукобом на Косову и Метохији и бомбардовањем СРЈ од стране НАТО пакта, чиме ће српски народ на крају XX века преживети још једну патњу и разарање.

Политичком транзицијом власти у Србији 5. октобра 2000. године доћи ће до великих промена. Црква ће коначно постати равноправни друштвени чинилац. Тако ће се верска настава у школској 2001/2002 вратити се образовни систем Републике Србије као изборни предмет, а Православни богословски факултет ће се 2004. године вратити на Универзитет. Такође, ући ће се и у поступак реституције и враћања национализоване црквене имовине. Наставиће се градња Храма Светог Саве, а Српска Православна Црква заузеће место најважније и најзначајније институције у нашем друштву. Изградња храмова и развој духовности постаје видљив у свим црквеним и друштвеним сферама, што ће изазивати, и

<sup>924</sup> Марковић, „Светосавље између хришћанских вредности и националног интереса - поглед без претензија,“ 297.

<sup>925</sup> Радић, „Српска Православна Црква у време комунизма,“ 33.

<sup>926</sup> Дурковић-Јакшић, *Подизање Храма Светог Саве на Врачару у Београду*, 73-74.

<sup>927</sup> Наредне 1986. године обележиће се 800 година манастира Студенице. У Зборнику поводом јубилеја манастира Студенице, под називом *Осам векова Студенице*, били су објављени радови најеминентнијих тадашњих интелектуалаца.

изазива реакцију у делу јавности која се отворено супроставља Српској Православној Цркви као делатном духовном и друштвеном чиниоцу на простору где је она вековима присутна. Савиндан ће се усталити као један од најзначајнијих, не само црквених, него и националних празника. Његово обележавање, поред литургијског спомена, биће и школско торжество, светосавске академије и светосавске беседе. Светосавље ће своје утемељење и тумачење пронаћи у многим студијама, а 2019. године обележиће се велики јубилеј, осам векова аутокефалије Српске Православне Цркве, чиме ће се наставити употпуњавање перспективе светосавља.

### 1.3 Покушаји критике светосавља

Иако ће победом комунистичке идеологије након Другог светског рата, а у контексту опште репресије над Црквом, писање о Светом Сави и светосављу бити склоњено на маргину, оштрија критика светосавља јавиће се од времена његовог повратка са маргине у епицентар духовне и националне вредности. Не могавши да сагледају и дубински размотре светосавље, његова критика ће најчешће бити везана, а и данас се везује и смешта, у оквирима неког националистичког<sup>928</sup> и антимодернистичког дискурса. Тако ће се критика Светог Саве и светосавља (као и генерално Цркве) базирати на критици сегмента, који јој се читава, а који ће се приказивати као ратно-националистички. Андрија Стојковић, који пише своју студију *Почеци филозофије код Срба* годину дана по прослави јубилеја 750 година црквене аутокефалије (1219-1969), напомиње да „модерна марксистичка историографија“ позитивно оцењује улогу светосавља као народне идеологије у време турског ропства, али да Српска Православна Црква данас повремено покушава да митологизацијом светосавља заснује српски национализам.<sup>929</sup>

Произвољно читавање и пласирање у јавни дискурс ће подразумевати прећуткивање све дубине и ширине светосавља<sup>930</sup>, које у свом темељу и суштини има јеванђелску реч и Христа.<sup>931</sup> Чак ће се истаћи и реципирати констатација, која је раније присутна код Секуле Дрљевића и Штедимлије, да светосавље нема јасну дефинисаност.<sup>932</sup> Српска Православна

<sup>928</sup> Marina Falina, „Svetosavlje. A Case Study in the Nationalization of Religion,“ *SZRKG* vol. 101 (2007): 505-527.

<sup>929</sup> Стојковић, *Почеци филозофије у Срба. Од Саве до Доситеја на основама народне мудрости*, 48.

<sup>930</sup> Користећи за светосавље термин „савизам“, под којим подразумева типичну властелинску идеологију прилагођену потребама српског народа, Милан Ковачевић Светог Саву означава као преносиоца и конзерватора византијског духа и православља, одбацујући му било какав вид оригиналности, сматрајући да су њега Грчка црква и држава изабрали за свог мисионара међу Србима. Милан Ковачевић проблематизује светосавску просветитељску улогу, сматра је илузијом и „нападним натурањем“, којим се жели остварити црквена доминација над просветом и културом. Најпре је спушта на поимање школског концепта просветитељства, па на основу ове поставке изводи закључак да Свети Сава није учинио скоро ништа, јер да је Србима био потребан просветитељ, они би га довели из Цариграда. Милан Ковачевић, „Светосавље као понављање,“ У Милан Ковачевић, *Онтолошки триптих: онтолошки огледи из српске историје* (Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада, 1990): 33; 36; 38; 40; 42.

<sup>931</sup> У својој студији *Шест византијских портрета*, Димитрије Оболенски, анализирајући на крају студије Савино поштовање у српској народној традицији, истиче обојеност „романтичним национализмом“. Као савремени пример такве идеализације наводи „концепцију светосавља“. Констатује да уколико светосавље није исто што и православље онда се може приговорити да је тај термин нејасан. Из саме последње констатације Оболенског, види се да он не познаје основне сегменте везане за светосавље, али говорећи о Светом Сави, као једном од шест значајних византијских портрета, жели да истакне и да му је познато оно што је настало из Савине делатности, а то је светосавље. Оболенски, *Шест византијских портрета*, 173.

<sup>932</sup> Mirko Đorđević, „Nedefinisano svetosavlje,“ У *Mirko Djordjević: Negativna svetosavska paralipomena*, priredili P. Domonji i K. Đorđević-Leonard (Novi Sad: Vojvođanska politikološka asocijacija, 2015): 29-50.

Црква и светосавље су означени чуварима традиције у српском друштву, а у постјугословенском дискурсу, по мишљењу западног и нашег „либералног“ мњења, то се не сматра позитивним чиниоцем, јер све што се сматра за традиционално је архаично и заостало.<sup>933</sup> Тако ће се покушаји разбијања традиционалног светосавског континуитета дефинисати и поставком да се Свети Сава и светосавље не могу поистоветити.<sup>934</sup>

За период 90-етих година Српска Православна Црква ће се означавати и критиковати да је била кохезивни фактор који је хомогенизовао српски национални корпус на територији Косова и Метохије, Хрватске и Босне и Херцеговине, а да је „теза о светосављу као стожеру српске нације ишла под руку са етнонационалистичком, великом државном идеологијом Слободана Милошевића и тадашњег државног врха, до те мере да је СПЦ давала благослов ратним походима и прекрајању граница на Балкану“.<sup>935</sup> У западним медијима и мњењу Српска Православна Црква је представљана као подстрекач „националистичке хистерије“<sup>936</sup>, а српско православље – светосавље као синонимом српског национализма.<sup>937</sup> Овај контекст и терминологија преузеће се и активарати последње две деценије и у политичким нападима на Српску Цркву и српски народ, а „црногорски идеолози“<sup>938</sup> ће светосавље представити као модел империјалног етнофилетизма и идеологије расизма.<sup>939</sup>

Будући да се Косовски завет и заветна мисао, као континуитет Светосавског завета, од осамдесетих година па до данас вратио у своје идентитетске и есхатолошке оквире, Српска Православна Црква трпи нападе и критике да је чувар „Косовског мита“<sup>940</sup>, који се у оквирима либерално-антирелигијских мислилаца сматра крајње исконструисаним и негативним чиниоцем за прогрес и модернизацију српског друштва. Управо ће у периоду од осамдесетих година и дати смернице хришћански аутори, који ће светосавље уздићи изван друштвено-политичких конотација и одредити његову национално-универзалну перцепцију и перспективу. Чињеница је да вредност Светог Саве, је вредност континуитета, а светосавље јесте управо примењени вид тог континуитета, тако да напади и покушаји разбијања светосавског континуитета се контекстуализују као вид модернизације и

<sup>933</sup> Петар Ристановић, „Вољни сарадници - место Српске Православне Цркве у постјугословенском дискурсу,“ У *Српска теологија данас*, ур. Б. Шијаковић (Београд: Институт за теолошка истраживања, 2015): 111.

<sup>934</sup> Mirko Đorđević, „Skica za jednu morfologiju ideja,“ У *Mirko Djordjević: Negativna svetosavska paralipomena*, приредили Р. Домониј и К. Ђорђевић-Леонард (Нови Сад: Војвођанска политиколошка асоцијација, 2015): 22.

<sup>935</sup> Драган Тодоровић, „Српска Православна Црква на почетку трећег миленијума,“ У *Зборник сећања и виђења Цркве под комунизмом*, ур. Ј. Јоргачевић-Кисић (Београд: Фондација Конрад Аденауер, 2021): 58.

<sup>936</sup> У својој студији „Улога Српске патријаршије у међурелигијским сусретима током грађанских сукоба у Југославији (1990-1995)“, Атанасиас Атанасиадис је дао систематичан приказ делатности и покушаја Српске Православне Цркве да кроз међуверски дијалог допринесе решавању тешких друштвено-политичких односа на подручју захваћеним ратом. Атанасиас Атанасиадис, „Улога Српске патријаршије у међурелигијским сусретима током грађанских сукоба у Југославији (1990-1995)“, У *Осам векова аутокефалије Српске Православне Цркве I*, ур. В. Пузовић и В. Таталовић (Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве - Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2020): 463-469.

<sup>937</sup> Ристановић, „Вољни сарадници - место Српске Православне Цркве у постјугословенском дискурсу,“ 113.

<sup>938</sup> Будимир Алексић је у својој студији „Свети Сава и светосавље у интерпретацији црногорских идеолога“ дао детаљан приказ modusa напада на Светог Саву и светосавље у Црној Гори и приказао и познију интерпретацију светосавља од стране Данила Радојевића, Јеврема Брковића, Радослава Ротковића и Сретена Зековића. Алексић, „Свети Сава и светосавље у интерпретацији црногорских идеолога,“ 142-147.

<sup>939</sup> Danilo Radojević, „Mistifikacija i asimilatorski smisao ideologije svetosavlja,“ *Matica*, br. 50, god XIII (2012): 154.

<sup>940</sup> Branimir Anzulović, *Heavenly Serbia: From myth to genocide* (New York – London: New York University press, 1999).

ослобођења од етнофилетистичког традиционализма, што светосавље, као философија живота, није и не може бити.

## 2. Светосавска мисао савремених аутора

### 2.1 Светосавље као философија живота у мисли Јустина Поповића

#### 2.1.1 Опште карактеристике студије „Светосавље као философија живота“ Јустина Поповића

Насупрот Ничеовској философској орјентацији о распаду метафизике и спознаји смрти Бога, у другој половини XIX века се јавила алтернативна идеја у мисли Достојевског о неопходности да се Бог сачува у људском свету.<sup>941</sup> Отац Јустин Поповић, као настављач Достојевског, у центар своје мисли ставља Богочовека. Он је у међуратном периоду објавио неколико светосавских студија. Садржински и програмски значај има студија „Растко и савремена омладина“, где износи главну поставку светосавске идеје, а то је Богочовек Христос, којим је Растко ускочио из времена у вечност и бесмртност, а следејући Богочовека дошао до решења суштинских проблема за људску душу.<sup>942</sup> Ова студија је била одговор на надлазеће идеје марксизма и афирмацију совјетског револуционарног човека. Насупрот совјетског револуционарног човека, Отац Јустин поставља светосавског Богочовека и зато истиче Растка као највећег револуционара нашег народа.<sup>943</sup>

У мисли Јустина Поповића Богочовек као основни и најшири појам подразумева синхроно и лик историјског Исуса Христа и реалност човековог духа, тј. човекову чежњу за смислом, истином, правдом, лепотом итд, а Христос је симбол, живо оваплоћење, покретач и остварење.<sup>944</sup> Студија „Растко и савремена омладина“ није опширна, али је суштински значајна јер је за темељ светосавља одредила Богочовека и садржала темељну мисао на којој ће настати Јустинова главна студија *Светосавље као философија живота*, а то је да насупрот европском хуманизму стоји Богочовечански теохуманизам и светосавље као најбољи пример његове остваривости и примене.

*Светосавље као философија живота* представља најсистематичнији приказ светосавске идеје, а сама прегледност ове студије остварена је њеном поделом на шест поглавља, којима се светосавље дефинише термином „светосавска философија“ и то: света, прогреса, културе, друштва, вредности, мерила и просвете. Кроз предавања која је одржао на Коларчевом народом универзитету 1944. године, а касније кроз штампану студију у Минхену 1953. године у библиотеци *Свечаник*, чије је оснивач био Владика Николај Велимировић, а коју је водио прота Алекса Тодоровић, настала је књига којом је постигнута ефективност и поступно надограђивање светосавске философије живота - светосавља.

Овом студијом Јустин Поповић је ујединио светосавску традицију, мисао Достојевског и лично промишљање, изразивши јединствену структуру ове орјентације

<sup>941</sup> Петар Милосављевић, „Јустин Поповић и обнова логоцентризма,“ *Црквене студије*, 4 (2007): 95.

<sup>942</sup> Протосинђел др Јустин Поповић, „Растко и савремена омладина,“ 59.

<sup>943</sup> Цветковић, *Јустин Поповић: синтеза традиције и иновације*, 131.

<sup>944</sup> Радуловић, *Модернизам и српска идеалистичка философија*, 156.

мишљења и означивши је светосављем.<sup>945</sup> Специфично је што се у овој књизи може пратити рецепција и имплементација мисли и студија Јустина Поповића из међуратног периода. Тако се јасно може уочити примена придева „еванђелски, Богочовечански и православни“ и њихову замену придевом „светосавски“.<sup>946</sup> Констатујући континуитет мисли Јустина Поповића, може се констатовати и поистовећење и утемељење светосавља јеванђелско-христолошким приступом.

### 2.1.2 Логоцентризам светосавља

Прво поглавље које носи назив Светосавска философија света, како је то приметио професор Шијаковић, на почетку садржи дух интуиционизма.<sup>947</sup> Јустин Поповић на првим странама доноси мисао да је у свету све тајанствено и веома загонетно, а да се поприште између невидљивог и видљивог најдраматичније и најинтересантније одвија на пољу антропологије.<sup>948</sup> Ипак, суштина је да је човек видљива пројекција невидљивог лика Божијег, па се кроз боголикоост човек подиже изнад свих бића, па све до самог Бога.<sup>949</sup> Ова боголикоост<sup>950</sup>, будући да је поседује сваки човек, одређује његову апсолутну вредност.<sup>951</sup> Професор Шијаковић констатује, тумачећи ове речи Јустина Поповића, да је његов хришћански теохуманизам ослоњен и на хришћански став (и Кантовски) да се човек никада не треба посматрати као неко средство, јер у њему обитава божанска личност и Логос стварности.<sup>952</sup> Ово Јустин Поповић децидно потврђује у наставку уз констатацију да све тежи ка Богу Логосу, јер логосном суштином свога бића тежи ка Богу.<sup>953</sup> Јустин Поповић заступа логоцентричну концепцију, где је систем решења са заједничким полазиштем и изходиштем у Логосу.<sup>954</sup> Тако он враћа и чува логоцентризам (и философски и теолошки) од философске деконструкције логоцентризма, којим је он био потискиван у европској мисли.

Констатујући светосавско усвајање божанске логичности света и Бога Логоса, Јустин Поповић, светосавску философију света види као јеванђелско осећање света, чији је центар, темељ и основа свега Бог Логос као промислитељска сила у свим бићима и тварима.<sup>955</sup> Дакле, кључ свега је у Логосу и то је основна мисао овог поглавља.<sup>956</sup> У светосавској философији света Богочовек је објаснио тајну између човека и Бога<sup>957</sup>, а Свети Сава, први

<sup>945</sup> Милосављевић, „Јустин Поповић и обнова логоцентризма“, 98.

<sup>946</sup> Цветковић, *Јустин Поповић: синтеза традиције и иновације*, 127.

<sup>947</sup> Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 103.

<sup>948</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 7.

<sup>949</sup> Исто, 8.

<sup>950</sup> Будући да је човек саздан по Лику Божијем, а његова боголикоост је иманентна људском духу, боголика душа чезне за својим оригиналом - Богом. Јустин Поповић, „О суштини православне аксиологије и критериологије“, *Богословље Х* (1935): 3.

<sup>951</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 9.

<sup>952</sup> Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 104.

<sup>953</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 9.

<sup>954</sup> Милосављевић, „Јустин Поповић и обнова логоцентризма“, 99.

<sup>955</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 10.

<sup>956</sup> Милосављевић, „Јустин Поповић и обнова логоцентризма“, 99.

<sup>957</sup> На захтеве и потребе људског духа, који се односе на свет изнад човека, Богочовек даје одговор Богом на човечански начин, а потребе људског духа које подразумевају свет око и испод човека, Богочовек одговара човеком на божански начин. Поповић, „О суштини православне аксиологије и критериологије“, 5.



међу Србима, доживео ту тајну јеванђелском светошћу.<sup>958</sup> Том јеванђелском светошћу, животом по Јеванђељу Богочовека Христа, сав живот Светог Саве је био изграђен као непрекидно служење и богослужењу Богу у свету као величанственом храму Божијем у коме се непрестано врши богојављење. Из овога произилазе два основна начела светосавске философије света: свет је богојављење, а човек је богослужење.<sup>959</sup>

### 2.1.3 Бесмртност као циљ светосавског богочовечаског прогреса

У светосавској философији прогреса, Јустин Поповић полази од свеприсутне афирмације смрти у људској историји, констатујући да је смрт најочигледнија и најуниверзалнија стварност у свету.<sup>960</sup> И познаваоци савремене западне философије проблем аутентичности и смрти сврставају у најзначајније философске проблеме XX века.<sup>961</sup> Зато позитивистичке науке, поштујући неизмењивост људских закона, смрт виде као неопходност, а европска хуманистичка култура није кадра да однесе победу над смрћу.<sup>962</sup> Из оваквих присутних тенденција Јустин Поповић доводи у питање реалну вредност, потребу и циљ напретка у свету чији напредак се завршава смрћу.<sup>963</sup> Ову тематику Јустин Поповић је разрадио још у свом међуратном спису „Прогрес у воденици смрти“, штампаног касније у *Философским урвинама*.<sup>964</sup>

И док хуманистичком Европом, хуманистичким човеком и његовим прогресом влада формула да је човек смртно биће, у Јустиновом теохуманизму смисао људског постојања јесте у личној бесмртности сваког људског бића.<sup>965</sup> Бесмртност је дарована догађајем Васкрсења Богочовека Христа, темељем и основним фактом хришћанства.<sup>966</sup> И док је сваки напредак, који не признаје Васкрсење и победу над смрћу (били они научни, културни, философски и уметнички), остаје у зачараном кругу смрти, догле је Христов тријумф над смрти бескрајни прогрес човека и човечанства ка божанском савршенству, јер је прогрес све што одводи Христу и Васкрсењу, осигуравајући бесмртност човеку и човечанству.<sup>967</sup> Зато богочовечански прогрес развија и усавршава осећање личне човекове бесмртности развијајући у човеку осећање Бога.<sup>968</sup>

Релативизам у философији европског хуманистичког прогреса води у анархизам и нихилизам, јер какав може бити смисао живота и прогреса иза кога следи смрт. Насупрот хуманистичком човеку, Јустин Поповић поставља Христовог човека (светосавског човека) са његовим богочовечанским прогресом, чије је основно начело да је човек прави једино Богом, једино Богочовеком и бесмртношћу којом се побеђује смрт.<sup>969</sup>

<sup>958</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 10.

<sup>959</sup> Исто, 11.

<sup>960</sup> Исто, 12.

<sup>961</sup> Милосављевић, „Јустин Поповић и обнова логоцентризма“, 100.

<sup>962</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 13-14.

<sup>963</sup> Исто, 15.

<sup>964</sup> Јустин Поповић, „Прогрес у воденици смрти“, У Отац Јустин Поповић, *Философске урвине* (Београд: Манастир Телије, 1987): 28-50.

<sup>965</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 18.

<sup>966</sup> Исто, 15.

<sup>967</sup> Исто, 17.

<sup>968</sup> Исто, 18.

<sup>969</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 19.

Светосавска философија прогреса је дата у животу и раду Светог Саве, јер је Свети Сава највећи неимар богочовечанског прогреса у нашем народу. Богочовечански прогрес бива кроз богочовечанске врлине, Свети Сава и светосавска философија света дарује бесмртност за сваку појединачну душу, али за нашу народну душу збирно. Испунивши себе бесмртношћу и вечним животом, Свети Сава је постао, како то каже тропар, „наставник и првопрестолник и учитељ“ пута у бесмртност.<sup>970</sup> Светосавска философија прогреса, као философија богочовечанског прогреса, имајући у свом циљу бесмртност, светосављем дарује нашем народу неустрашивог и непогрешивог вођу богочовечанског прогреса - Светог Саву.

#### 2.1.4 Светосавска теохуманистичка култура

Главно питање светосавске философије културе одвија се на вододелници двају путева: први пут је пут европског човека, а други пут је пут светосавског Богочовека. Главни архитект европске културе је хуманизам<sup>971</sup>, који ју је утемељио на софистичком приципу да је човек мера свих ствари и то „европски човек“ који је себе прогласио за Бога, јер је својим хуманистичко-позитивистичким језиком науке обелоданио да нема Бога.<sup>972</sup> Последице овога, Јустин Поповић види у чињеницама да Европа пати од идолопоклонства, политеизма и фетишизма у европском издању, чији је главни циљ самоодржање.<sup>973</sup> У самоодржању је истакнута богоборачка и антибогочовечанска амбиција.<sup>974</sup> Из метафизичког нихилизма европске културе, утврђеног максимумом „нема Бога“, следи практични нихилизам, који се утврђује максимумом „да нема греха и да је све дозвољено“,<sup>975</sup> што ће довести до Ничеове објаве вести: „Умро је Бог“.<sup>976</sup> Пошто је „Бог умро“, онда нема вечног Бога и бесмртности, нема ничег што има апсолутну вредност, све се претвара у релативизам, а из релативизма у анархизам и нихилизам. Анархизам и нихилизам представљају једини логични и могући завршетак европске културе, јер је она европског човека обездушила и свела на ствар и то бездушну ствар међу бездушним стварима.<sup>977</sup>

И док европска култура почива на човеку, култура светосавског Богочовека почива на личности Богочовека Христа, у којој је постигнута идеална хармонија Бога и човека, а циљ светосавске културе је да што више унесе божанског у човека и да непрекидно служи Христу.<sup>978</sup> Као што је философија ренесансе обнављала антропологију античке Грчке, тако философски ренесанс Јустина Поповића позива на повратак Бога у обезбожени свет и његово

---

<sup>970</sup> Исто, 21.

<sup>971</sup> „Израз хуманизам добио је у новом веку значење покрета за афирмацију човека, насупрот његовој потиснутости у средњем веку. Крајњи донети те оријентације у којој се човек представља као Човекобог показали су се у Ничеовој концепцији натчовека. У тој концепцији конкретан човек сведен је на голу егзистенцију. Линија Достојевски – Јустин је истакла другу визију Богочовека, тј. човека са божанском искром (Његошев израз) у човеку. Та концепција је у правом смислу хуманистичка.“ Милосављевић, „Јустин Поповић и обнова логоцентризма,“ 109.

<sup>972</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 23

<sup>973</sup> Исто, 23-24.

<sup>974</sup> Радловић, *Модернизам и српска идеалистичка философија*, 183.

<sup>975</sup> Ово представља мотив-реченицу из *Браће Карамазови* да уколико нема Бога, све је дозвољено, што је својеврсна лозинка европског нихилизма. Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 109.

<sup>976</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 24.

<sup>977</sup> Исто, 24-25.

<sup>978</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 25-26.

заузимање централног места као што је то некада било.<sup>979</sup> Јустин Поповић не ограничава циљ светосавске културе само на човека и човечанство, већ се она проширује на сву природу, а богочовечанским средствима, јеванђелским врлинама (вера, нада, љубав, молитва, пост, братољубље, богољубље) се изграђује светосавска култура и то стицањем власти над собом, унутрашњим усвајањем Христа као што су чинили светитељи.<sup>980</sup> Процес самоусавршавања божанским средствима се остварује као личан и поједичан духовни подвиг, не као механичко-безлични ритуал, већ као начин и метод свакодневног живљења.<sup>981</sup>

Враћајући се на оштри поларитет између европске културе и светосавске културе, Јустин Поповић се позива на ауторитете словенске мисли: Достојевског, Пушкина, Херцена и Гогоља, као и европског мислиоца Шпенглера, који су говорили о крају европске културе и будућности словенске културе.<sup>982</sup> Он војује за културу која је радикално супростављена нововековној рационалистичкој и грађанској култури са једне стране, а са друге стране културној алтернативи коју доноси комунизам.<sup>983</sup> Јустинова светосавска философија културе дилему Исток - Запад решава Богочовеком, што указује да је она још раније утемељена на међуратном чланку „На вододелници култура“<sup>984</sup>, који на тадашњу дилему да ли ново југословенско друштво треба да крене према Истоку или Западу, је решио примером Светог Саве који је изабрао пут Богочовека Христа.<sup>985</sup> Оштри поларитет, јаз и супротност европске и светосавске словенске и богочовечанске културе, Јустин Поповић приказује кроз њихова два најбоља представника: Ничеа, „умртвителја европске културе“ који говори: „буди горд и срећан“ и Достојевског, апостола православне културе, који позива на смирење гордог човека пред Богочовеком Христом.<sup>986</sup> У својој културолошкој алтернативи опредељује се за православну културу која представља темељ и врхунац његове културологије.<sup>987</sup> Говорећи све ово у јеку Другог светског рата, Јустин Поповић констатује да се налазимо у најкатастрофалнијем периоду људске историје<sup>988</sup>, апокалипсису Европе, пред уништењем европске културе, зато треба изабрати светосавског Богочовека и светосавску православну богочовечанску културу и стати у ред њених неимара: Светог Саве, Светог Сергија руског, Гогоља, Достојевског...<sup>989</sup>

<sup>979</sup> Милосављевић, „Јустин Поповић и обнова логоцентризма“, 109.

<sup>980</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 26.

<sup>981</sup> Радуловић, *Модернизам и српска идеалистичка философија*, 182.

<sup>982</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 27-28.

<sup>983</sup> Радуловић, *Модернизам и српска идеалистичка философија*, 184.

<sup>984</sup> Јустин Поповић, „На вододелници култура“, У Отац Јустин Поповић, *Философске урвине* (Београд: Манастир Ћелије, 1987): 174-189.

<sup>985</sup> Цветковић, *Јустин Поповић: синтеза традиције и иновације*, 130.

<sup>986</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 29.

<sup>987</sup> Радуловић, *Модернизам и српска идеалистичка философија*, 183.

<sup>988</sup> Још 1940/41 у контексту светосавља, Свети Јустин критикује светосавско свештенство које се повело за политичким партијама свестан да клерикализам који тежи за световном влашћу је супротан светосављу, тиме жели да сачува светосавље од његове погрешне интерпретације. Јустин Поповић, „Светосавско свештенство и политичке партије“, *Жички благовесник*, 12 (1940): 20-23.

<sup>989</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 29.

## 2.1.5 Врховна вредност и мерило светосавске философије друштва

На светосавску философију културе се надовезује светосавска философија друштва<sup>990</sup> у којој по јеванђелском закону Богочовек синхроно идеално и реално решава проблем човека, човечанства, личности и друштва. Оваплотивши Бога и сва божанска савршенства у њима остварује Богочовечанско друштво у коме се дарује бесмртност, а то је Богочовечанско тело - Црква Христова.<sup>991</sup> Јустин Поповић Цркву Христову види као највишу културну, духовну и егзистенцијалну вредност, начин духовног живљења и егзистенцијалну сабраност и етичку усмереност друштва.<sup>992</sup> Суштина човека као социјалног бића, дакле, не односи се само на повратак Бога у човека, већ у целокупни социјални живот.<sup>993</sup> Богочовек као свесуштина Цркве чини да у светосавској философији друштва светосавље је светосавље само Богочовеком<sup>994</sup>, јер је хришћанство хришћанство само Богочовеком. Зато је један од основних принципа светосавске философије друштва да је Црква богочовечански организам.<sup>995</sup> Црква није друштвена институција, него саборност и црквеност као душевно стање света.<sup>996</sup>

Проблем европског Запада, Јустин Поповић види у чињеници да је хришћанство претворено у хуманизам, јер на Западу нема Богочовека и Богочовечанског друштва, а хришћанство (римокатолицизам и протестантизам), преименовавши значај Богочовека, су на његово место ставили човека и то „непогрешивог човека“ (папизам).<sup>997</sup> Јустин Поповић овде у полемичком жару долази до момента где се чини да дух хришћанског и јеванђелског универзализма се повлачи пред искључивошћу конфесионализма. Међутим, када дође до кулминационе тачке, он престаје са критиком грађанске, западноевропске (протестанске и католичке) културе и наставља са апотеозом богочовечанске (православне) културе.<sup>998</sup> Ипак, суштина је да у светосавској философији друштва, Црква као Богочовечанско друштво и Богочовечански организам не прилагођава Богочовека духу времена, него дух времена прилагођава духу Христове вечности. Тако чува животворну и неизмењиву личност Богочовека Христа, а човек, народ, друштво и држава се прилагођавају Цркви као вечном идеалу.<sup>999</sup>

Надовезујући се на све до сада речено, Јустин Поповић у светосавској философији мерила и вредности Богочовека Христа одређује као прву и највећу вредност у човечанском свету. Он констатује да је у личности Богочовека човек уздигнут на највиши степен савршенства и да је Богочовеком решен проблем добра и зла као један од најтежих за људско сазнање.<sup>1000</sup> Једини је Богочовек апсолутно решио проблем смрти и живота, што га чини

<sup>990</sup> Светосавска философија друштва је утемељена у међуратном чланку „Врховна вредност и непогрешиво мерило“ који је штампан у *Философским урвинама*. Јустин Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, У Отац Јустин Поповић, *Философске урвине* (Београд: Манастир Ћелије, 1987): 51-71.

<sup>991</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 31.

<sup>992</sup> Радуловић, *Модернизам и српска идеалистичка философија*, 182.

<sup>993</sup> Милосављевић, „Јустин Поповић и обнова логоцентризма“, 110.

<sup>994</sup> Овде Јустин Поповић отворено нуди светосавље као алтернативу хуманизму. Шијаковић, *Светосавље и философија живота*. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (*Retractatio*), 113.

<sup>995</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 31-32.

<sup>996</sup> Радуловић, *Модернизам и српска идеалистичка философија*, 182.

<sup>997</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 33.

<sup>998</sup> Радуловић, *Модернизам и српска идеалистичка философија*, 183-184.

<sup>999</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 34.

<sup>1000</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 39.

вредношћу изнад свих вредности, и својим Васкрсењем и Вазнесењем показао да је оличење бесмртности и вечног живота.<sup>1001</sup> Богочовек као највеће мерило и вредност представља и највиши критеријум свих правих вредности, па насупрот хуманистичком принципу, где је човек главно мерило и вредност, стоји светосавски јеванђелски принцип којим је Богочовек мера свих бића и ствари.<sup>1002</sup>

Усвојивши Богочовека Христа као највишу вредност, Свети Сава чини да је сва наша историјска вредност светосавска, а да све светосавске вредности се изводе из Христа.<sup>1003</sup> Тако и „светосавље, и као комплекс светосавских идеја и као комплекс светосавских метода, извире из Христа и његовог Јеванђеља“.<sup>1004</sup> Кроз Светог Саву Христос и Јеванђеље су постали главна покретачка снага наше историје, најбољи пример је Косовска одлука којом се опредељује за Царство небеско и свенародну жртву и то косовско јеванђеље није ништа друго до светосавско јеванђеље којим је све бесмртно, велико и славно створено у нашој историји.<sup>1005</sup> У светосавском јеванђељу бесмртна душа је највећа вредност и не сме се огрешити о њу (Јевросима мајка), зато је Свети Сава светосавско јеванђеље учинио нашим народним јеванђељем, па бити Србин значи сматрати Богочовека највишом вредношћу, приволети се Царству небеском, а не земаљском и по цену живота све решавати по „правди Бога истинитог“.<sup>1006</sup>

### 2.1.6 Истинска просвећеност светосавља

Светосавску философију живота, Јустин Поповић завршава светосавском философијом просвете којој за циљ, смисао и идеал одређује Христа. У светосавској философији просвете Свети Сава је обогочовечио своје биће и унутрашња архитектоника светосавске просвете (план, грађа, душа, дух) су јеванђелски и богочовечански.<sup>1007</sup> Изводећи етимолошки српску реч просвета од црквенословенске речи просвешченије, Јустин Поповић закључује да свјет означава светлост, а просвета просветљење, и то просветљење Духом Светим. Светитељи јесу просветитељи, јер просвета је пројекција светлости, зрачење и просветљење светитељском светлошћу. Зато нема просветитељства без светитељства<sup>1008</sup>, а Свети Сава је наш највећи просветитељ, јер је наш највећи светитељ.<sup>1009</sup>

---

<sup>1001</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 40.

<sup>1002</sup> Исто, 41.

<sup>1003</sup> Петар Милосављевић изводи добру констатацију да се Јустин Поповић често позива на светосавску традицију, али да не цитира ни један Савин аутограф, или његових блиских сарадника и настављача. Милосављевић то тумачи чињеницом да Савина мисао није само оваплоћена на вербални начин, него и кроз дела која је оставио за собом у традицији и предању, а да Јусти Поповић тако уграђену светосавску мисао оваплоћује вербалним језиком као њен настављач и интерпретатор. Милосављевић, „Јустин Поповић и обнова логоцентризма“, 111.

<sup>1004</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 42.

<sup>1005</sup> Исто, 42.

<sup>1006</sup> Исто, 42-43.

<sup>1007</sup> Исто, 45.

<sup>1008</sup> Јустин Поповић у светосавској философији просвете се надовезује на међуратне светосавске студије Владимира Вујића у којима се светитељство одређује као темељ просвете и просветитељства. Вујић, „Повратак Сави Светитељу“, 107; Вујић, „Педагогија Светог Саве“, 338.

<sup>1009</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 46.

Овим Свети Јустин изводи једно од најснажнијих поређења, а то је поређење Цркве и школе које сматра близанцима.<sup>1010</sup>

Просвету без светости, освећења Духом Светим и усавршавање човека без Богочовека створила је Европа у свом хуманистичком идолопоклонству, чиме је стварала друштво, човека и човечанство без Бога.<sup>1011</sup> Створивши човека (натчовека) без Бога и душе, европски хуманизам је створио човека-робота, најбеднији тип човека.<sup>1012</sup> Рецепцију такве европске хуманистичке просвете код нас, Јустин Поповић види кроз усвајање доситејевштине<sup>1013</sup>, која је код нас створила сукоб и раздор између Цркве и државе што доводи до катастрофе. Зато да би избегли завршну катастрофу, светосавску просвету, која просвећује Богочовеком Христом, треба усвојити и потпуно спровести у свим школама и просветним, народним и државним установама.<sup>1014</sup> У доба потпуне атеизације образовања и школског одбацивања светосавског идеала просвете, Јустин Поповић подсећа на његову суштину.<sup>1015</sup> Свестан тог свезначаја светосавске просвете, Јустин Поповић сумира главне смернице и одлике светосавске просвете:

„1.Човек је биће које се најидеалније и најреалније може усавршити и довршити Богочовеком;

2. усавршавање човека Богочовеком бива помоћу еванђелских врлина;
3. просвећен човек у сваком човеку види свог бесмртног брата и вечног сабрата;
4. свака људска делатност: философија, наука, занатство, земљорадња, уметност, просвета, култура добијају своју непролазну вредност када се освете и осмисле Богочовеком;
5. истинска просвећеност се постиже светим животом по Христовом Еванђељу;
6. светитељи су најсавршенији просветитељи; што светије човек живи, то је бољи васпитач и просветитељ;
7. школа је друга половина срца Богочовека, а Црква прва;
8. у центру свих центара, свих идеја, свих делатности стоји Богочовек Христос и његов Богочовечански колектив: Црква.“<sup>1016</sup>

### 2.1.7 Светосавље као хришћанска и јеванђелска есхатолошка метода

Светосавље које је изложено у књизи *Светосавље као философија живота* је јеванђелско и повезано са Христом, лишено национално-идеолошких елемената и премиса.

---

<sup>1010</sup> Драгиша Бојовић, „Свети Јустин Ћелијски и Свети Сава,“ У Драгиша Бојовић, *Свети Сава у српској књижевности и култури*, ур. Б. Челиковић (Београд: Службени гласник, 2022): 228.

<sup>1011</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 46.

<sup>1012</sup> Исто, 48.

<sup>1013</sup> Јустин Поповић се овде враћа на контрапросветителску мисао која је у међуратном периоду настојала да заштити Савин светитељски лик, што је посебно било изражено поларитетом Свети Сава - Доситеј. Сам термин „доситејевштина“ најагилније је користио Владимир Вујић.

<sup>1014</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 49.

<sup>1015</sup> Бојовић, „Просветитељство Светог Саве у огледалу Светог Јустина Поповића“, 232.

<sup>1016</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 59.

Свети Сава и светосавље као његово дело је приказано као историјска реализација универзалних хришћанских метода и принципа који показују како достићи светост - светитељство.<sup>1017</sup> Светосавље је приказано као есхатолошка метода, чија историчност прелази и аисторичност.<sup>1018</sup> Светосавски универзализам у светосавској богочовечанској култури „као ентелехија усврховљује нашу народну историју“.<sup>1019</sup> У општеприсутној европској дехуманизацији као и у све распрострањенијим идеологијама (фашизам, нацизам, комунизам...) где је одбачен идеал Богочовека, светосавље као философија живота у свој центар поставља теохуманистички концепт по коме је Богочовек, а не човекобог вредност и критеријум свега што постоји.

Желећи да кроз мисао у *Светосавској философији живота* разјасни и приведе до краја међуратну расправу о светосављу, Јустин Поповић остварује једну синтезу до тада најбољих анализа светосавља (христоцентричност и светитељство, светосавски национализам, светосавска етнософија, истинска просвећеност, свесловенска идеја..) и утемељује светосавље као теолошко-философску идеју, као философију живота засновану на Јеванђељу и Богочовеку. Може се констатовати да је светосавље наша најбоља религијско-философска идеја чија стожерна нит светосавски теохуманизам представља јеванђелски начин и метод приступа Христу Богочовеку. Светосавље није неки апстрактни идеал већ сублимација светосавских идеја и метода примењених у животу Светог Саве, којим је он остварио светитељство, али и позвао на остваривења човековог подобија - светитељства.

## 2.2 Светосавље као заветна мисао

### 2.2.1 Светосавско-косовски есхатолошки континуитет и опредељење

Многи аутори су се бавили тематиком Косовског завета, а и данас је то тема која полако долази у друштвено-национални епицентар. Међутим, за тему светосавља је конкретно неопходно размотрити мисао која говори о директном односу и континуитету светосавља - Светосавског завета и Косовског завета. Јустин Поповић, остваривши богочовечанску синтезу светосавске идеје у студији *Светосавље као философија живота*, у делу студије који се тиче светосавске философије вредности, као главну детерминанту и стваралачка силу у нашој историји поставља Јеванђеље и Христа, а његову светосавску остваривост и примењивост види кроз светозаревску и косовску одлуку да се народ определи за Царство небеско и свенародну жртву за њега.<sup>1020</sup> У есеју „Царство небеско у историјској судбини српског народа“, Владика Атанасије Јевтић косовско опредељење за Царство небеско види као испољавање хришћанског православног идентитета народа<sup>1021</sup>,

<sup>1017</sup> Цветковић, *Јустин Поповић: синтеза традиције и иновације*, 33-34.

<sup>1018</sup> Јустиново интересовање је усмерено на есхатологију, јер се Свети Сава сагледава као испуњење богочовечанског идеала - јеванђеоске светости. Цветковић, „Мисли о Светом Сави и светосављу: примери Светог Николаја Жичког, Светог Јустина Ћелијског и Атанасија Јевтића“, 160.

<sup>1019</sup> Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 118.

<sup>1020</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 42.

<sup>1021</sup> За појам заветне нације и поимање идентитета народа значајна нам је мисао Ентонија Смита (1939-2016), теоретичара нације, који управо ова поимања смешта у оквире религије и културе. Верски идентитети су управо засновани на културним идентитетима, својеврсним темељима заједничких вредности, као што су историјски симболи, сећања, митови и традиције, који су повезани са етничким идентитетима, а етнички идентитети су основа националних идентитета. Смит заступа тзв. етносимволизам у настајању нације, по коме

који се самосвојно и у пуноћи пројавио у личности и делатности Светог Саве<sup>1022</sup>, односно кроз светосавље, аутентично хришћанство у српском националном доживљају и православљу, примењеном у читавом животу нашег народа.<sup>1023</sup>

Подвиг и опредељење Светог Саве доследно понавља и потврђује Свети кнез Лазар<sup>1024</sup>, тако да обојица имају исти темељ и извор. То је привољење Царству Божијем.<sup>1025</sup> Привољење Царству небеском није индивидуални чин, него чин заједнице, односно целог народа.<sup>1026</sup> Косовски завет је свечана обнова у датом историјском тренутку<sup>1027</sup> и датим историјским околностима Светосавског завета и пуноћа светосавља.<sup>1028</sup> Одлучивши се за бесмртност, Свети Сава је постао темељ сваке чежње за вечним животом<sup>1029</sup>, а косовска одлука није ништа друго него жртвени континуитет те одлуке.<sup>1030</sup> Косовска одлука као философија видовданског догађаја и видовданске животне философије претпоставља небеске вредности земаљским.<sup>1031</sup> Зато Јустин Поповић и констатује да „косовско јеванђеље није

---

нација за свој темељ и основу има свете изворе или симболичне ресурсе. Бронислав Малиновски (1884-1942) ове вредности види као *sui generis* и нужни састојак сваке цивилизације, а Ерик Хабсбаум (1917-2012) ово потврђује говорећи директно о Србима и то назива прото-национално осећање (протонационализам). Говорећи о изабраности неког народа, Смит, поимајући његово заветно значење, одређује његов циљ, а то је да буде модел светости и наликовање Богу. Антони Д. Смит, *Национални идентитет* (Београд: Библиотека XX век и Чигоја штампа, 1998), 23-26; Anthony Smith, *Chosen Peoples* (New York: Oxford University Press, 2008), 51; Бронислав Малиновски, *Мит, наука и религија* (Београд: Просвета, 1971), 94; 126-127; Erik Hobsbaum, *Nacija i nacionalizam od 1780. Program, mit, stvarnost*, prev. S. Nikolić (Beograd: Filip Višnjić, 1996), 86.

<sup>1022</sup> Свети Сава је оставио царство, славу, богатство и живање зарад трајног опредељења за Царство Божије. Јевтић, „Духовни живот Срба,“ 301.

<sup>1023</sup> Јевтић, „Царство небеско у историјској судбини нашег народа,“ 237-239.

<sup>1024</sup> Савино опредељење за Царство небеско, као светосавски идентитет српског народа, је постало свенародно опредељење, и кнез Лазар потврђује тај светосавски идентитет. Да је Савино и Симеоново опредељење за Царство небеско узор самом кнезу Лазару сведочи и *Пролошко житије кнеза Лазара*, најстарији култни спис о Косову, настао у периоду 1390-1393. године, у коме се Свети Сава и Свети Симеон помињу као тврди јемци и молитвеници за кнеза Лазара и његове витезове. Богољуб Шијаковић, „О светосавској просвијећености и племенитости,“ У Богољуб Шијаковић, *Огледање у контексту: О знању и вјери, предању и идентитету, цркви и држави*, ур. Радован Биговић (Београд: Службени гласник, 2011): 299; Милош Ковић, „Косовски завет и национални идентитет Срба,“ У *Уметничко наслеђе српског народа на Косову и Метохији. Историја, идентитет, угроженост, заштита*, ур. Д. Војводић и М. Марковић (Београд: САНУ, 2019): 118.

<sup>1025</sup> Јевтић, „Духовни живот Срба,“ 301.

<sup>1026</sup> Свети Владика Николај Жички, „Свети Сава као Теодул,“ 100.

<sup>1027</sup> Из исихастичког духовног амбијента и атмосфере, коју су у Србији утврдили Синаити, је настала чувена косовска максима, стављена народним песником у уста Светом кнезу Лазару: „Земаљско је замалена царство, а Небеско увек и довека“. Јеромонах Амфилохије, „Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића,“ 27-28.

<sup>1028</sup> Иринеј Буловић, „Косовски завет у светлости Новог завета,“ *Богословље XXXIII*, 1-2 (1989): 7.

<sup>1029</sup> Светосавски (Косовски) завет свој почетак и утврђење има у светосавском одрицању од земаљског царства, завет се утврђује монашtvом. Свети Сава се чак одриче и архиепископског престола, одлази у монахе и у Свету земљу. Жарко Видовић, „Свети Сава и Римско право,“ У *Тајна светосавља. Непознати поглед на личност Светог Саве*, ур. Бошко Обрадовић (Београд: Catena mundi, 2014): 142.

<sup>1030</sup> Жртвени карактер и континуитет светосавског и косовског опредељења објашњава Жарко Видовић: „У Косовском завету се говори о опредељењу српског народа за Небеско царство, а о презирању царства земаљског. Па ипак то не значи никакво самоубиство ни одрицање од живота, јер би у том случају српско решење било у нестајању из историје (земаљског царства), а пристајање на реалну историју би значило да се Срби из ње уклоне, да као народ нестану.“ Видовић, *Срби и Косовски завет у Новом веку*, 24.

<sup>1031</sup> Милош Ђурић, *Видовданска етика* (Загреб: Библиотека југословенске националистичке омладине, 1914), 20.



ништа друго до светосавско јеванђеље продужено кроз векове“.<sup>1032</sup> Јустин Поповић, постављајући основе светосавско-косовског континуитета користи термин јеванђеље (светосавско, косовско), чиме истиче Царство небеско и бесмртност као циљеве, а Владика Иринеј Буловић библијски утемељује Косовски завет Новим заветом<sup>1033</sup>, јер констатује чињеницу да је Косовски завет Нови завет изражен српским стилем и у српском искуству.<sup>1034</sup>

Продуженост светосавског јеванђеља кроз векове је присутна кроз све што је бесмртно, велико и славно створено у нашој историји. Оно је утемељено на постулату да су бесмртна душа човека и Богочовек Христос највиша вредност. Зато се приликом дилеме увек треба одредити за Небеско, а не за земаљског царство („по правди Бога истинито“ како саветује Јевросима мајка Марка Краљевића). Тако је светосавско јеванђеље Савином аскетско-просветитељском делатношћу и спајањем народне душе<sup>1035</sup> са њим постало народно јеванђеље и савест њена<sup>1036</sup>, а његова пројава у животу нашег народа увек је јеванђелска одлука за Царство небеско, што чини да светосавље сведочи да је православље као изворно хришћанство постало душа читавог српског народа.<sup>1037</sup> Тако етнија постаје света заједница<sup>1038</sup>. Надовезујући се на светосавско јеванђеље, Лазарев завет је наше одређење и одлука као саборне личности<sup>1039</sup>, као Помесне цркве, као органског дела Божијег народа, да се одговорно, слободно, са љубављу и жртвеношћу укључимо у вечну заједницу која је присутна кроз савез Бога и људи у Христу.<sup>1040</sup> Тако светосавско-косовски завет у свом темељу и континуитету има христолошки смисао<sup>1041</sup> и христоцентричност.<sup>1042</sup>

Приврженост светосављу као усвојеној просветљеној јеванђелској вери, која је оличена у нашим светитељима, сведочи целокупно наше усмено и писмено предање као

---

<sup>1032</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 42.

<sup>1033</sup> И Светосавски и Косовски завет су извршење најважнијег завета – Новог завета Господа Исуса Христа. Ковић, „Косовски завет и национални идентитет Срба“, 120.

<sup>1034</sup> Владика Иринеј Буловић даје прецизан закључак: „Али то је Нови завет, Христов, а не неки други. Ван њега он не постоји. Дакле, Косовски завет јесте оваплоћење на ткиву нашег народа, у његовој историји, на његовом бићу, у његовој судбини на земљи - Новог завета. Али то се не дешава магијски или аутоматски, то се десило захваљујући свесном и слободном избору нашег народа“. Буловић, „Косовски завет у светлости Новог завета“, 8.

<sup>1035</sup> Наше народно искуство показује вредност мучеништва како у моделисању нашег националног живота тако и свеживота и екуменске душе. Ђурић, *Видовданска етика*, 25.

<sup>1036</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 42-43.

<sup>1037</sup> Богољуб Шијаковић, „Свети Сава или О идентитету и јединству“, У Богољуб Шијаковић, *Огледање у контексту: О знању и вјери, предању и идентитету, цркви и држави*, ур. Радован Биговић (Београд: Службени гласник, 2011): 287.

<sup>1038</sup> Smith, *Chosen People*, 33

<sup>1039</sup> Косовска мисао избија непосредно из човека, и то као саборног чиниоца, из његове свељудске повезаности са Богом из живота у духовом значењу. Саборност као својство личности усаборњује заједницу људи у Богу и са Богом и тако историју усмерава ка есхатолошком усмерењу. Димитрије Калезић, „Косовска мисао данас“, *Богословље XXXIII*, 1-2 (1989): 50.

<sup>1040</sup> Буловић, „Косовски завет у светлости Новог завета“, 7.

<sup>1041</sup> Јеромонах Амфилохије, „Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића“, 28.

<sup>1042</sup> „Савино одређење за Царство небеско сеже уназад до Христа Бога нашега и унапријед до нас, казујући нам да је право јединство - јединство у Христу. У Христу је и идентитет: и Савин и наш. Царство небеско је Царство Божије, речено је у Јеванђељу по Матеју: „Иштите најприје Царство Божије и правду његову, а остало ће вам се све додати.“ Богољуб Шијаковић, „О Видовдану и видовданској етици“, У Богољуб Шијаковић, *Огледање у контексту: О знању и вјери, предању и идентитету, цркви и држави*, ур. Радован Биговић (Београд: Службени гласник, 2011): 325.

специфични примери саможртвене одлуке<sup>1043</sup> (спремност на жртву, страдање, заточеништво) и опредељења појединаца или целог народа за Царство небеско.<sup>1044</sup> Ако се посматрају песме косовског циклуса<sup>1045</sup>, може се уочити паралелизам библијских и косовско-заветних догађаја: Тајна Вечера - Кнежева вечера, Јудина издаја - Бранковићева издаја, Христова крсна жртва - Лазарев мучеништво. На ово су указивали Милош Ђурић (*Видовданска етика*) и Марко Марковић (*Косово у ранама*)<sup>1046</sup>, док је Владика Атанасије Јевтић насупрот оваквом паралелизму заступао мишљење да се у приступу Косовском завету и тумачењу светосавља ради о дубоком унутрашњем идентитету, о литургијском искуству и доживљају.<sup>1047</sup> Ова мисао је заступљена и код Ерика Хобсбаума<sup>1048</sup>. Да предност треба дати литургијском тумачењу Косовског завета<sup>1049</sup> насупрот паралелизму који може створити одређено двојство, говори и „Царев Завет“<sup>1050</sup> Владике Николаја Велимировића. У њему је присутан „дијалог са Царством небеским“ и есхатолошко тумачење косовског опредељења, као и тумачење песме „Пропаст царства Српског“<sup>1051</sup>, за коју Жарко Видовић<sup>1052</sup> претпоставља да се звала „Косовски завет“ или „Цар Лазар се приволео Царству небеском“ - односно њен назив би требао да буде „Прослављање круне Лазарева“.<sup>1053</sup> Зато Жарко Видовић као суштину Косовског (светосавског) завета види позив да се превазиђе историјско збивање, да се уздигне изнад историјског збивања, тј. изнад света. То подразумева да је суштина косовског

---

<sup>1043</sup> Владимир Дворниковић сублимира своју мисао о овој теми кратком поставком: „жртва - физичка смрт, пад овосветски за узнесење оносветског“. Владимир Дворниковић, *Карактерологија Југословена* (Београд: Космос, 1939), 968-969.

<sup>1044</sup> Јевтић, „Царство небеско у историјској судбини нашег народа“, 242.

<sup>1045</sup> У историји српског народа позната су „три Косова“: из година 1389. (Косовски бој), 1448. (Јанко Хуњади) и 1689. (Бечки рат). „Трећим Косовом“ Косово постаје опсесија српског народа и песме косовског циклуса јављају се после Бечког рата (1689) и Велике сеобе (1690), јер је Бечки рат био најстрашнији период у историји српског народа и уследило је безнађе. Поезија тражи „Прво Косово“ као извор надахнућа и обнавља се нада у српском народу сећањем које је чувала Црква, а то је сећање на Лазареву жртву. Видовић, *Срби и Косовски завет у Новом веку*, 13-15.

<sup>1046</sup> Марко Марковић, *Косово у ранама* (Београд: Хришћанска мисао, 2005).

<sup>1047</sup> Јевтић, „Косовски завет“, 306-307.

<sup>1048</sup> „...зато што је сећање на краљевство које су Турци поразили сачувано у песмама и епској причи, а можда, што је још ближе суштини, у свакодневним литургијама српске цркве која је канонизовала већину својих владара“. Hobsbaum, *Nacija i nacionalizam od 1780. Program, mit, stvarnost*, 86.

<sup>1049</sup> У прилог овоме иде и чињеница да су први аутори народних песама били монаси и духовници, па је зато у многим народним песмама приметно црквено-литургијско искуство. Јевтић Атанасије, „Косовски завет“, 312.

<sup>1050</sup> Владика Николај, „Царев завет“, У Епископ Николај, *Сабрана дела у 13 књига*, књига 5 (Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014): 143-174.

<sup>1051</sup> Ову песму је записао шишатовачки архимандрит Лукијан Мушички, а према певању неке следеће жене из сремачког села Гргуреваца. Ковић, „Косовски завет и национални идентитет Срба“, 124; Александар Лома, *Пракосово: Словенски и индоевропски корени српске епике* (Београд: Балканолошки институт САНУ, 2002), 133.

<sup>1052</sup> Жарко Видовић у анализи ове песме констатује да она није ламент над пропашћу царства, већ тријумфално прослављање Лазара и Завета. Песма је прослављање Лазарева круне која је другачија од Душанове, јер се он, штитећи исихазам, помирио са Црквом са којом је Душан био у завади. Зато је његова круна благословена, па се и у *Горском вијенцу* каже „да ми светли круна Лазарева“. Видовић, *Срби и Косовски завет у Новом веку*, 156-157.

<sup>1053</sup> Неки кључни литургијско-есхатолошки моменти ове песме: песма почиње „светиње од Јерусалима“, чиме се истиче да припадамо „јерусалимској вери“, односно апостолском православљу; књига која се доноси из Јерусалима је Јеванђеље којим се проверава избор сваког од нас; градња „шатора“ односно храма је ради причешћа војске, јер се у цркви - причешћу открива последња реалност Царства небеског. Јевтић, „Косовски завет“, 312-314; 317; 328.

опредељења есхатолошка<sup>1054</sup>, да је то Царство небеско које је изнад света (реалне историје и царства земаљског).<sup>1055</sup>

Литургијско-косовски моменти су присутни и у тзв. покосовском циклусу<sup>1056</sup>, а Петар II Петровић Његош<sup>1057</sup>, кога Жарко Видовић сматра јунаком духа и мисли и обновитељем народног хришћанско-јеванђелског опредељења за крсно страдање и Царство небеско сведочи ту истину и нераскидиву повезаност мучеништва и Царства небеског: *Крст носити нама је суђено...Воскрсења не бива без смрти.*<sup>1058</sup> После коначног пада под Турке крајем XV века српски народ, где год живи, не губи историјско памћење и светосавско-косовски духовни идентитет.<sup>1059</sup> Тај идентитет је посебно био изражен обновом Пећке патријаршије 1557. године и то култом Светог Саве са нетљеним телом у Милешеви и нетљеним телом Светог Лазара Косовског у Раваници. Зато је и дошло до варварског чина спаљивања светосавских моштију, али то је довело до распаљивања светосавског духа и косовске етике.<sup>1060</sup>

Светосавско-косовско надахнуће које се пројављивало кроз целокупну каснију историју, пројављује се и данас. Међутим, суштина није у светосавско-косовском поједностављеном историјском надахнућу<sup>1061</sup>, него у есхатолошком, литургијском (евхаристијском)<sup>1062</sup> приступу којим се светосавље и Косовски завет откривају као истински идентитет, јер се ради о литургијском искуству и доживљају хришћанства кроз Цркву и евхаристијску заједницу (Литургију) у којој постаје доступна последња тј. есхатолошка реалност Царства Божијег.<sup>1063</sup> Небеско царство, о којем говори Косовски завет, се не може схватити без литургијског искуства, јер је Литургија Небеско царство Косовског завета.<sup>1064</sup> Зато косовско опредељење, као несумњиви наставак светосавског опредељења, није опредељење за овај свет већ за Христово Тело и Крв у Литургији и вечној богочовечанској

---

<sup>1054</sup> Ако узмемо у разматрање и песму „Косовка девојка“, видимо да лик „Косовке девојка“ је само на први поглед романтично-реалистичан, а да је у суштини веома мистичан. Она помаже рањенике тако што их залаже хлебом и причешћује вином. Хлеб, вино и причешће нису обично окрепљење већ предаја светих тајни самртнику који се спрема за онострано спасење. Сам опис Косовског боја у овој песми садржи круцијалан обред (причешће), који се дешава пред битку и после ње. Лома, *Пракосово: Словенски и индоевропски корени српске етике*, 143.

<sup>1055</sup> Видовић, *Срби и Косовски завет у Новом веку*, 27.

<sup>1056</sup> У периоду романтизма, све до 1878. године, ретко да је постојао књижевник који се није бавио косовским темама и опредељењем. Ковић, „Косовски завет и национални идентитет Срба“, 129.

<sup>1057</sup> Владика Николај се Косовском идејом код Његоша почео бавити 1911. године у *Религији Његошевој* у поглављу „Молитва и витештво“. О Петру II Петровићу Његошу као приврженику косовској мисли и косовском завету остала нам је и међуратна студија (предавање из 1934.) Иве Андрића „Његош као трагични јунак косовске мисли“. Николај Велимировић, *Религија Његошева* (Шабац: Глас Цркве, 1987), 157-188; Иво Андрић, *Његош као трагични јунак косовске мисли* (Београд: Библиотека Коларчевог народног универзитета, 1935).

<sup>1058</sup> Петар II Петровић Његош, *Пјесме, Луча микроkozма, Горски вијенац* (Нови Сад: Матица српска - Београд: СКЗ, 1969), 236.

<sup>1059</sup> Јевтић, „Царство небеско у историјској судбини нашег народа“, 251.

<sup>1060</sup> Исто, 252-253.

<sup>1061</sup> Поред своје везаности за Цркву и Литургију, Косовски завет ће путем усмене епике срести и са националном културом. Ковић, „Косовски завет и национални идентитет Срба“, 123.

<sup>1062</sup> Жарко Видовић користи синтагму „литургијски култ небеског царства“. Видовић, *Срби и Косовски завет у Новом веку*, 43.

<sup>1063</sup> Јевтић, „Косовски завет“, 309.

<sup>1064</sup> Видовић, *Срби и Косовски завет у Новом веку*, 47.

заједници.<sup>1065</sup> Опредељење за Царство небеско, светосавско и косовско, је определење за Христа и Јеванђеље који свој аутентичносни континуитет потврђују у Цркви као богочовечанској заједници у којој се Царство небеско оприсутњује на свакој Литургији као истински вечни идентитет.

### 2.2.2 Светосавска заветна мисао Жарка Видовића

Светосавље као заветну мисао најутемељеније ће анализирати и објаснити Жарко Видовић<sup>1066</sup>. Сва размишљања и закључке о заветној заједници и нацији, Жарко Видовић ће изградити на основу искуства своје српске заветне заједнице.<sup>1067</sup> Полазећи од поставке да су Срби заветни народ, Жарко Видовић то утемељује чињеницом да је Србе као историјску заједницу стварала и у историји одржала Црква, а не држава. Од Светог Саве постоји тројна хармонија (саборност)<sup>1068</sup>: нације, државе и Цркве. Будући да је изграђена од Цркве, а не од државе, то је једина нација у Европи коју је градила само Црква, а не држава.<sup>1069</sup> Он ово утврђује чињеницом да живот народне (српске, заветне) заједнице у Цркви је тајна српске историје, тј. утемељени континуитет<sup>1070</sup> на релацији: Тајна Христа, Светог Саве, Светосавског завета датог на Жичком сабору и потврђеног Косовским заветом.<sup>1071</sup>

Светосавски завет, који потиче од Светог Саве, окупља Србе у црквену-заветну заједницу, тј. небеску заједницу са Христом, јер је Свети Сава обичајно-језичку заједницу оног времена оплеменио Црквом<sup>1072</sup> и преобразио у заветну заједницу.<sup>1073</sup>

---

<sup>1065</sup> Јевтић, „Косовски завет“, 326.

<sup>1066</sup> Жарко Видовић (1921-2016) је био српски историософ, универзитетски професор и утемељитељ заветне историсофије српства. Након преживљених логора у Јасеновцу, Сајмишту и Норвешкој, био је заточен у комунистичким затворима (ослобођен у децембру 1947. године). Завршава студије историје философије (1950) и историје уметности (1952) на Филозофском факултету у Београду. На истом факултету брани докторску дисертацију 1958. године, која ће три године касније бити штампана у Сарајеву под насловом „Иван Мештровић и савремени сукоб скулптора с архитектром“. Радио је као универзитетски професор Историје цивилизације у Сарајеву (асистент 1953-1958; доцент 1958-1961) и Загребу (1961-1967), али је због политичких притисака и јавно израженог отпора ширењу србофобије прогнан у Београд, где је радио у Институту за књижевност и уметност до одласка у пензију (1970-1986). Живео је и радио у Београду до упокојења, оставивши иза себе више десетина хиљада необјављених рукописа, чланака, студија и књига. *Жарко Видовић. Библио-био-графија 1948-2015*, ур. Б. Лубардић и остали (Београд: Задужбина Жарко Видовић, 2018), 31-34; Слободан Владушић, „Жарко Видовић: Биографија и мишљење“, *Летпис Матице српске*, књ. 498, св. 6 (2016): 767-768.

<sup>1067</sup> Јелена Миљковић Матић, „Како је Жарко Видовић објашњавао нацију са хришћанског становишта?“, *Политичка ревија XXVIII (XV)*, 4 (2016): 10.

<sup>1068</sup> Жарко Видовић исповедање Православља као ову тројну хармонију назива светосављем. Видовић, „Светосавски завет српске историје“, 204.

<sup>1069</sup> Видовић, „Црква - извор и упориште нације“, 57-58.

<sup>1070</sup> „Нацију Срба, дакле, као заједницу заветну - која је заједница саосећања, историјске свести, свести (осећања) историје као континуитета од Светог Саве до данас и у будуће, до Другог доласка Христовог - ту нацију, заједницу историјско-заветну, створила је, родила је и чува је Црква, или тачније: Бог Који је створио и ту Цркву...“ Видовић, „Српски завет“, 74.

<sup>1071</sup> Видовић, „Православна идеја нације и верност светосавском завету“, 43.

<sup>1072</sup> Код Жарка Видовића констатујемо два битна момента стварања српске заветне заједнице: први је крштење народа, а други је сабрање тог народа око своје аутокефалне цркве, јер је аутокефалија суштинска за појаву заветне (православне) нације у историји. Крштавањем Словена у IX веку почиње заснивање нације као црквене аутокефалије, међутим заветом је Србе у црквену (заветну) заједницу крстио Свети Сава. Крштење представља извор, а црквена аутокефалија печат тог и новог и заједничког идентитета једног народа у Христу. Видовић,

Преобразивши Црквом обичајно-језичку заједницу у заветну заједницу, чувар заветне заједнице и самог завета постаје Литургија, јер она црквени скуп преображава у сабраност народа у Небеску заједницу која прославља Бога, Цркву и своју историју.<sup>1074</sup> Тако православна нација, заветни народ Светог Саве, је нација Цркве Христа, Небеског Цара, сабрана силом Логоса (силом духовне сабраности у заједницу духовну), а не државно-империјална нација, јер држава није заједница већ правна установа и институција (политички народ дефинисан историјом државе).<sup>1075</sup> То, дакле, сведочи литургијски приступ заветне заједнице.

Светосавски завет, утемељен на тајни Христовог завета, подразумева жртвени карактер, јер се жртвом ствара заједница (хришћанска заједница се ствара Христовом жртвом), тако да без спремности на жртву није могуће створити заједницу. Ако жртва ствара заједницу, она није интересна заједница, него заједница љубави.<sup>1076</sup> У тој заједници љубави је присутно морално осећање дужности према тој заједници, то је категорички императив који то осећање чини заветом, а у њему је нација.<sup>1077</sup> Тако и наши владари, тада постојеће и моћне државе, своју припадност, поштовање и жртву према заветној заједници показују кроз грађење цркава и манастира, не као владарских маузолеја већ као места где се слави заветна заједница. Ту своју припадност заветној заједници печате својим монашењем и одрицањем од престола и власти (царства земаљског).<sup>1078</sup>

Из овога произилази да је нација солидарност међу генерацијама које припадају тој заједници (умрлим, живим и будућим) и ту солидарност именујемо историјом.<sup>1079</sup> Историја („тајна историје“) има ванвременски карактер и она је збивање вечности у човеку.<sup>1080</sup> Као тајно збивање у човеку она чини да он осети присуство генерација којих више нема на Земљи<sup>1081</sup>, да се постиди пред њима, да плати дуг њихов, да надокнади оно што они нису стигли, али и да настави њиховим путем. То представља човекову моћ као личности („тајна личности“)<sup>1082</sup> да у празничним моментима доживљаја поетског, литургијског и верског изађе из своје индивидуалности (усамљености) и искуства, и да се уздигне у личност.<sup>1083</sup>

---

„Српски завет,“ 72; Матеј Арсенијевић, „Завет - пут србског богословља,“ У Жарко Видовић, *Суочење православља са Европом. Огледи о историјском искуству*, ур. М. Арсенијевић (Цетиње: Светигора, 1997): 8-9.

<sup>1073</sup> Видовић, „Српски завет,“ 72; Видовић, „Завет светосавске нације,“ 49.

<sup>1074</sup> Видовић, „Српски завет,“ 73.

<sup>1075</sup> Видовић, „Нација Запада и народ Завета,“ 69; Видовић, „Свети Сава и Римско право,“ 140; Видовић, „Српски завет,“ 72.

<sup>1076</sup> Видовић, „Црква - извор и упориште нације,“ 59.

<sup>1077</sup> Видовић, „Православна идеја нације и верност светосавском завету,“ 44.

<sup>1078</sup> Видовић, „Свети Сава и Римско право,“ 140.

<sup>1079</sup> „Историја је континуитет (непрекидност) једне заједнице, у њеној идентичности (самоистоветности) сачуваној кроз векове“. Видовић, „Светост и тајна историје,“ 29.

<sup>1080</sup> Исто, 29.

<sup>1081</sup> Улога и значај историјске свести се огледа у чињеници да се појавом историјске свести у предању о миту, трагедији, литургији, легенди, поезији, једна генерација поистовећује са претходним генерацијама, па и изумрлим, налазећи свој идентитет у њима, па се у том идентитету (идентификацији) претходне генерације налазе живе пред очима наше садашње генерације. Видовић, „Демократија и нација,“ 235.

<sup>1082</sup> Своју литургијолошку мисао Жарко Видовић изводи из искуства вере (сусрета са распетим и васкрслим Христом) као искуства аналогног откривењу личности човека у сусрету са Богом, каквим се отвара и даје у Литургији, која је богослужбена срж бића Цркве. Богдан Лубардић, „Жарко Видовић (1921-2016): мисао слободе у духу времена - Логос, Завет, Памјат,“ У *Жарко Видовић. Библио-био-графија 1948-2015*, ур. Б. Лубардић и остали (Београд: Задужбина Жарко Видовић, 2018): 21.

<sup>1083</sup> Видовић, „Црква - извор и упориште нације,“ 63.

Литургија то управо сведочи<sup>1084</sup>: „Човек је биће у коме се дешава драма уздицања од себичне индивидуе ка отвореној личности, отвореној Небу и свету и радости“.<sup>1085</sup>

Утемељен у литургијском искуству, Светосавски завет, којим је створена заветна заједница, је опредељење за Царство небеско, и Светосавски завет у свом континуитету тражи потврду којом се чува идентитет, остајући верни том завету. Тако је Косовско опредељење као искушење наших предака било питање да ли ће они са Светим кнезом Лазаром остати верни Светосавском завету и онда када изгубе државу (земаљско царство), и да ли ће као заветни народ (заједница са Христом) бити свесни да их је као историјско-заветну заједницу стварала Црква, а не држава.<sup>1086</sup> Косовским избором се потврдило то опредељење за Царство небеско, постојање као „Небески народ“<sup>1087</sup>. Када је нестала држава - царство земаљско, која је политичко-земна заједница у којој важе њени закони на територији коју обухвата, (по песнику већ на Косову, а по историјско-црквеном предању падом Смедерева 1459. године) Србима је преостало још само Царство небеско, да као заветна заједница и „Небески народ“ остану у Царству небеском, а не више као државно-политички народ тј. земаљски.<sup>1088</sup>

Жарко Видовић, и сам често користи термин нација, али на више места јасно указује разлику између нововековног европског поимања нације и нације као појма који смо ми усвојили у XVIII веку и користимо га и за нашу заветну заједницу. Разлика између светосавске нације и западне (метафизичке) нације је пре свега у хронолошкој генези. Светосавска нација је заветна заједница која потиче од времена Светог Саве, а европска нација настаје у Новом веку у Европи, обликована ауторитетом државе, којој метафизика приписује божанску моћ (одричући моћ папи). Светосавска нација се, као заветна заједница, поистовећује са Црквом и није државно-политичка категорија већ историјско-заветна. Она се јавља као феномен завета и вере, док се на Западу нација поистовећује са државом („отеловљењем божанства - германско свето царство“) и јавља се као феномен закона и устава.<sup>1089</sup> Из овога се може извести закључак да у западној концепцији нације<sup>1090</sup>, пропаст државе (земаљског царства) може бити поистовећена са пропашћу те нације<sup>1091</sup>, док у

---

<sup>1084</sup> „Човекова срећа и спас није у тој створеној природи (индивидуалности) него у „излажењу“, благодатном излажењу из индивидуалности (и усамљености) овог бића у дух који је могућ само као благодат Бога Сведржитеља (а не само Творца). Та благодат је осећање заједнице са Богом и људима. То саосећање је вера: Богом дана вера. Природа вере је осећање (којим је душа човекова жива и свесна), а смисао вере је „трансценденција“, то јест, превазилажење, излажење из Богом створеног битија, како то приказује Луча микроkozма.“ Видовић, „Завет светосавске нације“, 53.

<sup>1085</sup> Видовић, „Црква - извор и упориште нације“, 61.

<sup>1086</sup> Видовић, „Православна идеја нације и верност светосавском завету“, 45.

<sup>1087</sup> Термин „Небески народ“ не подразумева политичку конотацију како је то Србима импутирано последњих деценија, он је црквен и потиче од Светог Саве. Његов контекст означава Цркву, тј народ окупљен у Цркву. Небески народ је сваки народ који свој идентитет заснива на односу према Богу. Видовић, „Небески народ значи – Црква“, 94-95; Видовић, „Историјска свест у Сеобама Милоша Црњанског“, 171; Шијаковић, „О светосавској просвијећености и племенитости“, 299.

<sup>1088</sup> Видовић, „Српски завет“, 70-71.

<sup>1089</sup> Видовић, „Завет светосавске нације“, 51-52.

<sup>1090</sup> По Видовићевом мишљењу западни свет је у кризи јер је свет без Цркве, а заједнице нема изван Цркве, тј. без припадања завичају - есхатолошком (Царство небеском) и историјском (земаљска отаџбина). Арсенијевић, „Завет - пут србског богословља“, 6.

<sup>1091</sup> У том контексту можемо видети и савремени концепт произвољности националног идентитета, који се може по жељи, потреби и намери заменити другим националним идентитетом или га чак у потпуности

заветној концепцији нације пропаст државе не прекида завет и не уништава заветну нацију, јер она своје идентитетско постојање има у Царству небеском, као коначној идентитетској реалности.

Створени од Цркве као историјско-заветна заједница, заветни народ, Срби као црквена заједница, заједница одвојена од државе, као и Црква, могу да опстану чак и без државе или у туђим државама.<sup>1092</sup> Улога Светосавског завета и улога Српске Православне Цркве се најбоље сагледава после пада Смедерева када Срби подељени живе у три туђа царства тј. империје (османлијско - турско, хабзбуршко - немачко и млетачко - италијанско) које им нису благонаклоне. Тада Српска Православна Црква васкрсава, ојачава и интегрише српску нацију као целину на великом подручју тих трију царстава. Ствара, или боље рећи потврђује, нацију као заветну заједницу и то чињеницом да духовна елита и језгро нације буде и јесте Црква.<sup>1093</sup> Пећка патријаршија утврђује снагу Царства небеског и слави, тј. она сама је Царство небеско, а Небески (заветни) народ је сабран у Цркви и око ње као духовна заједница, односно верска заједница, јер је обједињује верско саосећање.<sup>1094</sup>

Светосавски завет не прекида свој континуитет, он ће након спаљивања моштију Светог Саве и Велике сеобе бити назван косовским, али он је у суштини светосавски.<sup>1095</sup> Од време када се почео називати Косовским заветом, наметнуће се епско (јуначко) схватање завета, али ће га Његош вратити у светосавске висине небеске литургијске заједнице.<sup>1096</sup> Постојање заветне заједнице је литургијски континуитет Царства небеског: од Светог Саве, преко патријараха духовне лозе, епископа, па до садашњег Патријарха који седи на трону Светог Саве.<sup>1097</sup> Међу погрешним прекрајањима, редукцијом и кривотворењем светосавско-косовског завета појавиће се тзв. „Видовдански култ“, па и сама идеја о грађењу Мештровићевог „Видовданског храма“, као својеврсна југословенизација јунаштва и сметња правом завету. На ово Жарко Видовић указује као на тенденцију да се насупрот манастира граде маузолеји, а то би био вид заборављања завета.<sup>1098</sup> Тако се Жарко Видовић у време југословенизације јавља као „јунак заветне мисли“.

Жарко Видовић указује и на деценије комунизма у којима је истицано да је историја процес промена. Оваквом перцепцијом је заборављана заједница која је непроменљиви субјект историје, а заборавом историјске свести, која повезује заједницу, се губио

---

одбацили и немају. Овоме се успротивио Жарко Видовић објашњавајући да је заједница духовни ентитет. Миљковић Матић, „Како је Жарко Видовић објашњавао нацију са хришћанског становишта?“, 2.

<sup>1092</sup> Видовић, „Православна идеја нације и верност светосавском завету“, 45.

<sup>1093</sup> Видовић, „Завет светосавске нације“, 49-50.

<sup>1094</sup> Видовић, „Српски завет“, 71.

<sup>1095</sup> Исто, 73.

<sup>1096</sup> У јуначким народним песмама Косовски завет је несвесно присутан, док је култ јунаштва и слављење јунаштва свесно и примарно. Међутим, завет није исто што и култ, него завет је порука (тестамент, завештање) и заклетва на верност тој поруци којом се обавезује читава заједница. Заједница постоји док се држи завет, свесно или несвесно, све док удар на заједницу не буде усмерен на сам завет. Кад искрсне нешто што удара на сам завет, јавља се јунак заветне мисли (као Његош) који открива и подсећа на смисао завета. Видовић, *Срби и Косовски завет у Новом веку*, 126.

<sup>1097</sup> Видовић, „Српски завет“, 72-73.

<sup>1098</sup> Арсенијевић, „Завет - пут србског богословља“, 13; Видовић, *Срби и Косовски завет у Новом веку*, 151-152.

патриотизам и морал.<sup>1099</sup> Историјска свест, као духовно збивање којим се повезује прошлост и будућност у садашњости, није време (пролазност) него парусија (присутност) и битије заједнице. Зато историјска свест успоставља континуитет идентитета међу генерацијама.<sup>1100</sup> Остајући у континуитету Светосавског и Косовског завета остајемо у континуитету заветне заједнице која је опредељење за Царство небеско<sup>1101</sup>, а Светосавски завет као есхатолошки сегмент светосавља чини и одређује есхатолошко-онтолошки смисао светосавља. Зато Жарко Видовић, као савремени задатак хришћанина, види потребу да се ствара парохијско-литургијска заједница и изграђује јединство парохије у заветну нацију. Суштина овога лежи у чињеници да је на челу Цркве Христос, тј. Онај Који се јавља на Литургији<sup>1102</sup> и у литургијској заједници, која је икона Царства Божијег.<sup>1103</sup>

## 2.3 Улога и место просвете у светосављу

### 2.3.1 Рецепција међуратног просветитељског сукоба Свети Сава – Доситеј Обрадовић и неопходност његовог превазилажења

Владимир Вујић, као значајан и утицајан мислилац међуратног периода, својом студијом „Повратак Сави Светитељу“ одредиће и дефинисати темељну мисао о светосавском просветитељству као просветитељству у чијем центру стоји светитељ, односно, у светосављу Свети Сава. Ова Вујићева мисао ће остварити значајну рецепцију још у међуратном периоду, међутим често ће се истицати и поимати другостепени значај ове студије, а то је „просветитељски сукоб“ на релацији Доситеј - Свети Сава. Неоспорно је, и то је већ констатовано, да Вујић као контрапросветитељски мислилац критикује просветитељство изникло из Француске револуције. Међутим, Вујић пре свега прихвата тада већ присутан у другим студијама поларитет Доситеј - Свети Сава и на њему гради своју мисао о повратку светитељском Савином лику – светосавствености. Уз то се он не уздржава да учита неке ствари или произвољно констатује да би његов став постао општепризнат и да би добио на значају.

Ако бисмо узели у обзир разматрање прве и најзначајније светосавске студије после Другог светског рата *Светосавље као философија живота* Оца Јустина Поповића, која је једна прецизна критика европоцентризма и европског хуманизма, овде увиђамо да отац

<sup>1099</sup> Косовско опредељење, које је проишло из светосавског православља, означава феноменом „мита“ води померању ствари ка њиховом непостојећем, неисторијском и паганском језгру. Радован Самарцић, *На рубу историје* (Београд: Београдски издавачко-графички завод и Српска књижевна задруга, 1994), 16.

<sup>1100</sup> Видовић, „Нација, монархија и демократија (Између Карла Великог и Светог Саве),“ 168.

<sup>1101</sup> У овом континуитету заветне заједнице треба размотрити и аутентично размишљање Жарка Видовића о Србима као „логорашкој нацији“ и о „логорашком искуству“ које треба уградити у веру, душу и виталност заједнице. То логорашко искуство као лично и национално треба сачувати од заборава. Видовић Жарко, „Свети Вукашин Јасеновачки у логорској историји Срба,“ 17; Владушић, „Жарко Видовић: Биографија и мишљење,“ 771.

<sup>1102</sup> Надовезујући се на чињеницу, коју је констатовао Жарко Видовић, да је Литургија чувар завета, морамо узети у обзир и појашњење Жарка Видовића да је Литургија чувар завета као највећи ауторитет. Литургија је највећи ауторитет, јер се у њој јавља Дух Свети, и Он делује кад се човек појави као Личност, а не као биће, јер је Личност догађај у људском бићу. Зато је Литургија као највећи ауторитет изван свих, и изван Патријарха (није највећи ауторитет онај који служи Литургију, па био то и Патријарх), епископа и црквеног сабора, јер црквени сабор не може ни да почне, ни да се заврши без Литургије. Видовић Жарко, „Дијалог о животном искуству,“ разговор водио: Богдан Златић, *Зенит XI*, 14 (2014): 136.

<sup>1103</sup> Видовић Жарко, „Нека буде Царство Небеско, и му у њему, и на Земљи као на Небу!,“ 406.



Јустин Поповић усваја Вујићев појам „доситејевштине“ уз констатацију да је она код нас довела до сукоба школе и Цркве, па да је неопходно у школе вратити светосавску просвету у чијем центру је Богочовек Христос.<sup>1104</sup> Отац Јустин Поповић се не бави делатношћу Доситеја Обрадовића, па ни његовим просветитељским аспектима, већ у овом усвојеном међуратном термину „доситејевштина“ види једну опасну тенденцију, једну мисао која је изграђена и конструисана на жељи да се светитељски концепт просветитељства одвоји од просвете, да се просвета (школа) одвоји од Цркве и да школа и Црква буду два потпуно независна ентитета, по могућству у сукобу и оштром поларитету. Авва Јустин Поповић прецизно и свесно користи термин „доситејевштина“, јер он ту подразумева све оно што је настало као наслеђе нововековне културе, за чијег је представника, у међуратном периоду, био истицан Доситеј Обрадовић, али то наслеђе само по себи често је произвољно и карикано. „Доситејевштина“, код Оца Јустина, је лакотислена вера у западноевропски хуманизам и његову просвету, културу и цивилизацију.<sup>1105</sup> Зато је потребно, у најмању руку, разликовати Доситеја и „доситејевштину“, јер оно што се може подвести под „доситејевштину“ је често неминовно наслеђе које нема везе са Доситејем Обрадовићем и означава један корпус мисли који просвету одваја од Цркве. Један вид овакве „доситејевштине“ је био и тада надлазећи комунизам.

Најпотпунија рецепција просветитељске међуратне мисли, утемељена на сукобу Доситеј - Свети Сава, се налази у студији Митрополита Амфилохија Радовића „Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића“. Ова студија представља први покушај да се да једна теолошка интерпретација Доситејевих идеја и да се Доситејево учење обухвати једним теолошким системом, што је тешко могуће.<sup>1106</sup> Митрополит Амфилохије Радовић, у првом делу студије, разматра светосавску просвету и врши њено утемељење, међутим, наставак и највећи део ове студије посвећује конкретно критици Доситеја Обрадовића, односно критици његовог учења и ставова (о монаштву, чудима, моштима, иконама, улози и месту разума). Митрополит Амфилохије почиње студију са међуратном рецепцијом о „два манастирска бекства“ и два егзистенцијална става, Доситејевог и Светог Саве, и истим поларитетом завршава своју студију.<sup>1107</sup> Међутим, кроз целу студију углавном износи „нехришћанске ставове и учење“ Доситеја Обрадовића, а само на неколико места директно указује кроз паралелизам, шта разликује Доситејево просветитељство од светосавске просвете (сећајући се *Беседе о правој вери*): одбацивање Оваплоћења Логоса Божијег; порицање Васељенских сабора и иконопоштовања; одбацивање јеванђелског учења „да су савршени људи они који су рођени од Бога“.<sup>1108</sup>

И Владика Атанасије Јевтић ће имати рецепцију поларитета Доситеј - Свети Сава, али он је неће извести у отвореном сукобу Доситеј - Свети Сава, него ће закључити да постоје они који Савино просветитељство схватају у контексту просветитељства које се код нас ширило у време Доситеја Обрадовића, па су Савино просветитељство повезивали и упоређивали са просветитељством Доситеја Обрадовића.<sup>1109</sup> За разлику од Митрополита

<sup>1104</sup> Поповић, *Светосавље као философија живота*, 49.

<sup>1105</sup> Кинђић, „Просветитељство Светог Саве“, 112.

<sup>1106</sup> Јанић, *Доситеј и Доситејевштина*, 122; 125.

<sup>1107</sup> Јеромонах Амфилохије, „Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића“, 23; 48.

<sup>1108</sup> Исто, 32; 37-38; 43.

<sup>1109</sup> Атанасије Јевтић, „Свети Сава као просветитељ“, У Атанасије Јевтић, *Свети Сава и Косовски завет*, ур. М. Ђурић и Г. Тодоровић (Београд: Српска књижевна задруга, 1992): 21.

Амфилохија Радовића, Владика Атанасије Јевтић<sup>1110</sup> не указује више на сукоб светосавског и доситејевског просветитељства, него на погрешно тумачење светосавског просветитељства, које је кроз свој светитељски континуитет неупитно. У наше време појавиће се и студија Зорана Кинђића „Педагогија Светог Саве“, која ће бити заснована на усвојеном поларитету Свети Сава - Доситеј и на потпуној рецепцији Вујићеве међуратне студије „Повратак Сави Светитељу“, с тим што ће се Савино просветитељство темељити на Јустиновом агиолошком теохуманистичком концепту просвете.<sup>1111</sup>

Критику Амфилохијеве студије детаљно ће извести Ђорђе Јанић у својој студији *Доситеј и Доситејевштина*. Одређујући Митрополитовој студији апологетски карактер, Јанић не види како и на основу чега Митрополит Амфилохије изводи закључке да Доситеј критикује монаштво, чуда, мошти и иконе зато што не признаје Оваплоћење Бога Логоса и потребе тог Оваплоћења, као и његову поставку о „демонизованости самога знања“ када нигде у хришћанству не налазимо да знање само по себи може бити демонизовано, јер се све демонизује кроз грех, па и само знање.<sup>1112</sup> Јанић у потпуности одбија да било који Доситејев исказ доводи у питање учење Цркве, јер и сама критика монаштва представља конкретну критику монаштва његове епохе, па и тврдња да Доситеј поистовећује знање и врлину није аутентична, јер Доситеј види знање ко средство којим се достиже врлина.<sup>1113</sup> Говорећи о повезаности знања и врлине и код Светог Саве и код Доситеја, Богољуб Шијаковић прави једну добру паралелу: „Колико год да разликујемо лично мистичко просветљење и интелектуалну просвећеност личности, „истински хумано просветитељство“ свакако укључује у људско знање („Бог нам је дао разум и словесност“) и људски морал (у ком се можемо усавршавати: „вежбање у врлинама“).“<sup>1114</sup>

Оспоравајући православност Доситеју, Митрополит Амфилохије му оспорава и интелектуални ниво, констатујући да код њега нема ништа ново и оригинално, него упрошћавање идеја терезијанства и јозефизма, уз присутну демагогију и иронију.<sup>1115</sup> Оно што Митрополит Амфилохије превиђа односи се на то да је и Доситеј био грчки васпитаник, да се школовао и у Грчкој, где је читао античке грчке писце<sup>1116</sup> и у оригиналу читао грчке оце Цркве, чиме је имао њихово познавање боље него и један интелектуалац свога доба, а као тада највећи српски хеленофил је указивао на величину грчког литерарно-мисличког наслеђа, на његову важност и важност учења грчког језика.<sup>1117</sup> Јанић смешта Доситејеве текстове у тадашњи амбијент и стање, што је управо довело до критике друштвених манифестација духовног стања у Цркви, па Доситејеве примедбе о моштима и иконама јесу

<sup>1110</sup> У студији „Из богословља Светог Саве“, Атанасије Јевтић ће кроз критику Светислава Вуловића, изнети оштрији став о „доситејевштини“ и рационалистичкој просвећености Доситејевог типа. Јеромонах др Атанасије Јевтић, „Из богословља Светог Саве - Жичка беседа Светог Саве о правој вери“, 120.

<sup>1111</sup> Кинђић, „Педагогија Светог Саве“, 107-124.

<sup>1112</sup> Јанић, *Доситеј и Доситејевштина*, 126-128.

<sup>1113</sup> Исто, 128.

<sup>1114</sup> Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 155.

<sup>1115</sup> Јеромонах Амфилохије, „Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића“, 30.

<sup>1116</sup> О Доситејевом реторичком образовању детаљније: Војислав Јелић, „О Доситејевом реторичком образовању“, *У Неохеленско наслеђе код Срба I*, ур. М. Јовановић (Београд: Филолошки факултет Универзитета у Београду, 2005): 61-68.

<sup>1117</sup> Ненад Ристовић, „Доситејев пут и путоказ“, *Богословље*, 1 (2017): 137; Ненад Ристовић, „Грчки језик и књижевост у нововековној српској просвети и култури до Вукашина Радишића“, *У Почети наставе грчког језика код Срба*, ур. М. Стојановић (Крагујевац: Лицеум, 2011): 22.

тачне, али Доситеј то не поставља на ниво догматске расправе<sup>1118</sup>, јер он не задире и не схвата то питање на чисто догматски начин.<sup>1119</sup> У прилог овоме говори и чињеница да Доситеј за живота није имао проблем са Црквом, јер су тадашњи црквени интелектуалци, могу се навести примери само архимандрита Јована Рајића и Епископа темишварског Петра Петровић, били његови истомишљеници. Можда је једино био упитан његов проблематични канонски статус, али он никада није црквено-судски процесуиран, вероватно због солидарности његових црквених истомишљеника, и сахрањен је као јеромонах.<sup>1120</sup> У контексту тадашњег амбијента и стања у манастирима<sup>1121</sup> треба схватити и Доситејево размишљање о монаштву, коме Митрополит Амфилохије посвећује трећину свог текста и то повезујући монаштво са погрешном концепцијом брака код Доситеја, која је по мишљењу Митрополита Амфилохија ограничена натуралистичко-биолошком концепцијом човекове личности. Побиијајући ставове Доситеја о монаштву, Митрополит Амфилохије је имао склоност ка учитавању идеја које код Доситеја не постоје, што га је и довело до чудних закључака.<sup>1122</sup>

Битан моменат, који се мора узети у обзир, је да Митрополит Амфилохије пише у време агилног комунизма<sup>1123</sup>, у чије време је Црква била угрожена. То се види и кроз помињање става Добрице Ћосића да „будућа култура и судбина нашег народа“ мора бити утемељена на Вуку и Доситеју. Зато Митрополит Амфилохије пише и сматра Доситеја и Светог Саву антиподима, желећи да Доситеја покаже неправославним, супростављеном Светом Сави, који нема никакве додирне тачке са светосављем и православљем.<sup>1124</sup> Иако је први део студије „Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића“ прецизно утемељење светосавског просветног предања, део студије посвећен Доситеју Обрадовићу је наставак концепта Владимира Вујића, који настоји да се кроз полемичко-апологетски дух светосавска просвета покаже незамењивим историјским континуитетом просветитељске мисије Светог Саве. Митрополит Амфилохије се конкретно бави учењем Доситеја Обрадовића, али не доводи на раван поређења два просветитељска правца „светосавственост и доситејевштину“, како их је поставио Вујић и други међуратни мислиоци.<sup>1125</sup>

---

<sup>1118</sup> У прилог овоме говоре и Доситејеве беседе које су привлачиле пажњу истраживача. Систематски приказ истраживања ових беседа, као и њихове теолошке изворе и теолошку анализу налазимо у студији „Црквено беседништво Доситеја Обрадовића“, чији је аутор Владимир Вукашиновић. Владимир Вукашиновић, „Црквено беседништво Доситеја Обрадовића“, У Владимир Вукашиновић, *Свети Сава и Доситеј Обрадовић. Покушај новог читања* (Београд: Издавачки фонд СПЦ - Архиепископије београдско-карловачке, 2012): 29-54.

<sup>1119</sup> Јанић, *Доситеј и Доситејевштина*, 130-131.

<sup>1120</sup> Ристовић, „Доситејев пут и путоказ“, 138-139.

<sup>1121</sup> О овоме је детаљно писао Тихомир Остојић. Тихомир Остојић, *Доситеј Обрадовић у Хопову: студије из културне и књижевне историје* (Нови Сад: Матица српска, 1907).

<sup>1122</sup> Јанић, *Доситеј и Доситејевштина*, 132-133.

<sup>1123</sup> Митрополит Амфилохије пише у време комунистичког пропагирања „научног социјализма“ и просветитељства као „борбеног атеизма“. Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 132.

<sup>1124</sup> Јанић, *Доситеј и Доситејевштина*, 134-135.

<sup>1125</sup> Ненад Ристовић прецизно смешта у међуратни период негативну рецепцију Доситеја као неког „црквеног дисидента“ и то приписује неопатристичком покрету у православној теологији између два рата. (Ристовић, „Доситејев пут и путоказ“, 139). Међутим, Ристовић не прецизира сам почетак поларитета Доситеј - Свети Сава. Интелектуалци неопатристичког покрета православне теологије само прихватају тада већ присутан поларитет Доситеј - Свети Сава и наступајући са апологетског становишта бране Савино светитељство и

Митрополит Амфилохије више остаје на личној критици Доситеја и нема полазиште као међуратни аутори који у први план истичу агиолошки концепт просветитељства.

Међуратни светосавски аутори су прихватили тада постојећи поларитет Доситеј - Свети Сава и апологетски су бранили Савино светитељство као темељ његовог просветитељства. Њима је на неки начин био наметнут тада антипод Доситеј - Свети Сава што су они искористили да дају добро утемељење светосављу и његовом просветном концепту. Јустин Поповић се надовезује на светитељски концепт светосавске просвете уз констатацију опасности „доситејевштине“, а Митрополит Амфилохије, иако прво прецизно утемељује светосавску просвету без детаљнијег антипода Доситеј - Свети Сава, ипак у центар интересовања враћа сукоб Доситеја и Светог Саве. Чињеница је да у добро утемељеном светосавском просветитељству, како међуратном, тако и након Другог светског рата, нема потребе наново доводити у контрапозиционарање Светог Саву и Доситеја.

Превазилажење ове дијалектике Доситеј - Свети Сава, треба уздићи на један виши, универзални ниво, јер ова дијалектика представља историјски анахронизам, методолошки је погрешна и некоректна, интерпретативно неучинковита и неплодна, а културолошком неодговорношћу прекида континуитет и доводи у питање идентитет српске културе која је већ фрагментизована.<sup>1126</sup> Тако да је само постављање Доситеја као ренегата светосавља без сваке сумње исфорсирано и тенденциозно.<sup>1127</sup> Чињеница је да је велики проблем што ми не налазимо ни једну студију која прави поређење између Доситеја и Светог Саве у контексту њихових заједничких афирмативних момената из живота и дела. Ако би се пошло од тог афирмативног поређења, сигурно бисмо добили једну реалнију слику која не би била изграђена неким произвољним конструкцијама.

Нажалост, смештањем ове две универзалне личности у један локално-провинцијални контекст, долазимо до тога да не можемо да између њих нађемо меру и равнотежу, будући да они припадају и различитим епохама и различитим интелектуалним контекстима. За Доситеја не можемо баш везати „сукоб између Цркве и државе“ и „расцеп између народа и интелигенције“, код њега нема одрицања од светосавског предања<sup>1128</sup>, већ је он једна од карика и чувара идентитета и континуитета српске културе, повезавши хришћанске и античке елементе са модерношћу.<sup>1129</sup> Спајајући космополитизам са родољубљем, он спаја и Исток са Западом, древне традиције и модерне тенденције, религијско и секуларно.<sup>1130</sup> Доситеј Обрадовић нигде не критикује и не полемише директно са светосавским предањем и

---

светитељску просвету, нажалост, не либећи се, да у тој апологији произвољно интерпретирају Доситеја Обрадовића.

<sup>1126</sup> Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 156.

<sup>1127</sup> Ристовић, „Доситејев пут и путоказ“, 136.

<sup>1128</sup> Доситеј Обрадовић и Викентије Ракић су били иницијатори да се набави звоно са ликом Светог Саве за Велику школу. Звоно је донео Викентије Ракић у Београд 1810. године. На овом звону је лик Светог Саве именован као просветитељ, што јасно указује на свест Доситеја Обрадовића о просветитељском значају Светог Саве. Детаљније: Љубомир Дурковић-Јакшић, „Прилогу историји лика Светог Саве као заштитника српских школа у Високој школи у Београду“, *У Свети Сава. Споменница поводом осамтогодишњице рођења 1175-1975*, приредио Епископ шабачко-ваљевски Јован и остали (Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1977): 387-397.

<sup>1129</sup> Шијаковић, *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, 154-156.

<sup>1130</sup> Ристовић, „Доситејев пут и путоказ“, 149.

традицијом (светосављем), нигде не указује на њене негативне последице већ критикује један културно-духовни контекст за који се може слободно рећи да је био стран и светосавском предању. Зато својим универзализмом, у коме је садржан и класични хуманизам и изворно хришћанство, Доситеј заслужује место уз Светог Саву у националном пантеону.<sup>1131</sup> То место не заузима Савино место, него смешта Доситеја на место једног од представника српске културе, и једне епохе која у историјском континуитету и идентитету српске културе заузима значајно (своје) место.

### 2.3.2 Светосавље као богочовечански циљ просвећености

Савремени аутори, бавећи се светосавском просветом и просветитељством, у потпуности ће реципирати међуратни став, а нешто касније појашњен и утемељен мишљу Оца Јустина Поповића, да је фундамент просветитељства и просвете светитељство, односно да оно почива на христолошко-агиолошком темељу. Овим ће се још једном светосавље утемељити као есхатолошки термин, па ће сваки други појам просветитељства имати само одређен временски интервал у коме претендује да заузме централно место, али ће светосавска перспектива просвете у свом светитељском континуитету бити незамењива. Тај континуитет је утемељен и утемељује се светитељима Цркве Христове који су лучоноше те просвете, а Свети Сава припада низу светитеља православне Цркве који су названи именом „просветитељи“ (Свети Григорије, Света Нина, Свети Фрументије, Света браћа Кирило и Методије).<sup>1132</sup> Тако је христолики светитељ и христоликост обележје светосавске педагогије, а преображај народа у народ Божји главни идеал православног, односно светосавског предања коме треба следовати.<sup>1133</sup>

Специфичност светитељске просвећености није само знање по себи, него познање истине, а истина за Светог Саву није дискурзивни појам, гносеолошка норма и логичка категорија него познање истине вером, тј. лични сусрет са Богом и истинска пуноћа живота у Богу.<sup>1134</sup> Из овога сусрета следи јасно усмерење светосавске просвете: Свети Сава је светитељ и тек као светитељ, као Христов следбеник, причасник Божје светости, он је просветитељ и учитељ, како то сведочи сам тропар<sup>1135</sup>. Из ове, дакле, временске (надвременске) условљености се јасно закључује да светосавска просвета има упориште и исходи из светости.<sup>1136</sup>

Надовезујући се на Јустина Поповића, савремени аутори одређују пнеуматолошки карактер светосавске просвете констатујући да се истинска просвета и истина не могу

<sup>1131</sup> Ристовић, „Доситејев пут и путоказ“, 149.

<sup>1132</sup> Јевтић, „Свети Сава као просветитељ“, 20.

<sup>1133</sup> Јеромонах Амфилохије, „Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића“, 27; Михајловић, Илић, „Христоликост педагогије Светог Саве“, 251.

<sup>1134</sup> Јевтић, „Свети Сава као просветитељ“, 28; Јеромонах Амфилохије, „Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића“, 24.

<sup>1135</sup> „Наиме, као Христов следбеник Сава је наставио (наставник) његово учење (учитељ) просвећујући (просветитељ), али не у педагошком или андрагошком кључу, већ у смислу Христовог пастира српског стада“. Коларић, *Свети Сава Српски - харизма и мит*, 115.

<sup>1136</sup> Шијаковић, „Свети Сава или О незаслуженом дару“, 279; Богољуб Шијаковић, „Свети Сава - оријентир и тачка ослонаца“, У Богољуб Шијаковић, *Огледање у контексту: О знању и вјери, предању и идентитету, Цркви и држави*, ур. Р. Биговић (Београд: Службени гласник, 2011): 305; Шијаковић, „О светосавској просвијећености и племенитости“, 298.

познати без просветљења Духом Светим.<sup>1137</sup> Свети Сава је просветитељ, јер је имао просветљење Духом Светим.<sup>1138</sup> Усвајајући пневматолошки карактер светосавске просвете Јустина Поповића, и Митрополит Амфилохије му одређује темељну функцију у светосавској просвети. Он истиче тријадолошки значај светосавског образовања закључујући да је оно „обнављање у нама Трисветлога Божанства силом Духа Светог“.<sup>1139</sup> Митрополит Амфилохије поставља и почетак правог остваривања смисла човека (светосавске просвете), а то је Крштење које се поистовећује са „Просвећењем“, како се оно и назива у старим србуљским преводима и грчком оригиналу.<sup>1140</sup> Ако је Крштење (Просвећење) почетак остварења смисла човека и светосавске просвете, и ако се то просвећење остварује у Цркви у заједници Духом Светим, онда долазимо и до питања његовог коначног циља, односно његовог преображења у бесмртност и вечност.

Да би се светосавска просвета поистоветила са вечношћу она мора имати теохуманистички циљ<sup>1141</sup> и поистоветити се са богочовечношћу<sup>1142</sup>, јер нам је перспективу вечности дао Богочовек.<sup>1143</sup> Јеванђеље Богочовека Христа и целокупно православно предање сведочи да је човек створен не да се ограничи његова аутентичност коју му је дао Творац, него да се човекова боголикост афирмише и прослави у његовој богочовечанској пуноћи.<sup>1144</sup> Наставник или учитељ је онај који показује прави пут који води у вечни живот.<sup>1145</sup> Светосавље нас упућује на духовну зрелост нашег народа, да је просветитељска делатност Светог Саве надахнула нашу просвету и културу просвећивањем Јеванђељем Христовим.<sup>1146</sup>

Богочовеком све што се просвети и освети постаје заједничар његове бесмртности, зато је Он срж и камен темељац светосавског предања (просвете).<sup>1147</sup> Светитељи, као најбољи просветитељи, су јасно усмерење којим путем треба да иде просвећење. Они су усвојили богочовечанску перспективу вечности и показали да човек што светије живи он је бољи учитељ и просветитељ. Зато светосавска просвета утемељена богочовечанским темељом светитељства, којим је Свети Сава постао просветитељ, има свој континуитет који води ка коначном поистовећењу са Богочовеком. Тај континуитет светосавске просвете, који тежи светости и вечној богочовечанској светлости, је показао преображење друштвено-

<sup>1137</sup> Јевтић, „Свети Сава као просветитељ“, 28.

<sup>1138</sup> Шијаковић, „Свети Сава или О незаслуженом дару“, 279.

<sup>1139</sup> Епископ банатски Амфилохије, „Значај манастира Студенице за светосавску просвету“, *Богословље XXXI*, 1 (1987): 123.

<sup>1140</sup> Јеромонах Амфилохије, „Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића“, 25.

<sup>1141</sup> То је истиновање и живот у Богочовеку који подразумева и садејство људи. Јевтић, „Свети Сава у токовима ћирило-методијевског предања“, 12.

<sup>1142</sup> „Нема другог пута осим лика једнога Светога, лика Божијега, лика Христовога, лика Богочовјека у коме се открила тајна Бога, вјечна истина Божија, али и истина човјека, истина човјековог лика, истина људске судбине, и тиме, истина овога свијета, свега што постоји.“ Амфилохије Радовић, „Маслина која столећима даје свете плодове“, *У Светосавски зборник 2*, ур. Б. Шијаковић (Цетиње – Никшић - Подгорица: Митрополија црногорско-приморска - Епархија будимљанско-никшићка - Матица српска - Друштво чланова у Црној Гори, 2012): 28.

<sup>1143</sup> Богољуб Шијаковић, „Светосавски историјски низ“, *У Богољуб Шијаковић, Огледање у контексту: О знању и вјери, предању и идентитету, Цркви и држави*, ур. Р. Биговић (Београд: Службени гласник, 2011): 290.

<sup>1144</sup> Јевтић, „Свети Сава као просветитељ“, 35.

<sup>1145</sup> Епископ банатски Амфилохије, „Значај манастира Студенице за српску просвету“, 123.

<sup>1146</sup> Иринеј Буловић, „Смисао светосавља“, *Богословље LXV*, 1 (2006): 269.

<sup>1147</sup> Јеромонах Амфилохије, „Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића“, 25-26.

црквеног и културног бића српског народа и то преображујући целокупно устројство и све облике људског живота, као и самог природног амбијента где човек живи и где се рађа.<sup>1148</sup>

### 2.3.3 Светосавске беседе и њихове рефлексije

Беседе изговорене у славу и част Светог Саве, тзв. „Светосавске беседе“ представљају својеврсни вид којим се кроз реч о Светом Сави сублимира његов значај за нашу Цркву, народ, државу, православље, хришћанство. Њихов просветни значај се огледа у чињеници да оне у центар нашег идентитетског (лутургијско-народног) етоса указују на Светог Саву као савременика сваког времена, па и нашег. Од 60-етих година XIX века омладина и текелијанумски ђаци почињу да држе светосавске беседе, па тако поред литургијског и школског светковања Савиндана, где су изговоране беседе у славу Светог Саве, почињу да се организују свечане академије и балови у част Светог Саве.<sup>1149</sup> Из овога би се могла закључити подела светосавских беседа по месту њиховог произношења, тако оне могу бити литургијске, школске (у образовним институцијама) и академијске (на свечаним светосавским академијама).

Специфичност светосавских беседа јесте да су оне поприлично слободне, па аутор може да изабере тематски део о Светом Сави, да говори о томе или да суштински произнесе целокупни Савин живот и делатност, па да нагласи неке специфичне моменте везане за светосавску делатност. Реч о Светом Сави представља актуализацију и „повратак“ Светом Сави. Међутим, суштина је да враћање живом предању и Светом Сави, и сама светосавска беседа, као аутентична мисао о Светом Сави, није архиварски гест неког традиционализма, као што ни светосавска светковина није профани празник него сакрална пуноћа.<sup>1150</sup> Светосавска беседа је жива реч о Светом Сави, светосавска парусија - присуство.

Јако је тешко светосавске беседе поделити тематски, јер се у њима најчешће преплићу разни светосавски momenti. Такође, готово немогуће би било сакупити регистар свих светосавских беседа у одређеном временском интервалу, а да не говоримо у ширем временском интервалу, јер реч о Светом Сави, на Савиндан, је присутна у свакој озбиљној институцији. Светосавске беседе које се произносе на свечаним академијама имају велики значај, јер је светосавска академија у црквено-народном животу Срба специфична светковина и институција, а светосавска беседа најважнији део ове светковине.<sup>1151</sup> Прозлазећи широк спектар беседа могу се констатовати неке њихове главне моменте везане за Светог Саву: историјске, просветитељске, аскетске, али и дубоко еклисиолошко-есхатолошке. Из овога се може извести закључак да је светосавска беседа, аутентична слика светосавља, јер сублимира у себе моменте који су сублимирани у светосављу. Свакако светосавска беседа због свог специфичног оквира тешко може показати целокупност светосавља, али по мозаичком принципу, њен значај показује ширину имплементације светосавског наслеђа у идеји светосавља.

Каква треба садржински да буде светосавска беседа је ствар надахнућа беседника, али добро упутство и смернице је оставио професор Богољуб Шијаковић: „У светосавској

<sup>1148</sup> Епископ банатски Амфилохије, „Значај манастира Студенице за српску просвету,“ 122.

<sup>1149</sup> Прелић, „Обнова светосавских прослава код Срба у Будимпешти,“ 122.

<sup>1150</sup> Шијаковић, „Свети Сава или О незаслуженом дару,“ 278.

<sup>1151</sup> Шијаковић, „О светосавској бесједи,“ 273.

бесједи све је важно: ословљавање, почетак, нит која носи поруку и поуку, завршетак, а о свему томе одлучује вишеслојни и поливалентни контекст живота, који се искусује доживљајно и сазнајно. Сам светитељ нас је својим животом подучио да се морамо саобразити прилици и тренутку, а притом бити универзални. Бесједа на Светосавској академији треба да буде васпитна, па и благо прекорна, треба да буде образовна и истовремено неразметљива, треба да буде у једном посебном смислу достојанствена, наине посвећена достојанству оних којима је намијењена, њиховом поносу у заједништву. Једном ријечју: бесједа на Светосавској академији треба да буде управо светосавска.<sup>1152</sup>

### 2.3.4 Светосавско богословље

Бављење богословљем Светог Саве је тема која своје место добија тек у овом другом и савременом периоду развоја светосавља. Оно што је специфичност да аутори ове тематике указују на једну јако битно чињеницу која је често занемаривана или погрешно интерпретира, а то је да код Светог Саве има богословске мисли. Однос светосавља и Савине богословске мисли је значајан да би се комплетирао светосавски допринос у богословљу. Мора се истаћи да из до сада реченог, овог другог (савременог) светосавског континуитета, се увиђа светосавље као богословски концепт и то кроз светосавску мисао Јустина Поповића у чијем центру је светосавски теохуманизам, заветну мисао у којој је светосавље есхатолошка одредница, и просвету и образовање са својим христолошко-агиолошким фундаментом и циљем. Дакле, јасном поставком се види сама теологија светосавља као једне свеобухватне идеје. Међутим, треба бити обазрив и констатовати да је богословље Светог Саве присутно у његовим делима и делима његових биографа, док сама идеја светосавља, као једна теолошко-филозофска идеја, остварује своју теолошку интерпретацију. Не постоји сукоб или подела између богословља Светог Саве и светосавља као богословља, него је потребно са аспекта богословља Светог Саве објаснити Савин лични приступ теологији, док се са аспекта светосавља јасно увиђа целокупно светосавско наслеђе у својој теолошкој интерпретацији.

Бавећи се самим богословљем Светог Саве, прве озбиљније<sup>1153</sup>, а уједно и најзначајније студије са којим се сусрећемо потичу од Владике Атанасија Јевтића.<sup>1154</sup> За саме почетке српског богословља и првог српског богослова, Владика Атанасије Јевтић одређује Светог Саву (уз придодавање Светог Симеона), као аутентичног представника вековног

<sup>1152</sup> Шијаковић, „О светосавској бесједи,“ 275.

<sup>1153</sup> До Владике Атанасија Јевтића могли би извојити студију историчара Николе Радојчића „Дужност науке према Светом Сави“ где налазимо поглавље „Свети Сава као богослов“ (стр. 28-31), а у време Владике Атанасије се појавила студија Васе Ивошевића „Теологија Светог Саве“, у којој аутор није развио одређену систематичност и јасност поводом ове тематике. Радојчић, „Дужност науке према Светом Сави,“ 28-31; Васо Ивошевић, „Теологија Светог Саве,“ *Православна мисао*, 20 (1973): 16-36.

<sup>1154</sup> Јеромонах др Атанасије Јевтић, „Из богословља Светог Саве - Жичка беседа Светог Саве о правој вери,“ У *Свети Сава. Споменница поводом осамтогодишњице рођења 1175-1975*, приредио Епископ шабачко-ваљевски Јован и остали (Београд: Свети Архиепископски Синод Српске Православне Цркве, 1977): 117-180; Јеромонах др Атанасије Јевтић, „Развој богословља код Срба,“ *Теолошки погледи XV*, 3-4 (1982): 81-104; Атанасије Јевтић, „Богословље и духовни живот у Студеници. Две студеничке беседе Светог Саве,“ У Атанасије Јевтић, *Свети Сава и Косовски завет*, ур. М. Ђурић и Г. Тодоровић (Београд: Српска књижевна задруга, 1992): 173-207; Атанасије Јевтић, „Еклисиологија Светог Саве,“ У Атанасије Јевтић, *Свети Сава и Косовски завет* (Београд: Српска књижевна задруга, 1992): 208-233.



православног богословља и духовности.<sup>1155</sup> Хронолошки *Беседи о правој вери*, којој се придаје највећи теолошки значај, коју је Владика Атанасије Јевтић превео на савремени српски језик<sup>1156</sup>, претходе Прва и Друга студеничка беседа, које ће Владика Атанасије Јевтић такође превести на савремени српски језик.<sup>1157</sup> Разматрајући ауторство *Беседе о правој вери*, Атанасије Јевтић долази до закључка да она потиче од самог Светог Саве, и то не само у смислу да су његове основне мисли и идеје, него да је она сама његова реч, његово богословствовање и богослављење.<sup>1158</sup> До истог закључка ће доћи и у тумачењу студеничких беседа.<sup>1159</sup> Саме преводе беседа прате коментари у фуснотама, а након текста на савременом српском језику, следи део студије у којем се даје прецизна богословска анализа теологије Светог Саве и то кроз научно-критички, историјски, филолошки и теолошки приступ.

Развијајући богословље Светог Саве може се констатовати његов саборни карактер и његове еклисиолошке димензије које су у сагласју са богословљем, духовношћу и наслеђем апостолског и светоотачког богословља кроз векове.<sup>1160</sup> Ако се поред *Беседе о правој вери* и студеничких беседа, узму у разматрање и богословски делови Крмчије и Синодикона православља, види се најшири спектар познавања апостолског и светоотачког богословља, а апостолско-светоотачко богословље Светог Саве је засновано на живој и делатној љубави према Христу која је извор и исходиште сваког богословља.<sup>1161</sup> Из те делатне љубави према Христу следи и основна визија и доживљај Савине еклисиологије, њен камен темељац и фундамент, а то њено „поистовећивање са Божијим домостројем (икономијом) спасења рода људског и сједињење свих и свега у Христу, Благодаћу Светог Духа, по слици Светотројичног заједништва“.<sup>1162</sup> Тако тројична икономија спасења и сама тријадологија представљају срж теологије Светог Саве.<sup>1163</sup> Свети Сава на Жичком сабору се не бави само изобличавањем јереси, него духовном обновом црквених служби (народа и клира) и то кроз утврђивање вере<sup>1164</sup> у Свету Тројицу.<sup>1165</sup> Све што се збива са српским црквеним народом, Свети Сава тумачи као Божански домострој нашег спасења, продужење домостроја благодати Божије (Црква Христова као продужени домострој спасења људи - преко апостола, отаца до Савиног времена) и то као последицу наше ортодоксије и ортопраксије.<sup>1166</sup> Из Савиног поимања Божијег домостроја, следи поимање њега као

<sup>1155</sup> Јевтић, „Богословље и духовни живот у Студеници. Две студеничке беседе Светог Саве,“ 178; Јеромонах др Атанасије Јевтић, „Развој богословља код Срба,“ 84; 90.

<sup>1156</sup> Јеромонах др Атанасије Јевтић, „Из богословља Светог Саве - Жичка беседа Светог Саве о правој вери,“ 158-167.

<sup>1157</sup> Јевтић, „Богословље и духовни живот у Студеници. Две студеничке беседе Светог Саве,“ 181-185; 193-197.

<sup>1158</sup> Јеромонах др Атанасије Јевтић, „Из богословља Светог Саве - Жичка беседа Светог Саве о правој вери,“ 156

<sup>1159</sup> Јевтић, „Богословље и духовни живот у Студеници. Две студеничке беседе Светог Саве,“ 180; 192.

<sup>1160</sup> Јевтић, „Богословље и духовни живот у Студеници. Две студеничке беседе Светог Саве,“ 186; Јевтић, „Еклисиологија Светог Саве,“ 211; 216.

<sup>1161</sup> Јеромонах др Атанасије Јевтић, „Развој богословља код Срба,“ 92.

<sup>1162</sup> Јевтић, „Еклисиологија Светог Саве,“ 214; Златко Матић, „Однос Цркве и Свете Тројице у делима Светог Саве,“ *Саборност XII*, 2 (2018): 25.

<sup>1163</sup> Матић, „Однос Цркве и Свете Тројице у делима Светог Саве,“ 25; Димитријевић, „Светосавско доживљавање хришћанства с нарочитим обзиром на монаштво,“ 215.

<sup>1164</sup> Свети Сава на Сабору у Жичи је понављао и обнављао богооткривене законе и догмате вере Христове српском народу, и тако обнављао и утврђивао завет Бога и Његовог народа - Новог Израиља. Јеромонах др Атанасије Јевтић, „Из богословља Светог Саве - Жичка беседа Светог Саве о правој вери,“ 180.

<sup>1165</sup> Матић, „Однос Цркве и Свете Тројице у делима Светог Саве,“ 20.

<sup>1166</sup> Јевтић, „Богословље и духовни живот у Студеници. Две студеничке беседе Светог Саве,“ 186-187; 198-199; Јевтић, „Еклисиологија Светог Саве,“ 219-220.

Епископа који је уграђен и присутан у таквој Тајни Цркве као наследник апостола, јер он самим Богом је уздигнут на степен епископства (светитељства), чиме истиче да је у српски народ дошла пуноћа Цркве као Светотројична икономија благодати у Христу.<sup>1167</sup> Из овога следи да је тријадологија Светог Саве нераздвојива од сотириологије, јер сви сотириолошки моменти у његовим списима и списима његових биографа су приказани као знамење Тројичног присуства, а све почиње и завршава се Тројичним доксологијама.<sup>1168</sup>

Имајући свест о значају епископског достојанства у Цркви и еклисиолошку свест о себи као Архиепископу Саборне Цркве, Свети Сава схвата да је уздигнут на апостолски престо и да је Духом Светим хиротонисан, јер Дух Свети конституише цело биће Цркве на земљи тј. сваку њену установу, службу и чин.<sup>1169</sup> Из до сада реченог се може извести закључак да је Савина еклисиологија нераздвојна од пнеуматологије<sup>1170</sup>, односно од истицања улоге Духа Светог у Цркви која је основана од Христа, а чије се продужење и реалност актуализује благодаћу Духа Светог.<sup>1171</sup> Пнеуматолошки карактер еклисиологије се наслања и на пнеуматолошки спомен (присутност) у животу и раду Светог Саве, о чему сведоче хагиографи.<sup>1172</sup> Наглашени пнеуматолошко-литургијски карактер еклисиологије Светог Саве подразумева да је истинска Црква Божија „тамо где је икономија (прагматија) Свете Тројице, где је домострој Христовог оваплоћења, страдања и васкрсења и где је присуство и дејство Духа Светог“.<sup>1173</sup>

У својој еклисиологији, Свети Сава не заступа локални или национални партикуларизам, што је корисно и у поимању идеје светосавља, него „апостолско-светоотачку еклисиологију по којој је свака епископоцентрична Црква Божија пуна (католичанска, саборна) Црква Христова“.<sup>1174</sup> Црквеност код Светог Саве подразумева верност Светом Предању и то конкретизованом у литургијском сабрању, у сабору свих у Христу, у живој Цркви као заједници верујућих у Христу.<sup>1175</sup> Конкретна пројава Цркве је у евхаристијском сабрању, у којој је заједница верујућих у Христу нераскидиво љубавно јединство свих верујућих чланова.<sup>1176</sup> Зато је Свети Сава, испоштовавши предањски канонски поредак, еклисиолошки тежио пуној црквености у којој је мноштво богоизабраних људи сједињено и у заједници са Светом Тројицом.<sup>1177</sup> Будући да је еклисиологија Светог

---

<sup>1167</sup> Јевтић, „Богословље и духовни живот у Студеници. Две студеничке беседе Светог Саве,“ 199; Јевтић, „Еклисиологија Светог Саве,“ 218-219.

<sup>1168</sup> Матић, „Однос Цркве и Свете Тројице у делима Светог Саве,“ 22-23.

<sup>1169</sup> Јеромонах др Атанасије Јевтић, „Из богословља Светог Саве - Жичка беседа Светог Саве о правој вери,“ 169.

<sup>1170</sup> Димитрије Димитријевић износи неутемељено мишљење да Свети Сава у својим списима (беседама) не развија пнеуматологију, односно да се она појављује у само неколико случајева. У односу на пнеуматологију, Димитријевић даје предност „мариологији“, за коју сматра да је у сотириолошком смислу доста израженија од пнеуматологије. Димитријевић, „Светосавско доживљавање хришћанства с нарочитим обзиром на монаштво,“ 216.

<sup>1171</sup> Јеромонах др Атанасије Јевтић, „Из богословља Светог Саве - Жичка беседа Светог Саве о правој вери,“ 178.

<sup>1172</sup> Јевтић, „Еклисиологија Светог Саве,“ 224; Јевтић, „Богословље и духовни живот у Студеници. Две студеничке беседе Светог Саве,“ 202.

<sup>1173</sup> Јевтић, „Еклисиологија Светог Саве,“ 226.

<sup>1174</sup> Исто, 232.

<sup>1175</sup> Јевтић, „Богословље и духовни живот у Студеници. Две студеничке беседе Светог Саве,“ 207.

<sup>1176</sup> Матић, „Однос Цркве и Свете Тројице у делима Светог Саве,“ 28.

<sup>1177</sup> Јевтић, „Еклисиологија Светог Саве,“ 233-234.

Саве евхаристијска, она је и есхатолошка, јер је срж црквене вере у Царству Божијем.<sup>1178</sup> Сабрање у заједницу са Светом Тројицом, тј. подобје савреног човека Божијег састоји се у правој вери<sup>1179</sup> (ортодоксија) и исправном врлинском животу (ортопраксији) без којих се човек не спасава.<sup>1180</sup> Зато се може извести закључак да је богословље Светог Саве богословље и богослављење, тј. не само говор о Богу, него и живот у заједници са Богом, опитни доживљај богословља кроз молитвено-подвижнички и литургијско-богослужбени живот у Богу.<sup>1181</sup> Разматрајући овај закључак треба констатовати да светосавље у својој евхаристијско-есхатолошкој перцепцији у потпуности, како је то уочено код светосавских аутора, се наслања на Савино богословље и то као литургијско-есхатолошки метод и начин приступа Христу, тј. као опитни доживљај богочовечанске философије живота.

---

<sup>1178</sup> Матић, „Однос Цркве и Свете Тројице у делима Светог Саве,“ 29.

<sup>1179</sup> Савина порука да његова духовна чеда држе богобојажљиву веру подразумева да се вера поклапа са новим, евхаристијским начином постојања. Матић, „Однос Цркве и Свете Тројице у делима Светог Саве,“ 28.

<sup>1180</sup> Јеромонах др Атанасије Јевтић, „Из богословља Светог Саве - Жичка беседа Светог Саве о правој вери,“ 171.

<sup>1181</sup> Јеромонах др Атанасије Јевтић, „Развој богословља код Срба,“ 91.

## **ЗАКЉУЧАК**

## **1. Континуитети и дисконтинуитети у српској богословској мисли о светосављу и релевантност међуратне српске богословске мисли о светосављу у контексту савременог српског богословља**

Разматрајући развој идеје светосавља на релацији међуратни период - савремено доба је констатовано да су специфични црквени, друштвени, политички и културни моменти имали велики утицај на развој светосавља. Светосавље настаје на светосавском култу, на култу поштовања нашег духовног и културног орјентира, услед црквених и друштвено-политичких струјања у међуратној Југославији. Битан фактор на који се прво морало указати је питање српског становишта у оквиру интегралног југословенства, као и његова духовна и национална демобилизација на рачун југословенства. У то време други конститутивни народи у оквиру југословенства су афирмисали и хомогенизовали своја национална полазишта, остављајући Србима да бране југословенство. Тражења идентитетских основа је чврсто било повезано са критиком европоцентризма, тражењем алтернатива западној култури. Међуратни аутори су били под утицајем Достојевског, Шпенглера и осталих мислилаца који су говорили о пропасти европоцентризма и будућности словенских народа, што је све имало за циљ да се управо светосавље понуди као културолошка алтернатива европоцентризму.

Повезивањем наше световне и црквене интелигенције на светосавском култу и светосавском наслеђу, настаје светосавље као теолошко-философска идеја која сублимира значај целокупне светосавске делатности, одређујући јој досадашњи значај и објашњавајући њене перспективе. Међу најзначајније тумаче светосавља у међуратној Југославији убрајају се Димитрије Најдановић, Теодор Титов, Владимир Вујић, Јустин Поповић као мислиоци који су се бавили светосављем у његовој пуноћи и интегралности, а потом се истичу светосавски аутори који су предност дали или тумачили парцијалне сегменте светосавља (као Владика Николај Велимировић, Јордан Илић, Милутин Деврња и други). Димитрије Најдановић, аутор који се у најдужем временском раздобљу бавио светосављем, и који је аутор саме кованице светосавље, објашњава светосавску етнософију, односно светосавље као метод и начин приступа Христу, чија се пуноћа остварује у мистичком-литургијском сједињењу у Христу. Теодор Титов светосавље тумачи као *sui generis* хришћанства, трудећи се да први образложи шта све светосавље у себе инкорпорира, и да дође до његове потпуне интегралности. Владимир Вујић је припадао правцу контрапросветитељске мисли код нас и највећи је критичар европоцентризма који је израстао из просветитељства. Користећи априори ово своје полазиште, он светосавље види и тумачи као просветитељски агиолошки покрет у чијем центру је светитељство Савино. На полет и хиперпродукцију светосавских студија велики утицај ће имати обележавања светосавског јубилеја 1935. године (седамсто година од упокојења Светог Саве), наставак градње Храма Светог Саве и развој богословске и световне периодике у међуратном периоду. У специфичним друштвено-политичким околностима у међуратној Југославији светосавље је понуђено од стране неких светосавских аутора као темељ југословенства (Владимир Вујић, Божидар Кнежевић, Јордан Илић..), што ће у години јубилеја бити дефинитивно одбачено.

Разматрајући целокупну светосавску тематику у међуратном периоду анализирано је који су све то елементи инкорпорирани у идеју светосавља, односно шта су све светосавски аутори интегрисали у светосавље. Као темељ и корен светосавља неупитно се поставља

христоцентричност и његово утемељење Христом, чиме светосавље добија суштински темељ на коме се може градити његово даље тумачење и којим се објашњава његова граница. Сваким излагањем изван христоцентричности, изван Христа, светосавље постаје политичка идеологија. Па и тако међуратни напади на светосавље и покушаји његове политичке идеологизације (Савић Марковић Штедимлија) констатацијом његовог полазишта у Христу остајали су на нивоу чисте учитане политичке интерпретације.

Следећи инкорпорирани елемент светосавља је нација. На Најдановићеву светосавску етнософију у којој се светосавље поима као метод и начин приступа једног народа Христу, надовезује се тзв. „светосавски национализам“ Владике Николаја Велимировића у коме се национални идентитет поима као духовна категорија. Народна црква представља стожерну нит светосавског национализма, а сви сегменти светосавског национализма својим обједињавањем представљају народ Божији (Лаос) тј. заједницу - Цркву Христову. Зато и светосавље за Владика Николаја јесте православље српског искуства и стила.

Поред Најдановићевог и Николајевог есхатолошког усмерења нације у светосављу, проналазимо и друге видове разматрања односа нације и светосавља. Први је пренаглашени национални контекст у светосављу, где се у први план истиче чисто национална идеја у светосављу. Њени заступници су Милош Црњански, Вељко Купрешанин, Станоје Станојевић и Јордан Илић. Други вид рецепције нације у светосавској идеји пренаглашава светитељско-мистични концепт светосавља, који проблематизује или минимализује значај нације у светосављу. Најбољи пример за овакав вид рецепције нације у светосављу је мисао Владимира Вујића пре 1935. године (њу су усвојили Милутин Деврња и Јован Рапајић), али она је како код њега тако и код других светосавских аутора афирмисала „апстрактност“ југословенства. И док ова два концепта (национално-политички и аскетско-мистични) на неки начин стварају парцијалност у светосављу, постоји и трећи концепт који ствара њихову симбиозу, чији је темељ Христос, а то је светосавско родољубље у мисли Теодора Титова. Ако претходна два концепта идеализују одређене аспекте, онда овај трећи интегралнује светосавље и јасно указује на христоцентричност светосавља. Тако да светосавска етнософија (Димитрије Најдановић), светосавски национализам (Владика Николај Велимировић) и светосавско родољубље (Теодор Титов) представљају три односа нације (народа) и светосавља који имају потпуно утемељење у христоцентричности светосавља и грађењу светосавске идеје на Христу и у исправном хришћанском поимању.

Утемељујући светосавље христоцентричношћу и констатујући у светосављу нацију као духовну категорију, која своју пуноћу остварује у Телу Христовом, отвара се светосавље у својој највећој ширини - као свечовечанско служење. У оквиру свечовечанског служења, а под утицајем Достојевског, Шпенглера, идеје о пропасти европске културе, идеје да Словенима припада будући миленијум, светосавски аутори су у својим студијама управо видели светосавље као свесловенску интегралистичку идеју. Ову мисао у својим радовима провлаче Теодор Титов, Димитрије Најдановић, Данило Медан. Међутим, суштински је закључак да се свесловенски интегрализам обједињен светосављем инкорпорира у један виши ниво, дакле превазилази пансловенски филетизам и свесловенски интегрализам и светосављем се смешта и заузима своју позицију у интегралном хришћанству, односно у мистичном Телу Христовом. Дакле, светосавље се не поима као словенска интегралистичка идеја која има особеност сама по себи, већ светосавље обједињује свесловенство инкорпорирајући га у Тело Христово и тиме му даје вечно постојање.

Градећи овакву поставку светосавске идеје као свечовечанског служења, оно се даље може разматрати као свеправославље и свехришћанство. У тој хармонијској свечовечанској целини, светосавље као свеправославље и свехришћанство је метод, начин приступа Христу. Светосавље је утемељено на Савиној свечовечанској љубави према свима, утемељено Христом и Јеванђељем, својим грађењем у једну целину нуди и остварује своју могућност: „националним светосављем ка конационалном, наднационалном, свечовечанском хришћанству.“<sup>1182</sup>

У концепцији светосавља као христоцентричне есхатологије у потпуности се уклапа термин просветитељства. Светосавље као просветитељство се схвата у првом сегменту као Савино народно просвеће људи, а потом у другом сегменту се остварује пуноћа светосавља, где се светосавље схвата као агиолошко просветитељство, у чијем центру је личност светитеља Саве. Просветитељи су, дакле, светитељи и просветитељство је нераскидиво повезано са пневматологијом, са просвећењем Духом Светим. Оваква поставка светосавља као агиолошког просветитељства је настала под утицајем друштвених струјања која су тражила сурогат за Светог Саву (дијалектика Свети Сава - Доситеј Обрадовић), не поимајући суштину агиолошког просветитељства. Носилац и тумач поставке светосавља као агиолошког просветитељства био је Владимир Вујић, али његова мисао је врло брзо остварила велику рецепцију у међуратном периоду. Међутим, да би се у потпуности схватили његови ставови, како је то већ напоменуто, морају се узети у обзир и његове почетне афирмације југословенства, његовог контрапросветитељства и његовог шпенглеровства.

Светосавље као наша најузвишенија религиозна-културна идеја је целокупно наше друштвено-културно стваралаштво утемељила у кругу светосавља. Светосавски аутори су у кругу светосавља проналазили његове печате и темеље у књижевности, законодавству, дипломатији и другим културним светосавским тековинама. Светосавље се поима као „духовна орјентација у многометежном и колебљивом животу“<sup>1183</sup>, како је стање нарочито и било у међуратној Југославији. Светосавље јесте поимано као саборна идеја која је могла да буде темељ свега (аскетски правац, програм СПЦ, програм југословенства, друштвено-културни покрет, свесловенска идеја...). Међутим, светосавска идеја је најпре христоцентричана манифестација и изражај јеванђељског духа, јер светосавље увек полази од Јеванђеља и Христа, и увек се њима враћа као неупитним ауторитетима у својој исправности. Сваки програм и идеја, који је инкорпориран у светосављу, има полазиште у Савином усвајању Христа, као методу и начину приступа Христу. Дакле, одредивши темељ светосављу, Христа, одређен је и његов циљ. Његов циљ је есхатолошки и пуноћу своју остварује у заједници Тела Христовог - Цркви. Зато и светосавље јесте наша највећа идеја, јер представља метод и начин приступа Христу, представља есхатолошку методу приступа Христа.

Други светски рат, и надмоћ који ће остварити комунизам након њега, имаће утицај на даље разматрање светосавља. Будући да су светосавски аутори међуратног периода били изразити антикомунисти, на светосавље ће нова власт гледати као на „реакцију“, како су то постратни комунисти говорили. У прилог оваквим тенденцијама говори и чињеница да су тумачи светосавља за време рата задржали своје антикомунистичке ставове, а многи од њих

<sup>1182</sup> Најдановић, „Светосавска паралипомена,“ 67.

<sup>1183</sup> Медан, „Контуре светосавске идеологије и њен значај у прошлости и садашњости,“ 87.

су завршили у дисидентству (Владика Николај, Владимир Вујић, Димитрије Најдановић). Када се размотри прелазни период светосавске идеје између међуратног периода и периода који се назива савремени, може се констатовати одређени временски дисконтинуитет, који је условљен друштвено-политичким стањем, али, оно што је суштински важно, јасно се може констатовати идејно-мисаони континуитет, којим светосавље као религиозно-културна идеја потврђује своју утемељеност, своје постојање и своје перспективе.

Карика која спаја међуратни и савремени период је личност Светог Јустина Телијског, односно његова ратна предавања, која су штампана и објављена у иностранству 1953. године, у студији *Светосавље као философија живота*. Разматрајући светосавље као философију живота, Свети Јустин образлаже философију живота кроз битне сегменте живота: света, прогреса, културе, друштва, вредности и мерила и просвете и то одређујући им за темељ и циљ Богочовека. Светосавље је приказано као историјска реализација универзалних хришћанских есхатолошких метода којима се остварује светост - светитељство<sup>1184</sup> Светосавски универзализам у светосавској богочовечанској култури, надовезује се на међуратни евхаристијско-есхатолошки концепт и у центар поставља теохуманистички концепт по коме је Богочовек вредност и критеријум свега што постоји, чиме се христоцентричност светосавља наново утврђује као неупитни темељ. Остваривши синтезу најбољих анализа светосавља (христоцентричност и светитељство, светосавски национализам, светосавска етнософија, истинска просвећеност, свесловенска идеја..) може се констатовати да је Свети Јустин Телијски дефинисао светосавље као светосавски теохуманизам који представља јеванђелски начин и метод приступа Христу Богочовеку. Ова студија представља завршетак међуратне расправе о светосављу, али и њено утемељење и потврду рецепције међуратне мисли о светосављу у којој је Богочовек темељ и циљ светосавља, што се у попуности усваја од стране савремених аутора.

На утемељени евхаристијско-есхатолошки концепт светосавља од стране међуратних аутора и Оца Јустина Поповића, надовезује се и тумачи савремено поимање светосавља као заветне мисли (Жарко Видовић, Атанасије Јевтић, Амфилохије Радовић, Иринеј Буловић, Богољуб Шијаковић). Пуноћа светосавља као заветне мисли се види у Светосавском завету, којим се Свети Сава опредељује за бесмртност и Царство небеско, а који се историјски потврђује Косовским заветом. Надовезујући се на Светосавски завет, Лазарев завет је наше опредељење као саборне личности, као органског дела Божијег народа, да слободно, са љубављу и жртвеношћу уђемо у вечну заједницу која је присутна кроз савез - завет Бога и људи у Христу.<sup>1185</sup> Тако светосавско-косовски завет утемељен на жртви Христовој и опредељењу за Царство Божије, има јасан христолошки смисао, и његова улога је у чувању континуитета жртвеног опредељења за Царство Божије, који је присутан кроз целокупну нашу историју, па до наших дана. Светосавље је управо чување тог континуитета.

Међутим, суштина је у есхатолошком, литургијском (евхаристијском) приступу којим се светосавље открива као истински идентитет, јер се ради о литургијском искуству хришћанства кроз Цркву и Литургију у којој нам постаје доступна последња тј. есхатолошка реалност Царства Божијег.<sup>1186</sup> Небеско царство, о којем говори светосавље као заветна мисао, се не може схватити без литургијског искуства, јер је Литургија пуноћа светосавља.

<sup>1184</sup> Цветковић, *Јустин Поповић: синтеза традиције и иновације*, 33-34.

<sup>1185</sup> Буловић, „Косовски завет у светлости Новог завета,“ 7.

<sup>1186</sup> Јевтић, „Косовски завет,“ 309.



Заветно опредељење је опредељење за Христово Тело и Крв у Литургији као богочовечанској заједници у којој се оприсутњује истински вечни идентитет - Царство Божије.

Светосавље као заветна мисао најбоље и најопширније је разрађена код Жарка Видовића. Жарко Видовић и сам често користи термин нација, али подразумевајући нашу заветну заједницу. Светосавска нација је заветна заједница која потиче од времена Светог Саве и заветна заједница се поистовећује са Црквом, па није државно-политичка категорија већ историјско-заветна, јер се јавља као феномен завета и вере. У заветној концепцији нације пропаст државе не прекида завет и не уништава заветну нацију, јер она своје идентитеско постојање има у Царству небеском, као коначној идентитеској реалности. Овде се види у потпуности међуратна рецепција нације у светосављу (Најдановић, Владика Николај). Сажимајући светосавље као заветну мисао код Жарка Видовића се може констатовати да је постојање заветне заједнице литургијски континуитет Царства небеског: од Светог Саве, преко патријараха духовне лозе, епископа, па до садашњег Патријарха који седи на трону Светог Саве.<sup>1187</sup> Светосавски завет, као есхатолошки сегмент светосавља, чини и одређује есхатолошко-онтолошки смисао светосавља, сублимирајући све оно што светосавље укључује у себе и дајући му онтолошко постојање, чиме се остварује континуитет између међуратне и савремене мисли, која светосавље поима као евхаристијско-есхатолошку заједницу.

На литургијско-есхатолошки концепт нације у светосављу се надовезује и питање просветитељства, које је још у међуратном периоду добило јасну есхатолошку перспективу, што ће потврдити и Свети Јустин Ћелијски у својој мисли о светосављу, а затим ће савремени аутори (Атанасије Јевтић, Амфилохије Радовић, Богољуб Шијаковић Зоран Кинђић) поимање светосавског просветитељства темељити на Јустиновом агиолошком теохуманистичком концепту просвете. Међутим, код већине аутора се примећује и рецепција међураног поларитета Свети Сава - Доситеј Обрадовић, што говори о једном јасном утицају светосавских студија међуратног периода на савремене ауторе. Овај поларитет, који је настао као потреба да се заштити агиолошки сегмен светосавског просветитељства, је историјски анахронизам, методолошки непотребан, јер су савремени светосавски аутори већ имали јасно образложење агиолошког просветитељства.

Постоји неопходност да се наново ишчита однос Светог Саве и Доситеја у просветитељском кључу, ослобођен од детерминисаних претпоставки и закључака. Оно што је суштински важно је да савремени аутори, бавећи се светосавском просветом и просветитељством, утврђују га на христолошко-агиолошком темељу, односно сведоче да је светосавска просвета просвећење Јеванђељем Христовим и Духом Светим. Зато се може закључити да је светосавска просвета утемељена богочовечанским темељем, којим Свети Сава постаје просветитељ, а чији континуитет води ка коначном поистовећењу са Богочовеком. Континуитет светосавске просвете, усмерен у овом правцу, прожима све сегменте друштвено-црквеног и културног бића српског народа. Зато са светосавском просветом су нераскидиво повезане светосавске беседе, јер су оне повратак Светом Сави, али и светосавска парусија (присуство), и њихов просветни значај се огледа у чињеници да оне за

---

<sup>1187</sup> Видовић, „Српски завет,“ 72-73.

темељ и циљ литургијско-народног етоса постављају Светог Саву и осавремењују његову личност, али је одређују и као кључни сегмент наше есхатолошке перспективе.

Поставивши светосавље као религијско-филозофску идеју, са јасном теолошком интерпретацијом која је литургијско-есхатолошка, код савремених аутора се налази и прво значајније само разматрање богословља Светог Саве, које се појављује као један нови момент светосавља. Специфично је да не постоји пуно таквих радова, али суштински су значајни, јер дају наставак, једну новост и актуелност светосавља. Управо богословље Светог Саве открива сву дубину светосавске личности и чини један позив и перспективу светосавља да будући истраживачи светосавске идеје посвете пажњу овом сегменту светосавља и још једном посведоче и потврде зашто је светосавље као аутентични метод приласка Христу наша највеће религијско-филозофска идеја и филозофија вечног живота, живота Царства небеског.

## 2. Перспективе светосавља

Светосавље као религозно-филозофска идеја у потпуности је остварила своју примењивост. Примењивост светосавља показује свој дуг пут, који креће од светосавско-милешевског култа, преко целокупног светосавског наслеђа, које се разлило по свим нашим црквено-државним и друштвено културним сегментима, сабравши се у светосављу као једној саборној идеји. Та саборна идеја, имајући за темељ Христа и светитељство, представља метод и начин приступа Христу, односно Царству Божијем као вечној реалности. Специфичност се огледа у чињеници да тај приступ једног народа Христу, не остаје у локалним оквирима, него прелази на универзални ниво, сведочећи да је светосавље свечовечанско служење и начин изградње свечовечанске личности.

Утемељено христоцентричношћу, на коју се надовезује филантропија и хришћанска агиолошка антропологија, светосавље представља српско искуство доживљаја православља, чија перспектива тежи универзализацији духовности и културе, али та универзализација свој пун циљ проналази у заједници Тела Христовог - Цркви. Светосавље показује како један народ своје свехришћанско искуство нуди као релевантну универзалну перспективу у чијем центру се налази Богочовек, искуство које је прожето богочовечанском филозофијом живота која се дотиче свих историјски-друштвених сегмената (нације, просвете, културе, друштва..) чинећи их аисторичним и давајући им перспективу вечности. Зато је светосавље и дар и одговорност који захтева црквено-народни светосавски активизам који светосавље претвара у еклисиолошко-есхатолошку реалност. Управо, светосавље јесте религозно-филозофска идеја, филозофија живота и саборна идеја охристовљења која води у Царство небеско као највећу реалност нашег постојања, тежећи најпре да све сабере у заједницу Тела Христовог.

## БИБЛИОГРАФИЈА

### ИЗВОРИ (I)

1. Архиепископ Данило. *Животи краљева и Архиепископа српских*. прево Л. Мирковић. Београд: Српска књижевна задруга, 1935.
2. Доментијан. *Живот Светог Саве. У Живот Светог Саве и Светог Симеона*. ур. Р. Маринковић. Београд: Просвета - Српска књижевна задруга, 1988.
3. Теодосије Хиландарац. *Житије Светог Саве. У Старе српске биографије*. ур. Д. Богдановић. Београд: Просвета, 1968.
4. Стојановић, Љубомир. *Стари српски записи и натписи*. књ. III. Београд: Српска краљевска академија, 1905.
5. Стојановић, Љубомир. *Старе српске повеље и писма I*. Београд - Сремски Карловци: Српска краљевска академија, 1929.

### ИЗВОРИ (I) - ЛАТИНИЦА

1. *Diplomatički zbornik kraljevine Hrvatske, Dalmacije i Slavonije III*. ur. Tadija Smičiklas. Zagreb: Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti, 1905.

### ИЗВОРИ (II) – СВЕТОСАВСКЕ СТУДИЈЕ

1. Алексић, Будимир. „Свети Сава и Светосавље у интерпретацији црногорских идеолога.“ *У Светосавски зборник, 2. Годишњак за светосавску културу у Црној Гори*, ур. Б. Шијаковић, 139-148. Цетиње – Никшић - Подгорица: Митрополија црногорско-приморска - Епархија будимљанско-никшићка - Матица српска - Друштво чланова у Црној Гори, 2012.
2. Алексић, Марјан. „Свети Сава и самостална Српска Црква у богословској и философској мисли Епископа Николаја (Велимировића).“ *Култура полиса XVI* (2019): 175-190.
3. Анастасијевић, Драгутин. „Свети Сава је умро 1236. године.“ *Богословље XI* (1936): 237-275.
4. Ануики, Силвиу. „Свети Сава у повељама румунских војвода.“ *У Свети Сава. Споменница поводом осамтогодишњице рођења 1175-1975*, ур. Епископ шабачко-ваљевски Јован и остали, 361-366. Београд: Свети Архиепископски Синод Српске Православне Цркве, 1977.

5. Анчић, Д. Тања. „Свједочење као метод културе.“ *Културно наслеђе I*, 1 (2019): 147-154.
6. Арсенијевић, Матеј. „Завет - пут србског богословља.“ У Жарко Видовић, *Суочење православља са Европом. Огледи о историјском искуству*, ур. М. Арсенијевић, 5-14. Цетиње: Светигора, 1997.
7. Арсић, Ирена. „Култ Светог Саве у Дубровнику и међу Дубровчанима.“ У Ирена Арсић, *Дубровчани нашијенци: из Старог Дубровника*, ур. Б. Димитријевић, 162-171. Ниш: Филозофски факултет, 2011.
8. Бабић, Г. Тамара. „О Светим местима Светог Саве: хијеротопија Истока и Запада у Доментијановом и Теодосијевом Житију Светог Саве.“ *Philologia Mediana XIV* (2022): 173-184.
9. Белић, Александар. „Око књижевног рада Светог Саве.“ *Српски књижевни гласник XLIV*, 3 (1935): 169-174.
10. Белић, Александар. „Учешће Светог Саве у стварању основа наше старе књижевности.“ *Српски књижевни гласник XLIV*, 3 (1935): 175-180.
11. Белић, Александар. „Учешће Светог Саве и његове школе у стварању нове редакције српских ћириличних споменика.“ У *Светосавски зборник I, Расправе*, 211-276. Београд: СКА, 1936.
12. „Библиографија о Св. Сави у светосавској години.“ *Православље III* (1936) бр. 1: 13-16; бр. 2: 54-58; бр. 3: 83-87; бр. 4: 113-116; бр. 5: 152-154; бр. 6: 178-180; бр. 7-8: 226-228; *Православље I* (1936) бр. 1: 39-42; бр. 2: 117-119; *Православље II* (1937) бр. 1: 51-55; бр. 2-3: 165-169.
13. Берић, Душан. „Свети Сава код старих далматинских писаца.“ *Теолошки погледи VII*, 1 (1975): 46-57.
14. Богдановић, Димитрије. „Крмчија Светог Саве.“ У *Сава Немањић - Свети Сава. Историја и предање*, ур. В. Ђурић, 91-99. Београд: САНУ, 1979.
15. Богдановић, Димитрије. *Настарија служба Светом Сави*. Београд: САНУ, 1980.
16. Божић, Иван. „Свети Сава у предању.“ У *Сава Немањић - Свети Сава. Историја и предање*, ур. В. Ђурић, 389-395. Београд: САНУ, 1979.
17. Божовић, Григорије. *Сава Немањић: први архиепископ и просветитељ Србије*. превео Ненад Благојевић. Ниш: Међународни центар за православне студије, 2022.
18. Бојовић, Драгиша. „Шта је написао Свети Сава?.“ *Црквене студије*, 16/1 (2019): 299-310.
19. Бојовић, Драгиша. „Свети Јустин Телијски и Свети Сава.“ У Драгиша Бојовић, *Свети Сава у српској књижевности и култури*, ур. Б. Челиковић, 224-231. Београд: Службени гласник, 2022.

20. Бојовић, Драгиша. „Просветитељство Светог Саве у огледалу Светог Јустина Поповића.“ У Драгиша Бојовић, *Свети Сава у српској књижевности и култури*, ур. Б. Челиковић, 232-235. Београд: Службени гласник, 2022.
21. Бојовић, Драгиша. „Савин силазак са Горе: или Доментијаново синајско огледало.“ *Црквене студије*, 19 (2022): 55-63.
22. Бошков, Марко. „Ктиторско право Светог Саве над манастирима у Светој земљи.“ *Теолошки погледи XLIX*, 1 (2016): 113-136.
23. Бугарчић, С. „Свечаност у манастиру Милешеву поводом 700-годишњице од смрти највећег југословенског просветитеља.“ *Правда* 7. VI (1935): 5.
24. Буловић, Иринеј. „Смисао светосавља.“ *Богословље LXV*, 1 (2006): 268-273.
25. Велимировић, Николај. „Национализам Светог Саве.“ *Православље II*, 4-5 (1935): 102-109.
26. Велимировић, Николај. „Предговор за књигу Јустина Поповића Светосавље као философија живота.“ У Јустин Поповић, *Светосавље као философија живота*. Ваљево: Манастир Ћелије, 1993.
27. Вељковић, Момир. „Загребачки викарни бискуп Томко Мрнавић о величини и значају Светог Саве.“ *Политика*, 27. 1. (1935): 3.
28. Вељковић, Момир. „Vita S. Sabbae Abbatis од Ивана Томка Мрнавића (1580-1637).“ *Српски књижевни гласник XLIV*, 3 (1935): 201-207.
29. Веселиновић, В. Милојко. „Свети Сава школски патрон у Срба.“ *Братство XII-XIII* (1908): 21-133.
30. Видаковић, Витомир. „Свети Сава као васпитна личност.“ *Преглед Цркве Епархије жичке XVII*, 7-8 (1935): 194-197.
31. Видовић, Жарко. „Светосавски завет српске историје.“ У Жарко Видовић, *Суочење православља са Европом. Огледи о историјском искуству*, ур. М. Арсенијевић, 203-206. Цетиње: Светигора, 1997.
32. Видовић, Жарко. „Православна идеја нације и верност светосавском завету.“ У Жарко Видовић, *Историја и вера*, ур. М. Арсенијевић, 43-48. Цетиње: Светигора, 2008.
33. Видовић, Жарко. „Завет светосавске нације.“ У Жарко Видовић, *Историја и вера*. ур. М. Арсенијевић, 49-54. Цетиње: Светигора, 2008.
34. Видовић, Жарко. „Нација, монархија и демократија (Између Карла Великог и Светог Саве).“ У Жарко Видовић, *Историја и вера*, ур. М. Арсенијевић. 165-176. Цетиње: Светигора, 2008.
35. Видовић, Жарко. „Свети Сава и Римско право.“ У *Тајна светосавља. Непознати поглед на личност Светог Саве*, ур. Бошко Обрадовић, 138-161. Београд: Catena mundi, 2014.

36. Витковић, Димитрије. „Путовање Светог Саве по источним светим местима.“ *Браство XX* (1926): 1-16.
37. Влаховић, Петар. „Лик Светог Саве на фресци из Милешеве у светлу биофизичке антропологије.“ *У Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ћирковић, 309-319. Београд: САНУ, 1998.
38. Војводић, Драган. „Путеви и фазе уобличавања средњовековне иконографије Светог Саве Српског.“ *У Ниш и Византија XIII*, ур. М. Ракоција, 49-73. Ниш: Град Ниш - Универзитет у Нишу - Православна Епархија нишка - Нишки културни центар, 2015.
39. Вујисић, Михаило. „Свети Сава као симбол српског народа.“ *Пастир IV*, 1 (1939): 2-7.
40. Вујић, Владимир. „Свети Сава и миротворство.“ *Народна одбрана VII*, 8 (1932): 114-115.
41. Вујић, Владимир. „Повратак Сави Светитељу.“ *Светосавље III*, 2 (1934): 97-108.
42. Вујић, Владимир. „Књижевност и проблем Светог Саве.“ *Правда*, 26. јануар (1935): 8.
43. Вујић, Владимир. „Педагогија Светог Саве.“ *Учитељ*, 5 (1935): 336-340.
44. Вујић Владимир, „О мењању лика Светог Саве.“ *Време*, 28. јануар (1940): 13.
45. Вујић, Владимир. „Три велике лекције Светог Саве.“ У Владимир Вујић, *Од Шпенглера до Светог Саве, огледи, разговори, полемике*, приредио Владимир Димитријевић, 216-218. Београд: Жагор, 2013.
46. Вукић, Предраг. „Прослава Светог Саве на Цетињу (1856-1916) и о култу Светог Симеона у Црној Гори.“ У *Светосавски зборник I*, ур. Богољуб Шијаковић, 47-58. Цетиње – Никшић - Подгорица: Митрополија црногорско-риморска - Епархија будимљанско-никшићка - Матица српска - Друштво чланова у Црној Гори, 2011.
47. Вуловић, Данило. „Свети Сава и Доситеј Обрадовић (културно-историјска упоређивања).“ *Просветни гласник: службени лист Министарства просвете XLI*, 6-7 (1924): 344-352.
48. Вучковић, Јован. „К питању о светосавским школским свечаностима.“ *Српски Сион V*, 8 (1895): 113-118.
49. Вучковић, Јован. *Свети Сава: Архиепископ српски и просветитељ*. Нови Сад: Матица српска, 1902.
50. Гавриловић, Андра. *Свети Сава - преглед живота и рад. Биографски покушај*. Београд: Издање књижевне задужбине Д. Н. Беље, 1900.
51. „Говор г. Владимира Вујића начелника Министарства просвете.“ *Ново време*, 28. јануар (1942): 3.
52. Гранић, Филарет. „Црквено-правне одредбе Хиландарског типика Светог Саве.“ У *Светосавски зборник I, Расправе*, 67-128. Београд: СКА, 1936.

53. Грбић, Јелена. „Светосавље - омен за нумен православља.“ *Саборност VII* (2013): 145-158.
54. Грујић, Радослав. „Култ Светог Саве у Карловачкој митрополији XVIII и XIX века.“ *Богословље X*, 2-3 (1935): 133-170.
55. Грујић, Радослав. „Палестински утицаји на Светог Саву при реформисању монашког живота и богослужбених односа у Србији (1230-1234).“ *У Светосавски зборник I, Расправе*, 277-312. Београд: СКА, 1936.
56. Грујић, Радослав. „Монашки портрети Светог Саве.“ *Гласник Скопског научног друштва XV-XVII* (1936): 353-354.
57. Давидов, Динко. „Сава I Архиепископ српски у Јерусалиму 1229. и 1234-1235. године.“ *Братство XIII* (2009): 27-42.
58. Деврња, П. Милутин. „За истинско схватање личности Светог Саве.“ *Хришћанска мисао I*, 5-6 (1935): 20-21.
59. Деврња, П. Милутин. „Најновија књига о Св. Сави - (Ст. Станојевић, Св. Сава, Београд, 1935. год).“ *Светосавље III*, 4 (1934): 39-40.
60. Деврња, П. Милутин. „Сава М. Штедимлија о Светом Сави.“ *Хришћанска мисао*, 2 (1935): 12-13.
61. Деврња, П. Милутин. „Сава М. Штемлија о Светом Сави.“ У Милутин П. Деврња, *Земља преварена - огледи о књижевности и култури*, ур. В. Димитријевић и Ж. Јелић, 18-21. Београд: Задужбина манастира Хиландара, 2007.
62. Дедијер, Владимир. „Историјска грађа из народноослободилачке борбе 1941-1945. О просветитељској улози Светог Саве.“ У *Сава Немањић - Свети Сава. Историја и предање*, ур. В. Ђурић, 467-490. Београд: САНУ, 1979.
63. Димитријевић, Владимир. „Улога Владимира Вујића у обликовању идеологије светосавља.“ *Црквене студије*, 14 (2017): 501-518.
64. Димитријевић, Димитрије. „О монаштву Светог Саве.“ *Богословље VII* 1-2 (1963): 17-25.
65. Димитријевић, Димитрије. „Светосавско доживљавање хришћанства с нарочитим обзиром на монаштво.“ У *Свети Сава. Споменица поводом осамстогодишњице рођења 1175-1975*, ур. Епископ шабачко-ваљевски Јован и остали, 213-243. Београд: Свети Архиепископски Синод Српске Православне Цркве, 1977.
66. Димитријевић, Светозар. „О књижевном раду Светог Саве.“ *Нови источник*, 5-6 (1935): 167-171.
67. Димитријевић, Стеван. „Химна Светог Саве.“ *Дело XV*, 57 (1910): 396-411.
68. Димитријевић, Стеван. *Свети Сава у народном веровању и предању: једна од лако остваривих наших дужности према просветитељу нашем*. Београд: Штампарија Свети Сава, 1926.

69. Димитријевић, Стеван. „Православље Светог Саве: о венцу Христовом на најстаријим иконама његовим.“ *Светосавље I*, 5 (1932): 193-215; 6: 249-275.
70. Димитријевић, Стеван. „Спаљивање моштију Светог Саве.“ *Братство XXVIII* (1934): 140-163.
71. Димитријевић, Стеван. „Свети Сава као народни учитељ.“ *Братство XXVIII* (1934): 89-111.
72. Димитријевић, Стеван. „Празновање 6/19 маја Преноса моштију Светог Саве из града Трнова у лавру Милешеву и служба овог празника.“ *Гласник Српске православне патријаршије* 16 (1935) бр. 22-23. Прилог, стр. 1-39.
73. Динић, Ј. Михаило. „Доментијан и Теодосије.“ *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор XXV*, 1-2 (1959): 5-12.
74. *Доментијан*. приредио Ђ. Трифуновић. Београд: Нолит, 1963.
75. Донковић, Александар. „Сава Немањић.“ *Нова Европа XXXVIII*, 3 (1935): 67-77.
76. Драгићевић, Ристо. „Свети Сава и стварање српске и бугарске црквене самосталности.“ *Нови источник III*, 4 (1936): 100-107; 5 (1936): 130-135; 6-7 (1936): 181-187.
77. Димитријевић, Др Дим. „О спасавању себе и свога отачаства - по биографијама Св. Саве од Доментијана и Теодосија.“ *Богословље*, 1-2 (1959): 69-83.
78. Драговић, Мирко. *Свети Сава није спаљен*. Пожаревац: Јадран, 1930.
79. Драговић, Ристо. „Свети Сава као књижевник.“ *Банатски весник III*, 1-2 (1935): 10-13.
80. Дурковић-Јакшић, Љубомир. „Прилог историји лика Светог Саве као заштитника српских школа у Високој школи у Београду.“ *У Свети Сава. Споменица поводом осамтогодишњице рођења 1175-1975*, ур. Епископ шабачко-ваљевски Јован, 387-397. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1977.
81. Дурковић-Јакшић, Љубомир. *Подизање Храма Светог Саве на Врачару у Београду*. Београд: Свети Архијерејски Синод, 1986.
82. Ђивановић, Нико. „О Светом Сави. Два прилога из старе дубровачке књижевности.“ *Братство XVIII* (1924): 27-31.
83. Ђорђевић, Јован. „Светосавска песма.“ *Бранково коло*, 3 (1898): 88-90.
84. Ђорђић, Петар. „Од Ђирила и Методија ка Светом Сави.“ *Светосавље IV*, 1 (1935): 27-32.
85. Епископ банатски Амфилохије. „Значај манастира Студенице за светосавску просвету.“ *Богословље XXXI*, 1 (1987): 119-132.



86. Зиројевић, Олга. „Свети Сава и наши муслимани.“ У *Свети Сава у српској историји и предању*, ур. С. Ћирковић, 433-438. Београд: САНУ, 1998.
87. Зјенковски, Василиј. *Руски мислиоци и Европа*. Загреб: Нова Европа, 1922.
88. Ивошевић, Васо. „Теологија Светог Саве.“ *Православна мисао*, 20 (1973): 16-36.
89. Ивошевић, Ј. Васо. „Његош и Светосавље.“ *Весник, Орган Главног савеза удруженог православног свештества СФРЈ XV*, 341-341 (1963): 1-2.
90. *Идеје*. 23. март (1935): 4.
91. Илић, Јордан. „Монаштво Светог Саве и његов јавни рад.“ *Светосавље IV*, 1 (1935): 33-47.
92. Илић, Јордан. „Просветитељски и учитељски рад Светог Саве (По изворним списима и песмама).“ *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 11-12 (1935): 359-369.
93. Илић, Јордан. „Рад Светог Саве на народном просвећивању.“ *Богословље X*, 2-3 (1935): 199-210.
94. Илић, Миодраг. „Свети Сава као биограф. Одломак.“ *Књижевни север VIII* (1932): 57-60.
95. Исаковић, Велимир. „Шта су странци, који су путовали кроз нашу земљу забележили о Св. Сави и манастиру Милешеву.“ *Православље*, 4-5 (1935): 150-154.
96. Јевтић, Атанасије. „Свети Сава у токовима ћирило-методијевског предања.“ У Атанасије Јевтић, *Свети Сава и Косовски завет*, ур. М. Ђурић и Г. Тодоровић, 7-19. Београд: Српска књижевна задруга, 1992.
97. Јевтић, Атанасије. „Свети Сава као просветитељ.“ У Атанасије Јевтић, *Свети Сава и Косовски завет*, ур. М. Ђурић и Г. Тодоровић, 20-41. Београд: Српска књижевна задруга, 1992.
98. Јевтић, Атанасије. „Богословље и духовни живот у Студеници. Две студеничке беседе Светог Саве. У Атанасије Јевтић, *Свети Сава и Косовски завет*, ур. М. Ђурић и Г. Тодоровић, 173-207. Београд: Српска књижевна задруга, 1992.
99. Јевтић, Атанасије. „Еклисиологија Светог Саве.“ У Атанасије Јевтић, *Свети Сава и Косовски завет*, ур. М. Ђурић и Г. Тодоровић, 208-233. Београд: Српска књижевна задруга, 1992.
100. Јевтић, јеромонах др Атанасије. „Из богословља Светог Саве - Жичка беседа Светог Саве о правој вери.“ У *Свети Сава. Споменица поводом осамстогодишњице рођења 1175-1975*, ур. Епископ шабачко-ваљевски Јован и остали, 117-180. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1977.
101. Јевтић, јеромонах др Атанасије. „Развој богословља код Срба.“ *Теолошки погледи XV*, 3-4 (1982): 81-104.

102. Јеромонах Амфилохије. „Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића.“ *Богословље XXV*, 1-2 (1981): 23-52.
103. Јешевић, Стеван. „Прослава дана Светог Саве у Београду за време окупације (1942-1944).“ *Братство XXI* (2017): 237-245.
104. Јовановић, Бојан. „Свети Сава у српском народном веровању и предању.“ У *Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ћирковић, 437-445. Београд: САНУ, 1998.
105. Јоветић, Јован. „Натраг светосавским путем.“ *Светосавље I*, 1 (1932): 75-79.
106. Јовић, Павле. „Свети Сава као покровитељ српских школа у 19. веку.“ У *Српска теологија данас*, ур. Б. Шијаковић, 85-88. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2016.
107. „Како треба да изгледа будући монументлни Храм Светог Саве? Мишљење г. Иван Мештровића и арх. г. Рајка Татића.“ *Време*, 27. јануар (1932): 5.
108. Кандић, Оливера. „Гробна обележја у цркви манастира Милешева.“ *Саопштења XXII-XXIII* (1990/91): 103-111.
109. Кандић, Оливера. „Изглед Милешеве у време спаљивања моштију Светог Саве.“ У *Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ћирковић, 267-277. Београд: САНУ: 1998.
110. Кашанин, Милан. „Свети Сава у сликарству.“ У *Тајна светосавља. Непознати поглед на личност Светог Саве*, ур. Б. Обрадовић, 46-50. Београд: Catena mundi, 2014.
111. Кашић, Душан. „Писане и сликане биографије Светог Саве.“ У *Свети Сава. Споменница поводом осамстогодишњице рођења 1175-1975*, ур. Епископ шабачко-ваљевски Јован и остали, 13-16. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1977.
112. Кинђић, Зоран. „Просветитељство Светог Саве.“ *Црквене студије*, 16/1 (2019): 107-124.
113. Кл. „Пред светосавском годином.“ *Светосавље III*, 3 (1934): 60-63.
114. Ковачевић, Божидар. „Свети Сава пре и после смрти.“ *Српски књижевни гласник XLIV*, 3 (1935): 193-204.
115. Ковачевић, Добросав. *Свети Сава као проповедник српске православне цркве са прилогом његових проповеди*. Београд: Државна штампарија Краљевине Србије, 1901.
116. Ковачевић, Добросав. „Прва прослава Светог Саве као школског патрона у Србији.“ *Гласник православне цркве у Краљевини Србији II* (1901): 95-98.
117. Ковачевић, Милан. „Светосавље као понављање.“ У Милан Ковачевић, *Онтолошки триптих: онтолошки огледи из српске историје*, 6-72. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада, 1990.

118. Коларић, Иван. *Свети Сава Српски - харизма и мит*. Ниш: Просвета, 1998.
119. Костић, Василије. „Светосавски идеализам.“ *Преглед Цркве Епархије нишке XXI*, 11-12 (1940): 489-500.
120. Костић, Д. „Свети Сава није спаљен у Београду.“ *Време*, 17. децембар (1930): 4.
121. Костић Тмушић, Александра. *Научна мисао о Светом Сави (1895-1945)*. Косовска Митровица – Ниш: Филозофски факултет у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици – Међународни центар за православне студије, 2023.
122. Купрешанин, Вељко. „Светосавска идеја.“ *Хришћанско дело*, 2 (1937): 116-120.
123. Лис-Вјеглош, Изабела. „Још једном о моштима Светог Саве - према познијим средњовековним изворима.“ *Црквене студије*, 9 (2012): 271-281.
124. Лоренц, Борислав. „Дух светосавља и оснивање Патријаршије.“ *Гласник Српске Православне Цркве XXVII*, 9 (1946): 174.
125. Мандић, Светислав. „Најстарији портрети Светог Саве.“ *У Свети Сава. Споменица поводом осамстогодишњице рођења 1175-1975*, ур. Епископ шабачко-ваљевски Јован, 18-24. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1977.
126. Маринковић, Радмила. „Доментијанов опис преноса моштију Светог Саве из Трнова у Милешеву.“ *У Милешева у историји српског народа*, ур. Војислав Ђурић, 121-135. Београд: САНУ, 1987.
127. Марковић, Миодраг. *Прво путовање Светог Саве у Палестину и његов значај за српску средњовековну уметност*. Београд: Византолошки институт САНУ, 2009.
128. Марковић, Саша. „Светосавље између хришћанских вредности и националног интереса - поглед без претензија.“ *У Епархија бачка у осмовековној историји Српске Православне Цркве*, ур. С. Бошков и други, 289-301. Бачка Паланка - Нови Сад: Центар за историјска истраживања - Српска православна Црквена општина Бачка Паланка, 2021.
129. Матејић, Матеја. „Значај Светог Саве.“ *У Тајна светосавља. Непознати поглед на личност Светог Саве*, ур. Б. Обрадовић, 120-123. Београд: Catena mundi, 2014.
130. Матић, Златко. „Однос Цркве и Свете Тројице у делима Светог Саве.“ *Саборност XII*, 2 (2018): 17-32.
131. Медан, Р. Данило. „Контуре светосавске идеологије и њен значај у прошлости и садашњости.“ *Светосавље VI*, 2-3 (1937): 86-92.
132. Милинковић, Михаило. „Државотворни рад Светог Саве.“ *Преглед Цркве Епархије нишке XV*, 10 (1934): 342-348; 11-12: 376-380.
133. Милошевић, Боривоје. „Светосавске прославе у Босни и Херцеговини под Аустроугарском управом.“ *Црквене студије*, 20 (2023): 467-480.

134. Милошевић, Десанка. „Иконографија Светог Саве у средњем веку.“ У *Сава Немањић - Свети Сава. Историја и предање*, ур. В. Ђурић, 279-318. Београд: САНУ, 1979.
135. Миљковић, Бојан. *Житија Светог Саве као извори за историју средњовековне уметности*. Београд: Византолошки институт САНУ, 2008.
136. Мирковић, Лазар. „Скитски устави Светог Саве.“ *Братство XXVIII* (1934): 52-67.
137. Митрополит црногорско-приморски Амфилохије. *Духовни смисао Храма Светог Саве на Врачару*. Београд: Свети Архиепископски Синод Српске Православне Цркве, 2003.
138. Михајловић, В. Татјана, Илић, Ђ. Миле. „Христоликост педагогије Светог Саве.“ *Зборник радова Филозофског факултета Универзитета у Приштини L*, 4 (2020): 249-269.
139. Мошин, Владимир. „Старац поп Теодосије и хиландарска „братија начелна“.“ *Јужнословенски филолог XVII* (1938-1939): 189-200.
140. Најдановић, Димитрије. „Светосавска паралипомена.“ *Светосавље I*, 2 (1932): 62-67.
141. Најдановић, Димитрије. „Смисао и снага историје.“ У Димитрије Најдановић, *Филозофија историје Имануела Хермана Фиктеа и други списи из филозофије, богословља и књижевности*, приредио Жељко З. Јевтић, 423-431. Београд: Јасен - Фонд истине о Србима, 2003.
142. Најдановић, Димитрије. „Над тајном Савине молчалнице.“ У Димитрије Најдановић, *Филозофија историје Имануела Хермана Фиктеа и други списи из филозофије, богословља и књижевности*, приредио Жељко З. Јевтић, 431-438. Београд: Јасен - Фонд истине о Србима, 2003.
143. Најдановић, Димитрије. „Светосавље.“ У Димитрије Најдановић, *Филозофија историје И. Х. Фиктеа и други списи из филозофије, богословља и књижевности*, ур. Ж. Јелић, 438-441. Београд: Јасен - Фонд истине о Србима, 2003.
144. Најдановић, Димитрије. „Правосавље и светосавље.“ У Димитрије Најдановић, *Филозофија историје Имануела Хермана Фиктеа и други списи из филозофије, богословља и књижевности*, приредио Жељко З. Јевтић, 441-450. Београд: Јасен - Фонд истине о Србима, 2003.
145. Негришорац, Иван. „Свети Сава, светосавље и дух постмодерног доба.“ *Летопис Матице српске*, књ. 501, св. 3 (2018): 240-256.
146. Нешковић, Ратко. „Сава Немањић: разноврсно и вишеслојно просветитељство.“ *Братство XII* (2008): 107-139.
147. Николај, Е. О. „О Светом Сави.“ У *Свети Сава: Српски народни календар за годину 1931*, 37-40. Загреб: Просветно добротворно друштво „Свети Сава“, 1931.
148. Николић, Радомир. „О гробу Светог Саве у Милешеви.“ *Саопштења XIV* (1982): 7-24.

149. Николић, Радомир. „О уметничкој делатности Светог Саве у делу Доментијана.“ *Саопштења XVII* (1985): 21-36.
150. Новаковић, Реља. „Поводом податка о Растковом боравку у Захумљу.“ У *Свети Сава. Споменица поводом осамсто година рођења 1175-1975*, ур. Епископ шабачко-ваљевски Јован и остали, 25-32. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1977.
151. Павловић, Леонтије. „Везе Светог Саве са другим народима.“ *Гласник Српске патријаршије XXXVI*, 6 (1955): 98-100.
152. Пантић, Мирослав. „Андрија Змајевић о Светом Сави.“ У *Сава Немањић - Свети Сава. Историја и предање*, ур. В. Ђурић, 407-414. Београд: САНУ, 1979.
153. Пауновић, Синиша. *Када су летеле камилавке*. Чачак: Градска библиотека „Владислав Петковић Дис“ - породица Пауновић, 2006.
154. Перић, Ђорђе. „Пој, Србе, пој.“ *Гласник СПЦ*, 12 (1975): 230-231.
155. Перић, Ђорђе. „На дан Светог Саве српског.“ *Гласник СПЦ*, 8 (1978): 201-206.
156. Перић, Ђорђе. „Химна Светом Сави у прошлости и данас.“ *Теолошки погледи XXIV* (1991): 147-176.
157. Перић, Ђорђе. „Јеромонах Силвестар Вучковић псалт и први запис текста Светосавске химне.“ *Братство XVII* (2013): 105-126.
158. Перовић, Жељко. „Да ли је Свети Николај био фашиста? Преглед његових светосавских обраћања од марта 1935. до априла 1941. године.“ *Николајеве студије I*, 2 (2021): 395-434.
159. Перовић, Владимир. „Свети Сава, државник или светитељ.“ *Православље II*, 8 (1935): 228-236.
160. Перовић, Јован. „О значају вјерско-просветног рада Светог Саве за нашу националну и државну идеју.“ *Весник Српске Цркве XXXVII* (1932): 290-302.
161. Петковић, Р. Владимир. „Легенда Светог Саве у старом живопису српском.“ *Глас СКА*, 159 (1933) 3-76.
162. Петковић, Р. Владимир. „Свети Сава у старој уметности српској.“ *Братство XXVIII* (1934): 68-75.
163. Петровић, Миодраг. „Свети Сава на Жичком сабору 1221. године и латинска јерес.“ *Историјски часопис*, 45-46 (1998-1999): 11-29.
164. Петровић, Небојша. „Историја светосавских прослава у српским школама на простору Војводине.“ *Култура полиса XVI* (2019): 165-174.
165. Петровић, Светислав. „Свети Сава у вези са Хрватима и католицима и постанак наше школске славе.“ *Преглед Цркве Епархије жичке XIX*, 5 (1937): 7-12; 6; 7-12.

166. Поповић, Владан. „Светосавље, национализам и секуларизација нашег доба.“ *Теолошки погледи I*, 6 (1968): 373-401.
167. Поповић, Владан. „Светосавље - рационалност наше националне историје.“ *Православље*, 45, III (1969): 1-2.
168. Поповић, Даница. „Мошти Светог Саве.“ У *Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ћирковић, 251-266. Београд: САНУ, 1998.
169. Поповић, Јустин. „Свети Сава.“ *Преглед Цркве Епархије жичке XX*, 1-2 (1938): 3-6.
170. Поповић, Јустин. „Светосавско свештенство и политичке партије.“ *Жички благовесник*, 12 (1940): 20-23.
171. Поповић, Јустин. *Светосавље као философија живота*. Ваљево: Манастир Ћелије, 1993.
172. Поповић, Павле. „О хронологији у делима Светог Саве.“ *Глас СКА СХII* (1924): 19-87.
173. Поповић, Павле. „О књижевном делу Светог Саве.“ *Браство XXVIII* (1934): 36-44.
174. „Посланица Епископа Николаја свештенству Епархије жичке о Божићу 1938. године.“ *Преглед Цркве Епархије жичке XX*, 11-12 (1938): 1-10.
175. „Почетак Светосавске године: Свечани говор преко радија Његове Светости Патријарха Господина Варнаве.“ *Православље II*, 4-5 (1935): 98-100.
176. Прелић, Младена. „Обнова светосавских прослава код Срба у Будимпешти.“ *Гласник Етнографског института САНУ XLVIII* (1998): 121-135.
177. Преподобни отац Јустин. „1. беседа на Светог Саву 1965.“ У *Преподобни отац Јустин, Празничне беседе*. Београд - Манастир Ћелије - Ваљево: Наследници оца Јустина, 1998.
178. Протосинђел др Јустин. „Растко и савремена омладина.“ *Светосавље IV*, 1 (1935): 58-61.
179. Пудло, Павле. „Култ према Светом Сави и његово оправдање.“ *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 11-12 (1935): 382-391.
180. Радовановић, Бранко. „Учитавање фундаменталистичких и рационалистичких тенденција у идеју светосавља тридесетих година XX века.“ *Теолошки погледи LIII*, 3 (2020): 711-722.
181. Радовић, Амфилохије. „Маслина која столећима даје свете плодове.“ У *Светосавски зборник 2*, ур. Б. Шијаковић, 27-30. Цетиње – Никшић - Подгорица: Митрополија црногорско-приморска - Епархија будимљанско-никшићка - Матица српска - Друштво чланова у Црној Гори, 2012.

182. Радојчић, Никола. *Савремене идеје у раду и животу Светог Саве*. (Говори на свечаним седницама Књижевног одељења Матице српске, бр. 5). Нови Сад: Матица српска, 1921.
183. Радојчић, Никола. „О животу Светог Саве од Ивана Томка Марнавића.“ У *Светосавски зборник I, Расправе*, 317-382. Београд: СКА, 1936.
184. Радојчић, Никола. „Свети Сава и автокефалност српске и бугарске цркве.“ *Глас СКА CLXXIX* (1939): 173-243.
185. Радојчић, Никола. „Дужност науке према Светом Сави.“ *Гласник: Службени лист Српске православне цркве XXVIII*, 1 (1947): 18-31.
186. Радојчић, Светозар. „Лик Светог Саве у Доментијановом Животу и подвизима архиепископа све српске и поморске земље преподобног оца и богоносног наставника Саве.“ У *Сава Немањић - Свети Сава. Историја и предање*, ур. В. Ђурић, 215-221. Београд: САНУ, 1979.
187. Радонић, Јован. „Свети Сава.“ *Летопис Матице српске*, књ. 335, св. 2 (1933): 97-108.
188. Ристић, Захарија. „Светосавље и савремена идеолошка схватања.“ *Нишка духовна стража*, 2-3 (1941): 3-4.
189. Розов, Владимир. „Странице из живота Светог Саве (Свети Сава и Света земља).“ *Споменик*, 69 (1929): 93-105.
190. Росић, Варнава. „Почетак светосавске године.“ *Православље II*, 4-5 (1935): 98-100.
191. Руварац, Димитрије. „Светосавска песма.“ *Бранково коло*, 5 (1898): 144-147.
192. Руварац, Димитрије. „Рецимо још нешто о светосавској песми.“ *Братство XVI* (1922): 222-230.
193. Самарцић, Радован. „Свети Сава у модерној српској историографији.“ У *Сава Немањић - Свети Сава. Историја и предање*, ур. В. Ђурић, 453-465. Београд: САНУ, 1979.
194. Свети Владика Николај Жички. „Свети Сава као Теодул.“ У *Тајна светосавља. Непознати поглед на личност Светог Саве*, ур. Б. Обрадовић, 97-105. Београд: Catena mundi, 2014.
195. „Свети Сава и циљ прославе светосавске године.“ *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 1(1935): 7-10.
196. „Свети Сава и циљ прославе светосавске године.“ *Православна хришћанска заједница XIV*, 1 (1935): 5-8.
197. *Свети Сава српски - каталог изложбе*. Београд: Народни музеј Србије, 2016.
198. *Светосавски зборник I, Расправе*. Београд: СКА, 1936.

199. *Светосавски зборник II, Извори*. Београд: СКА, 1939.
200. Скворцов, В. М. „Свети Сава и његова духовна веза са Русима.“ *Гласник Српске патријаршије XI* (1930): 120-123.
201. Слијепчевић, Ђоко. „Miloš Crnjanski: Sveti Sava - Beograd 1934.“ *Хришћанска мисао I*, 1 (1935): 14.
202. Соловљев, Александар. „Светосавски Номоканон и његови преписи.“ *Братство XXVI* (1932): 38-43.
203. Соловљев, Александар. „Свети Сава и Руси.“ *Српски књижевни гласник XLIV*, 3 (1935): 221-225.
204. *Споменица Друштва Светог Саве 1886-1936*. ур. Јован Хаџи-Васиљевић. Београд: Друштво Светог Саве, 1936.
205. Стаменић, Милан. „Дело Светог Саве и његов значај у прошлости, садашњости и будућности.“ *Преглед Цркве Епархије жичке XVII*, 9-10 (1936): 6-12.
206. Станојевић, Станоје. „Свети Сава и проглас бугарске патријаршије.“ *Глас СКА CLVI* (1933): 173-188.
207. Станојевић, Станоје, Соловљев, А. „Које године је умро Свети Сава.“ *Глас СКА CLVI* (1933): 161-169.
208. Станојевић, Станоје. „Свети Сава као државник и политичар.“ *Братство XXVIII* (1934): 45-51.
209. Станојевић, Станоје. „Свети Сава.“ *Идеје*, 20. децембар (1934): 1.
210. Станојевић, Станоје. *Свети Сава*. Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије, 1935.
211. Станојевић, Станоје. „Смрт Светог Саве.“ *У Светосавски зборник I, Расправе*, 382-392. Београд: СКА, 1936.
212. Станојевић, Ст., Перовић Радослав. „Нацрт библиографије о Св. Сави.“ *Братство XXVIII* (1934): 164-192.
213. Станчић, Јован. „Свети Сава као највећи државник, политичар и просветитељ у нашој историји.“ *Братство XIII*, 1 (1937): 16-21; 2-3, 39-43.
214. Стевановић, П. „Иларион Руварац о хронологији у делима Светог Саве.“ *Прилози за књижевност IV* (1925): 240-247.
215. Суботин-Голубовић, Татјана. „О рукописима који садрже службе Светом Сави“. *У Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ћирковић, 337-345. Београд: САНУ, 1998.



216. Суботић, Гојко, Максимовић, Љубомир. „Свети Сава и подизање Милешеве“. У *Византијски свет на Балкану књ. I*, ур. Б. Крسمановић, Љ. Максимовић и Р. Радић, 97-106. Београд: Византолошки институт САНУ, 2012.
217. Суботић, Р. Милован. „Између српства и православља: однос нације и конфесије 800 година након признања аутокефалности СПЦ.“ *Култура полиса XVI* (2019): 77-93.
218. Танеска, Љиљана. „Свети Сава у српским школама.“ У *Свети Сава у српским школама*, 5-20. Београд: Педагошки музеј, 1998.
219. Титов, Теодор. „Светосавље.“ *Светосавље II*, 3, 4, 5 (1933): 97-104.
220. Титов, Теодор. „Светосавска година.“ *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 1 (1935): 14-19; 2: 41-47.
221. Титов, Теодор. „Свети Сава као свеопшти учитељ вере.“ *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 3 (1935): 73-80.
222. Титов, Теодор. „Свети Сава као велики српски родољуб.“ *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 4 (1935): 105-112.
223. Титов, Теодор. „Свети Сава као учитељ православља.“ *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 5 (1935): 137-145; 6-7: 173-180.
224. Титов, Теодор. „Свети Сава као велики свесловенски учитељ.“ *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 8 (1935): 221-226.
225. Титов, Теодор. „Свети Сава као свеправославни учитељ и светитељ.“ *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 9 (1935): 257-266.
226. Титов, Теодор. „Свети Сава као идеална свечовечанска личност.“ *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 10 (1935): 297-306.
227. Титов, Теодор. „Свети Сава као пастир и творац историјског српско-православног пастирства.“ *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 11-12 (1935): 337-359.
228. Титов, Теодор. „Свети Сава као живи узор за српску православну богословску омладину.“ *Светосавље IV* (1935): 15-23.
229. Титов, Теодор. „Свети Сава Немањић и краљ Александар.“ *Нови источник*, 10-11 (1935): 298-306.
230. Годић, Бранислав. „Репрезентативни портрети Светог Саве у средњовековној уметности.“ У *Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ћирковић, 225-249. Београд: САНУ, 1998.
231. Годић, Бранислав. „О времену и разлозима писања Теодосијевог Житија Светог Саве.“ *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор LXXXIII* (2017): 3-20.
232. Требјешанин, Радош. „Пастирствовање Светог Саве и истина о њему.“ *Преглед Цркве Епархије нишке XVI*, 4 (1935): 126-130.

233. Троицки, Сергије. „Свети Сава и Словенство.“ *Летопис Матице српске СII*, књ. 318, св. 3 (1928): 250-266.
234. Троицки, Сергије. „Ко је превео Крмчију са тумачењима?.“ *Глас САН*, 193 (1949): 119-142.
235. Троицки, Сергије. „Како треба издати Светосавску Крмчију (Номоканон са тумачењима).“ *Споменик САН*, 102 (1952): 1-114.
236. Троицки, Сергије. „Црквено-политичка идеологија Светосавске Крмчије и Властареве Сингаме.“ *Глас САН*, 212 (1953): 155-206.
237. Троицки, Сергије. „Свети Сава велики борац за јединство православног света.“ *Гласник Српске православне цркве X* (1959): 19-20.
238. Троицки, Сергије. „Главе Светосавског Номоканона у хиландарским зборницима.“ *Историјски часопис*, 16-17 (1970): 1-14.
239. Ћирковић, Сима. „Проблем биографије Светог Саве.“ *У Сава Немањић - Свети Сава. Историја и предање*, ур. В. Ђурић, 7-13. Београд: САНУ, 1979.
240. Ћирковић, Сима. „Свети Сава између Истока и Запада.“ *У Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ћирковић, 27-37. Београд: САНУ, 1998.
241. Ћоровић, Владимир. *Свети Сава у народном предању*. Београд: Задужбина Радојице Ј. Ђурића, 1927.
242. Ћоровић, Владимир. „Култ Светог Саве.“ *Браство XXVIII* (1934): 112-126.
243. Цветковић, Владимир. „Још један осврт на предавање „Национализам Светог Саве“ Светог Николаја Жичког.“ *Црквене студије*, 16/1 (2019): 131-148.
244. Цветковић, Владимир. „Мисли о Светом Сави и светосављу: примери Светог Николаја Жичког, Светог Јустина Ћелијског и Атанасија Јевтића.“ *У Осам векова аутокефалије Српске Православне Цркве II*, ур. В. Пузовић и В. Таталовић, 153-166. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду - Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 2020.
245. Црњански, Милош. *Свети Сава, Дневник о Чарнојевићу, Приповедна проза*. приредио Мило Ломпар, 5-151. Београд: Штампар Макарије, Подгорица: Октоих, 2008.
246. Чаировић, Ивица. „Осврт на личност Светог Саве у српској научној теолошкој периодици између два светска рата.“ *У Ниш и Византија*, ур. М. Ракоција, 527-538. Ниш: Град Ниш - Универзитет у Нишу - Православна Епархија нишка - Нишки културни центар, 2020.
247. Чарнић, Емилијан. „Пут Светог Саве.“ *Теолошки погледи VII*, 1-2 (1974): 1-6.
248. Чарнић, Емилијан. „Стваралачка аскеза Светог Саве.“ *У Свети Сава. Споменица поводом осамстогодишњице рођења 1175-1975*, ур. Епископ шабачко-ваљевски Јован

- и остали, 207-217. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1977.
249. Четник, Милан. „Култ Светог Саве код Римокатолика.“ *Политика*, 11 фебруар 2012.- <http://www.politika.rs/scc/clanak/208040/Kult-Svetog-Save-kod-rimokatolika>, приступљено 15.03. 2020
250. Џонић, Урош. *Свети Сава у уметничким и народним песмама*. Београд: Задужбина Ленке Бељинице, 1935.
251. Шаулић, Аница. „Свети Сава.“ *Светосавље I*, 1 (1932): 12-14.
252. Шијаковић, Богољуб. „О Светосавској бесједи.“ У Богољуб Шијаковић, *Огледање у контексту: О знању и вјери, предању и идентитету, цркви и држави*, ур. Радован Биговић, 273-275. Београд: Службени гласник, 2011.
253. Шијаковић, Богољуб. „Свети Сава или О идентитету и јединству.“ У Богољуб Шијаковић, *Огледање у контексту: О знању и вјери, предању и идентитету, цркви и држави*, ур. Радован Биговић, 283-288. Београд: Службени гласник, 2011.
254. Шијаковић, Богољуб. „Светосавски историјски низ.“ У Богољуб Шијаковић, *Огледање у контексту: О знању и вјери, предању и идентитету, Цркви и држави*, ур. Р. Биговић, 289-294. Београд: Службени гласник, 2011.
255. Шијаковић, Богољуб. „О светосавској просвијећености и племенитости.“ У Богољуб Шијаковић, *Огледање у контексту: О знању и вјери, предању и идентитету, цркви и држави*, ур. Радован Биговић, 295-302. Београд: Службени гласник, 2011.
256. Шијаковић, Богољуб. „Свети Сава - оријентир и тачка ослонаца.“ У Богољуб Шијаковић, *Огледање у контексту: О знању и вјери, предању и идентитету, Цркви и држави*, ур. Р. Биговић, 303-307. Београд: Службени гласник, 2011.
257. Шијаковић, Богољуб. „Суштина светосавља и његов суштински значај за нас.“ У Богољуб Шијаковић, *Огледање у контексту: О знању и вјери, предању и идентитету, цркви и држави*, ур. Радован Биговић, 308-312. Београд: Службени гласник, 2011.
258. Шијаковић, Богољуб. *Светосавље и философија живота. Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*. Нови Сад: Православна реч, 2019.
259. Шпадијер, Ирена. „Хронолошки оквири књижевног рада Теодосија Хиландарца.“ *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор LXXVI* (2010): 3-16.
260. Шпадијер, Ирена. „Кад су мошти Светог Саве пренете из Трнова у Милешеву? Филолошка расправа.“ *Црквене студије*, 16/1 (2019): 491-501.

## ИЗВОРИ (II) - СВЕТОСАВСКЕ СТУДИЈЕ (ЛАТИНИЦА)

1. Crnjanski, Miloš. *Sveti Sava*. Beograd: Zadruga Profesorskog društva, 1934.
2. Đorđević, Mirko. „Skica za jednu morfologiju ideja.“ U *Mirko Djordjević: Negativna svetosavska paralipomena*. priredili P. Domonji i K. Đorđević-Leonard, 21-28. Novi Sad: Vojvođanska politikološka asocijacija, 2015.
3. Đorđević, Mirko. „Nedefinisano svetosavlje.“ U *Mirko Djordjević: Negativna svetosavska paralipomena*. priredili P. Domonji i K. Đorđević-Leonard, 25-50. Novi Sad: Vojvođanska politikološka asocijacija, 2015.
4. Falina, Marina. „Svetosavlje. A Case Study in the Nationalization of Religion.“ *SZRKG* vol. 101 (2007): 505- 527.
5. Pilar, Ivo. „O Svetom Savi i njegovom znamenovanju.“ *Nova Evropa XXI*, 1 (1930): 1-10.
6. Pilar, Ivo. *Južnoslavensko pitanje. Prikaz cjelokupnog pitanja*. Varaždin: HDS, 1990.
7. Radojević, Danilo. „Mistifikacija i asimilatorski smisao ideologije svetosavlja.“ *Matica*, br. 50, god XIII (2012): 153-188.
8. Rogošić, Roko. „Prvi srpski arhiepiskop Sava i Petrova stolica.“ *Nova revija* (1929): 368-389.
9. Savić, Aleksandar. „Athos – Jerusalem – Sinai: Peregrinations and Identities in the Lives of St Sava of Serbia.” *South-Eastern Europe and the Eastern Mediterranean* (2020): 23–52.
10. Štedimlija, Sava. „Sveti Sava, svetitelj ili državnik?.“ *Nova Evropa XXXVIII*, 1 (1935): 1-8.
11. Troicki, Sergije. „Da li je slovenski Nomokanon postojao pre Svetog Save?.“ *Slovo* 4-5 (1955): 111-122.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Андрић, Иво. *Његош као трагични јунак косовске мисли*. Београд: Библиотека Коларчевог народног универзитета, 1935.
2. Аноним. „Народни богомољачки покрет.“ *Народна одбрана IV*, 45 (1929): 1-2.
3. Антонијевић, Саша. „Конкордатска криза 1937. - трагање за узроцима.“ У *Српска теологија данас*, ур. Б. Шијаковић, 82-96. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2018.
4. Атанасиадис, Атанасиас. „Улога Српске патријаршије у међурелигијским сусретима током грађанских сукоба у Југославији (1990-1995).“ У *Осам векова аутокефалије Српске Православне Цркве I*, ур. В. Пузовић и В. Таталовић, 463-469. Београд: Свети

Архијерејски Синод Српске Православне Цркве - Православни богословски факултет  
Универзитета у Београду, 2020.

5. Атанасијевић, Ксенија. „Један поглед на Његошево мислилаштво.“ *Српски књижевни гласник XLII*, 1 (1934): 18-25.
6. Банковић, Сава. *У предворју пакла*. Београд: Catena mundi, 2018.
7. Бајагић, Ј. Душан, Стојановић, Александар. „Југословенске кризе (1918-1941) и Други светски рат на простору Србији у новијој српској историографији.“ *У Срби и рат у Југославији 1941. године*, ур. Д. Алексић, 591-660. Институт за новију историју Србије: Београд, 2014.
8. Батаковић, Душан. *Нова историја српског народа*. Београд: Наш дом, 2000.
9. Белић, Бојан. *Владика Николај, Хитлер и Европа: контраверзе*. Ваљево: Ваљевска гимназија, 2019.
10. Биговић, Радован. *Од свечовека до Богочовека: хришћанска философија Владике Николаја Велимировића*. Београд: Друштво Рашка школа, 1988.
11. Биговић, Радован. *Црква у савременом свету*. Београд: Службени гласник, 2010.
12. Благојевић, Милош. „Деспот Стефан Лазаревић и Милешева.“ *У Милешева у историји српског народа*, ур. В. Ђурић, 165-174. Београд: САНУ, 1987.
13. Благојевић, Милош, Медаковић, Дејан. *Историја српске државности I*. Нови Сад: САНУ, 2000.
14. Богдановић, Димитрије. *Историја старе српске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга, 1980.
15. Божилов, Иван. „Држава и Црква у Бугарској (1218-1241).“ *У Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ђирковић, 75-84. Београд: САНУ, 1998.
16. Божић, Софија. „Између Србије и Хрватске: Светозар Прибићевић у виђењима савременика.“ *Историја 20. века XX*, 2 (2002): 117-134.
17. Божић, Софија. „Београдско јавно мњење о Светозару Прибићевићу.“ *Токови историје 1-4* (2002): 7-20.
18. Божић, Софија. „Представе и стереотипи о Србији у виђењима Срба из Хрватске (1918-1929).“ *У Срби и Југославија: држава, друштво и политика*, ур. М. Исић, 225-266. Београд: Институт за новију историју Србије, 2007.
19. Бонцић, Драгомир. „Православни богословски факултет Српске Православне Цркве 1952-1960.“ *У Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, ур. Б. Шијаковић, 79-92. Београд: Православни богословски факултет, 2010.

20. Бонџић, М. Драгомир, Ристановић, Р. Раде. „Београдски студенти и политичке организације 1935-1941.“ *Зборник радова Филозофског факултета у Приштини L (2)* (2020): 187-214.
21. Бошковић, Ђурђе. *Неколико натписа са зидова средњовековних цркава*. Београд: СКА - Споменик LXXXVII, 1938.
22. Бранковић, Томислав. „Савез комуниста Југославије и религије: са освртом на законску регулативу и праксу.“ *Политикологија религије II* (2007): 81-96.
23. Буловић, Иринеј. „Косовски завет у светлости Новог завета.“ *Богословље XXXIII*, 1-2 (1989): 1-9.
24. Бурковић, Ј. Тома. *Хиландар у доба Немањића*. Београд: Издање писца, 1925.
25. Велимировић, Владика Николај. „Проповед у Врњачкој Бањи.“ *Пастирски глас* (1938): 3-4.
26. Велимировић, Николај. „Шекспир – Свечовек.“ *Весник Српске Цркве*, 9-12 (1921): 49-52.
27. Велимировић, Николај. „Наши богомољци (Не одбацујте их).“ *Весник Српске Цркве XXXVIII*, 3 (1922): 47-50.
28. Велимировић, Николај. „Примедбе на Окружницу пресветлог Господина др Бауера, надбискуп загребачког.“ *Гласник Српске Православне Цркве*, 2/9 (1935): 25-28.
29. Велимировић, Николај. „Између левице и деснице.“ *Мисионар*, 12 (1935): 180-182.
30. Велимировић, Николај. „Два Видовданска говора - у манастиру Раваници у Ћуприји уочи Видовдана.“ *Мисионар*, 7-8 (1939): 1-15.
31. Велимировић, Николај. *Диван*. Минхен: Свечаник, 1953.
32. Велимировић, Николај. *Религија Његошева*. Шабац: Глас Цркве, 1987.
33. Веселиновић, Рајко. „Уједињење покрајинских цркава и васпостављање Српске патријаршије.“ У *Српска Православна Црква 1920-1970 (Споменица о 50-годишњици васпостављања Српске патријаршије)*, ур. Митрополит дабробосански Владислав, 13-35. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1971.
34. Видовић, Жарко. „Историјска свест у Сеобама Милоша Црњанског.“ У Жарко Видовић, *Суочење православља са Европом. Огледи о историјском искуству*, ур. М. Арсенијевић, 163-180. Цетиње: Светигора, 1997.
35. Видовић, Жарко. „Свети Вукашин Јасеновачки у логорској историји Срба.“ У Жарко Видовић, *Историја и вера*, ур. М. Арсенијевић, 7-18. Цетиње: Светигора, 2008.
36. Видовић, Жарко. „Светост и тајна историје.“ У Жарко Видовић, *Историја и вера*, ур. М. Арсенијевић, 28-42. Цетиње: Светигора, 2008.

37. Видовић, Жарко. „Црква - извор и упориште заветне нације.“ У Жарко Видовић, *Историја и вера*, приредио М. Арсенијевић, 55-64. Цетиње: Светигора, 2008.
38. Видовић, Жарко. „Нација Запада и народ Завета.“ У Жарко Видовић, *Историја и вера*, ур. М. Арсенијевић, 65-69. Цетиње: Светигора, 2008.
39. Видовић, Жарко. „Српски завет.“ У Жарко Видовић, *Историја и вера*, ур. М. Арсенијевић, 70-93. Цетиње: Светигора, 2008.
40. Видовић, Жарко. „Небески народ значи – Црква.“ У Жарко Видовић, *Историја и вера*, ур. М. Арсенијевић, 94-100. Цетиње: Светигора, 2008.
41. Видовић, Жарко. „Демократија и нација.“ У Жарко Видовић, *Историја и вера*, ур. М. Арсенијевић, 205-251. Цетиње: Светигора, 2008.
42. Видовић, Жарко. „Нека буде Царство Небеско, и му у њему, и на Земљи као на Небу!“ У Жарко Видовић, *Историја и вера*, ур. М. Арсенијевић, 394-406. Цетиње: Светигора, 2008.
43. Видовић, Жарко. „Дијалог о животном искуству.“ Разговор водио: Богдан Златић, *Зенит XI*, 14 (2014): 125-138.
44. Видовић, Жарко. *Срби и Косовски завет у новом веку*. ур. Дарко Стефановић и Љиљана Цревар. Београд: Српски научни центар - Пријатељи професора др Жарка Видовића, 2021.
45. Витић, Зорица. *Житије Светог Антонија Великог, према српским средњовековним рукописима*. Београд: Чигоја штампа, 2015.
46. Владика Николај. *Мисионарска писма II*. ур. Д. Мићић. Линц: Српска православна црквена општина Линц, 2001.
47. Владика Николај. „Царев завет.“ У Епископ Николај, *Сабрана дела у 13 књига*, књига 5, 143-174. Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014.
48. Владушић, Слободан. „Жарко Видовић: Биографија и мишљење.“ *Летопис Матице српске*, књ. 498, св. 6 (2016): 767-775.
49. Војиновић, Станиша. „Забрављени Вуков сарадник Димитрије Поповић.“ *Братство XXII* (2018): 51-68.
50. Војиновић, Хризостом. *Тихи глас*. Београд: Свети Архијерејски Синод, 1991.
51. Вујић, Владимир, Првош, Сланкаменац. *Нови хуманизам*. Београд: Геца Кон, 1922.
52. Вујић, Владимир. „Бергсонова филозофија.“ *Просветни гласник*, год. 1939, 1 (1922): 26-35; 2: 87-97; 3-4: 186-197.
53. Вујић, Владимир. „Џемс и Бергсон.“ *Српски књижевни гласник*, н.с., год. III, књ VI, бр. 8 (16. август, 1922): 587-594.

54. Вујић, Владимир. „Три лика.“ *Народна одбрана*, 5 (1930): 4-6.
55. Вујић, Владимир. „Савремена европска трагикомедија.“ *Народна одбрана V*, 50 (1930): 788-791.
56. Вујић, Владимир. „Издајство жреца.“ *Народна одбрана V*, 44 (1930): 692-695.
57. Вујић, Владимир. „Берксонова филозофија са нарочитим обзиром на филозофију уметности.“ У Владимир Вујић, *Спутана и ослобођена мисао: Огледи*, 7-46. Београд: Геца Кон, 1931.
58. Вујић, Владимир. „Доживљај Достојевског: данас се навршује педесет година од смрти великог руског књижевника Фјодора Михаиловича Достојевског.“ *Време*, 10 фебруар (1931): 3.
59. Вујић, Владимир. „Достојевски и Европа у једној европској књизи.“ *Народна одбрана VI*, 7 (1931): 110-113.
60. Вујић Владимир, „Мисли о просвећености: посвећено успомени на Ћирила и Методија.“ *Светосавље I*, 1 (1932), 112-114.
61. Вујић, Владимир. „Прератна и поратна књижевност.“ *Правда*, 8 април (1933): 8.
62. Вујић, Владимир. „Једна крепка и значајна књига: др Јустин Поповић, Достојевски о Европи и словенству, Издавачко-просветна задруга (Ипроз), Београд, 1940.“ *Време*, 7. децембар (1940): 13.
63. Вујић, Владимир. „Између човека и живота.“ У Владимир Вујић, *Од Шпенглера до Светог Саве, огледи, разговори, полемике*, приредио Владимир Димитријевић, 32. Београд: Жагор, 2013.
64. Вујић, Владимир. „О величини и опадању Европе.“ У Владимир Вујић, *Од Шпенглера до Светог Саве, огледи, разговори, полемике*, приредио Владимир Димитријевић, 71-78. Београд: Жагор, 2013.
65. Вујић, Владимир. „Освалд Шпенглер и његово дело.“ У Владимир Вујић, *Од Шпенглера до Светог Саве, огледи, разговори, полемике*, приредио Владимир Димитријевић, 81-92. Београд: Жагор, 2013.
66. Вукашиновић, Владимир. „Црквено беседништво Доситеја Обрадовића.“ У Владимир Вукашиновић, *Свети Сава и Доситеј Обрадовић. Покушај новог читања*, 29-54. Београд: Издавачки фонд СПЦ - Архиепископије београдско-карловачке, 2012.
67. Вуковић, Ђорђе. „Распеће националне елите.“ *Политема* 6, 12 (2016): 56-71.
68. Гавриловић, Андра. *Доситије Обрадовић - Књижевне расправе, нови прилози, мисли и белешке*. Београд: Књижевна задруга И. М. Коларца, 1900.
69. Гајић, Саша Александар. „Псеудоморфоза елита: културно-историјски преглед.“ *Национални интерес*, 3 (2010): 11-50.



70. Гардашевић, Благота. „Организационо устројство и законодавство православне Цркве између два светска рата.“ У *Српска православна црква 1920-1970, споменица о 50-годишњици васпостављања Српске Патријаршије*, ур. Митрополит дабробосански Владислав, 37-65. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1971.
71. Гошевић, Стојан. „Др Теодор Титов.“ *Богословље I-2* (1980): 189-190.
72. Грујић, Радослав. *Апологија српског народа у Хрватској и Славонији и његова главна обележја*. Нови Сад: Штампарија учитељског деонич. друштва „Натошевић“, 1909.
73. Грујић, Радослав. „Црквени елементи Крсне славе.“ *Гласник скопског научног друштва VII-VIII* (1930): 35-75.
74. Грујић, Радослав. „Када је грађен манастир Милешева?.“ *Гласник Скопског научног друштва XV-XVI* (1936): 356.
75. Грујић, Радослав. „Манастир Милешева и Дубровник крајем XVI века.“ *Гласник скопског научног друштва XV-XVI* (1936): 358-360.
76. Даничић, Ђуро. „Пролог на кожи.“ *Гласник Друштва српске словесности X* (1858): 340-349.
77. Дворниковић, Владимир. *Карактерологија Југословена*. Београд: Космос, 1939.
78. Деврња, П. Милутин. „Нова Европа пише...“ У Милутин П. Деврња, *Земља преварена - огледи о књижевности и култури*, ур. В. Димитријевић и Ж. Јелић, 117-120. Београд: Задужбина манастира Хиландара, 2007.
79. Димитријевић, Владимир. *Оклеветани светац. Владика Николај и србофобија*. Горњи Милановац: Лио, 2007.
80. Димитријевић, Владимир. „Критика европоцентризма у културолошкој мисли „књижевне деснице.“ У *Српски културни образац у светлу српске књижевне критике*, ур. Милан Радуловић, 268-306. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2015.
81. Димитријевић, Владимир. *Тржиште или храм. Становиште Владимира Вујића*. Београд: Catena mundi, 2016.
82. Димитријевић, Стеван. *Грађа за српску историју из руских архива и библиотека. Споменик СКА LIII* (1922).
83. Димитријевић, Стеван. „У спомен изгинулих и у ропству помрлих свештеника српских.“ *Преглед Цркве Епархије нишке X*, 1-2 (1929): 5-17.
84. Димић, Љубодраг. „Српски културни клуб и преуређење југословенске државе.“ *Дијалог повјесничара-историчара IV* (2001): 359-375.
85. Динић, М. „О крунисању Твртка I за краља.“ *Глас СКА*, 147 (1932): 135-145.

86. Достанић, Душан. „ЈНП Збор и српско православље.“ *Зборник Матице српске за друштвене науке*, 133 (2010): 49-73.
87. „Др Теодор Титов.“ *Гласник српске православне патријаршије*, 1-2 (1936): 22.
88. Ђорђевић, Бојан. *Координате: Српска краљевска четврта гимназија 1910/11 – Гимназија "Свети Сава" 2010/11 (културноисторијска и архивистичка студија)*. Београд: Гимназија „Свети Сава“, 2011.
89. Ђурић, Антоније. *Црвена куга*. Београд: Двери српске, 2001.
90. Ђурић, Вељко. „Избор и устоличење патријарха Димитрија (Павловића).“ *У Прилози за историју Српске Православне Цркве I*, 9-90. Институт за српску културу: Лепосавић - Приштина, 2006.
91. Ђурић, Живојин, Суботић, Драган. *Личности српске деснице 20. века*. Београд: Институт за политичке студије, 2007.
92. Ђурић, Милош. *Видовданска етика*. Загреб: Библиотека југословенске националистичке омладине, 1914.
93. Ђурић, Милош. „Културна мисија Словена.“ *Српски књижевни гласник XI*, 7 (1924): 523-539; 8: 605-612
94. Ђурић, Милош. „Свечовек: Нови дијалект философирања.“ *Претеча*, 1 (1928): 31-37.
95. Ђурић, Милош. „Анди Бергзон или филозофија стварања.“ У Милош Ђурић, *Изабрана дела, том II: Култура историје и рани филозофски списи*, 272-283. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1997.
96. Ђурић, Мишина Вељко. „Милан Стојадиновић и конкордат Ватикана и Краљевине Југославије.“ У *Милан Стојадиновић - политика у време глобалних ломова*, прир. Миша Ђурковић, 208-242. Београд: ЗУНС - Центар за конзервативне студије, 2013.
97. Ердџан, Боровој. „Покушаји да се Црква затвори у порту.“ У *Зборник сећања и виђења Цркве под комунизмом*, ур. Ј. Јоргачевић-Кисић, 44-47. Београд: Фондација Конрад Аденауер, 2021.
98. *Жарко Видовић. Библио-био-графија 1948-2015*. ур. Б. Лубардић и остали. Београд: Задужбина Жарко Видовић, 2018.
99. Живојиновић, Драгољуб. „Српска Православна Црква у избеглиштву 1916-1918.“ У *Православни свет и Први светски рат*, ур. В. Пузовић, 103-111. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду - Институт за телоска истраживања, 2015.
100. Живојиновић, Мирјана. *Историја манастира Хиландара I. Од оснивања манастира 1198. до 1335. године*. Београд: Просвета, 1998.
101. Живојиновић, Мирјана. „Подаци повеља деспота Стефана Лазаревића о Светој Гори - пример Хиландара.“ У *Зборник радова у част Академику Десанки Ковачевић Којић*,

- ур. Р. Кузмановић, 95-102. Бања Лука: Академија наука и умјетности Републике Српке, 2015.
102. Живојиновић, Р. Драгољуб. *Српска Православна Црква и нова власт 1944-1950*. Београд: Хришћанска мисао, 1998.
103. „Закон о називу и подели Краљевине на управна подручја.“ *Службене новине* бр. 233 ХСВИ од 5. октобра 1929. године
104. Зиројевић, Олга. „Турски извори XV и XVI века о поседима манастира Милешеве.“ *Зограф XVIII* (1987): 75-78.
105. Зјенковски, Василиј. *Руски мислиоци и Европа*. Загреб: Нова Европа, 1922.
106. Јанић, Ј. Ђорђе. *Доситеј и Доситејевитина*. Београд: СКЗ, 2014.
107. Јанковић, Живорад. „Архиепископ Сава Други.“ *Православље*, 973 (2006): 38-39.
108. Јанковић, Марија. „Милешевска митрополија.“ *У Милешева у историји српског народа*, ур. В. Ђурић, 145-153. Београд: САНУ, 1987.
109. Јачов, Марко. „Милешева и римска курија од обнове Пећке Патријаршије до Велике сеобе.“ *У Милешева у историји српског народа*, ур. В. Ђурић, 253-266. Београд: САНУ, 1987.
110. Јевтић, Атанасије. „Милешевски штампани псалтир и значај псалтира у животу српског народа.“ *У Милешева у историји српског народа*, ур. В. Ђурић, 205-219. Београд: САНУ, 1987.
111. Јевтић, Атанасије. „Духовни живот Срба.“ *У Атанасије Јевтић, Свети Сава и Косовски завет*, ур. М. Ђурић и Г. Годоровић, 261-303. Београд: Српска књижевна задруга, 1992.
112. Јевтић, Атанасије. „Царство небеско у историјској судбини нашег народа.“ *У Атанасије Јевтић, Свети Сава и Косовски завет*, ур. М. Ђурић и Г. Годоровић, 237-260. Београд: Српска књижевна задруга, 1992.
113. Јевтић, Атанасије. „Косовски завет.“ *У Атанасије Јевтић, Свети Сава и Косовски завет*, ур. М. Ђурић и Г. Годоровић, 304-336. Београд: Српска књижевна задруга, 1992.
114. Јевтић, Драгош. „Видовдански и октроисани устав од 3. IX 1931. године.“ *Анали правног факултета 1-2* (1988): 107-126.
115. Јелић, Војислав. „О Доситејевом реторичком образовању.“ *У Неохеленско наслеђе код Срба I*, ур. М. Јовановић, 61-68. Београд: Филолошки факултет Универзитета у Београду, 2005.
116. Јелић, З. Жељко. „Др Димитрије Најдановић (1897-1986).“ *У Димитрије Најдановић, Философија историје Имануела Хермана Фиктеа и други списи из философије*,

- богословља и књижевности*, приредио Жељко З. Јевтић, 509-511. Београд: Јасен - Фонд истине о Србима, 2003.
117. Лиречек, Константин. *Историја Срба до 1537. године*. Београд: Издавачко предузеће Народне Републике Србије, 1952.
118. Јовановић, Томислав. „Света Атонска Гора у старој српској књижевности.“ *Братство XXIII* (2019): 11-24.
119. Јовић, Растко. „Сведочанство јавног и приватног у време социјализма.“ У *Зборник сећања и виђења Цркве под комунизмом*, ур. Ј. Јоргачевић-Кисић, 35-43. Београд: Фондација Конрад Аденауер, 2021.
120. Јовић, Саво. *Утамничена Црква: Страдање свештенства Српске Православне Цркве од 1945. до 1985. године*. Београд: БИГ штампа, 2001.
121. Казимировић, Радован. „Др Теодор Титов, митроносни протојереј и професор београдског универзитета (поводом његове 60-годишњице).“ *Весник Српске Цркве*, 1 (1928): 53-58.
122. Кајмаковић, Здравко. „Ново дело Георгија Митрофановића.“ *ЗЛУ*, 4 (1968): 265-271.
123. Калезић, Димитрије. „Косовска мисао данас.“ *Богословље XXXIII*, 1-2 (1989): 50-54.
124. Кашанин, Милан. *Српска књижевност у средњем веку*. Фототипско издање из 1975. Београд: Просвета, 1990.
125. Кашић, Душан. „Стање у Пећкој Патријаршији после емиграције Патријарха Арсенија IV.“ *Богословље I-2* (1960): 16-30.
126. Ковачевић, Љубомир. „Неколико хронолошких исправака у српској историји.“ *Годишњица Николе Чуића III* (1879): 356-446.
127. Ковачевић, Љубомир. „Неколико прилога за црквену и политичку историју јужних Словена.“ *Гласник Српског ученог друштва*, 63 (1885): 1-40.
128. Ковачек, Божидар. *Текелијанумске историје XIX века*. Нови Сад: Матица српска, 1997.
129. Ковић, Милош. „Косовски завет и национални идентитет Срба.“ У *Уметничко наслеђе српског народа на Косову и Метохији. Историја, идентитет, угроженост, заштита*, ур. Д. Војводић и М. Марковић, 113-141. Београд: САНУ, 2019.
130. Кончаревић, Ксенија. „Утицај духовно-обновитељских покрета XIX и XX века на језичку политику и богослужбено стваралаштво Српске Православне Цркве.“ У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, ур. Б Шијаковић, 102-114. Београд: Православни богословски факултет, 2015.
131. Кораћ, Војислав. „Милешевска спољна приправа и њен одјек у архитектури Трнова.“ *Зборник за ликовне уметности* (1983): 17-40.

132. Котарчић, Љубомир. „Две повеље влашких владара манастиру Милешеви из XVII века.“ У *Милешева у историји српског народа*, ур. В. Ђурић, 267-277. Београд: САНУ, 1987.
133. Лазић, Саво. „Панхуманистичка антропологија у теолошком дискурсу Светог Владике Николаја Жичког и Охридског.“ *Теологикон* 6, 1 (2017): 179-187.
134. Лазић, Ж. Алексије. „О. Димитрије - неимар Српске Цркве у Монтреалу.“ У *Споменица Српске православне цркве Свете Тројице у Монтреалу 1954-1984*, 8-10. Монреал, 1984.
135. Ласкарис, Михаило. *Византијске принцезе у средњовековној Србији*. Београд: Пешић и Синови, 1997.
136. Лома, Александар. *Пракосово: Словенски и индоевропски корени српске епике*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2002.
137. Ломпар, Мило. *Дух самопорицања*. Београд: Catena mundi, 2022.
138. Ломпар, Растко. „Проблем аутентичности говора Епископа Николаја Велимировића над одром Димитрија Љотића 24. априла 1945. године.“ *Николајеве студије* 1, 2 (2021): 343-368.
139. Лубардић, Богдан. *Јустин Ђелијски и Русија. Путеви рецепције руске философије и теологије*. Нови Сад: Беседа, 2009.
140. Лубардић, Богдан. „Српски богослови у Великој Британији: Кадестонски теолошки колеџ 1917-1918 - прилози и допуне I.“ У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, ур. Б. Шијаковић, 52-127. Београд: Православни богословски факултет, 2013.
141. Лубардић, Богдан. „Жарко Видовић (1921-2016): мисао слободе у духу времена - Логос, Завет, Памјат.“ У *Жарко Видовић. Библио-био-графија 1948-2015*, ур. Б. Лубардић и остали, 7-28. Београд: Задужбина Жарко Видовић, 2018.
142. Малешевић, Небојша. „Учење и критика комунизма у српским црквеним часописима између два светска рата у Краљевини СХС/Југославији (1920-1940).“ У *Српска теологија данас*, ур. Б. Шијаковић, 215-224. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2017.
143. Малешевић, Небојша. „Деловање комуниста на Београдском универзитету и Православном богословском факултету између два свјетска рата.“ *Црквене студије*, 14 (2017): 371-390.
144. Малиновски, Бронислав. *Мит, наука и религија*. Београд: Просвета, 1971.
145. Марковић, Василије. *Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији*. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1920.
146. Марковић, Марко. *Косово у ранама*. Београд: Хришћанска мисао, 2005.

147. Марковић, С. Марко. *Истина о Француској револуцији*. Београд: Catena mundi, 2020.
148. Медаковић, Дејан. „Ризница манастира Милешева.“ У *Милешева у историји српског народа*, ур. В. Ђурић, 221-229. Београд: САНУ, 1987.
149. Мијач, Божидар. „Црква у народу.“ *Теолошки погледи XI*, 4 (1978): 211-225.
150. Милосављевић, Петар. „Јустин Поповић и обнова логоцентризма.“ *Црквене студије*, 4 (2007): 95-113.
151. Милошевић-Ђорђевић, Нада. „Епске песме средњих времена и српска средњовековна књижевност.“ У *Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ђирковић, 321-325. Београд: САНУ: 1998.
152. Миљковић Матић, Јелена. „Како је Жарко Видовић објашњавао нацију са хришћанског становишта?.“ *Политичка ревија XXVIII (XV)*, 4 (2016): 1-16.
153. Мирковић, Лазар. „Милешевска плаштаница молдавског војводе Александра и жене му Руксанде у манастиру Пакри.“ *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор VII* (1927): 130-137.
154. Михаљчић, Раде. *Крај српског царства*. Београд: Српска књижевна задруга, 1975.
155. Монах Јустин. „Унутрашња мисија наше Цркве: реализација православља.“ *Хришћански живот*, 9 (1923): 285-290.
156. Најдановић, Димитрије. „Млада проповед Николаја Велимировића.“ *Весник Српске Цркве XXXIV*, 3-4 (1929): 201-206.
157. Најдановић, Димитрије. „Прологомена Пута.“ *Пут I* (1933): 41-44.
158. Најдановић, Димитрије. „Годишњица Мисионарских писама Епископа охридског Господина Николаја.“ *Пут I*, 1 (1933): 51-53.
159. Најдановић, Димитрије. „Шпенглер о револуцији и пролетеријату.“ *Идеје*, 13. октобар (1934): 7.
160. Најдановић, Димитрије. „Парадокс марксизма - Критика Б. Вишеславцева.“ *Идеје I*, 10 (1935): 3.
161. Најдановић, Димитрије. „Крваво двојништво Европе.“ *Хришћанска мисао III*, 1 (1937): 1.
162. Најдановић, Димитрије. „Метафизика Владике Николаја.“ *Хришћанска мисао VII*, 1 (1941): 1-9.
163. Најдановић, Димитрије. „Лик Димитрија Љотића.“ У *Димитрије Љотић: Писма Кнезу Павлу*, 5-11. Београд: Народни покрет Збор, Београд, 1941.
164. Најдановић, Димитрије. „Песме Владике Николаја.“ *Препород III*, 17-18 (1953): 201-204.

165. Најдановић, Димитрије. „Богољубац Човекољубца.“ У *Епископ Николај Велимировић: Једини Човекољубац*, 7-22. Минхен: Библиотека Свечаник, 1958.
166. Најдановић, Димитрије. „Религиозни геније Димитрије Љотић.“ *Искра XVI*, 339-340 (1965): 3.
167. Најдановић, Димитрије. „Предговор.“ У *Димитрије В. Љотић - Говори и чланци*, 5-8. Минхен: Искра, 1975.
168. Најдановић, Димитрије. „Генијални Владика.“ *Искра XXXVII*, 606-607 (1976): 3.
169. Најдановић, Димитрије. *Философија историје Имануела Хермана Фиктеа и други списи из философије, богословља и књижевности*. приредио Жељко З. Јевтић. Београд: Јасен - Фонд истине о Србима, 2003.
170. Најдановић, Димитрије. „Шпенглера бела светска револуција.“ У Димитрије Најдановић, *Философија историје Имануела Хермана Фиктеа и други списи из философије, богословља и књижевности*, приредио Жељко З. Јевтић, 168-177. Београд: Јасен - Фонд истине о Србима, 2003.
171. Најдановић, Димитрије. „Југословенство и цркве.“ У Димитрије Најдановић, *Философија историје И. Х. Фиктеа и други списи из философије, богословља и књижевности*, ур. Ж. Јелић, 350-355. Београд: Јасен - Фонд истине о Србима, 2003.
172. *Натписи манастира Хиландара. Том први XIV-XVII век*. ур. М. Живојиновић. Београд: САНУ - Манастир Хиландар, 2019.
173. „Наша реч.“ *Светосавље I*, 1 (1932): 1-2.
174. Николић, Атанасије. Биографија - верно својом руком написана. Београд: Српско друштво за историју науке - Савезни завод за интелектуалну својину, 2003.
175. Николић, М. Милен. *Лицеум књажевства српског у Крагујевцу*. Крагујевац: Народна библиотека „Вук Караџић“, 1988.
176. Николић, Миша. „Сећање на Витеза духа.“ У Владимир Вујић, *Од Шпенглера до Светог Саве, огледи, разговори, полемике*, приредио Владимир Димитријевић, 344-347. Београд: Жагор, 2013.
177. Нилевић, Борис. „Улога и значај манастира Милеше у историји српског народа у Босни и Херцеговини до обнове Пећке Патријаршије 1557.“ У *Милешева у историји српског народа*, ур. В. Ђурић, 175-185. Београд: САНУ, 1987.
178. Новаковић, Драган. „Доношење и основна решења закона о Српској Православној Цркви у Краљевини Југославији 1929. године.“ *Токови историје I* (2011): 46-62.
179. Новаковић, Драган. „Поступак избора првог патријарха после уједињења Српске Православне Цркве и успостављања патријаршије 1920. године.“ *Црквене студије*, 11 (2014): 425-436.

180. Новаковић, Драган. „Доношење првог Устава Српске Православне Цркве 1931. године.“ *Зборник Матице српске за друштвене науке*, 146 (2014): 41-54.
181. Новаковић, Драган. *Српска Православна Црква у законодавству Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца и Краљевине Југославије*. Београд: Православни богословски факултет, 2015.
182. Обрадовић, Бошко. *Српска десница. Позиција српске књижевне деснице у 30-им годинама XX века*. Београд: Catena mundi, 2015.
183. Оболенски, Димитрије. *Шест византијских портрета*, прев. Н. Ћурчија-Продановић. Београд: СКЗ – Просвета, 1991.
184. Окунев, Н. Л. „Милешево. Памятник серпскогo искуства XIII вѣка.“ *Византинoславика VII* (1937-1938): 33-107.
185. Орбин, Мавро. *Краљевство Словена*. Београд: Српска књижевна задруга, 1968.
186. „Основни закон о правном положају верских заједница.“ *Службени лист ФНРЈ*, број 22/1953.
187. Остојић, Тихомир. *Доситеј Обрадовић у Хопову: студије из културне и књижевне историје*. Нови Сад: Матица српска, 1907.
188. Павковић, Александар. *Слободан Јовановић: један несентименталан приступ политици*. Београд: Правни факултет - Службени гласник, 2008.
189. Пауновић, Синиша. *Када су летеле камилавке*. Чачак: Градска библиотека „Владислав Петковић Дис“ - породица Пауновић, 2006.
190. Перић, Ђорђе. „Пој, Србе, пој.“ *Гласник СПЦ*, 12 (1975): 230-231.
191. Петковић, Сретен. „Настанак Милешево.“ *У Милешево у историји српског народа*, ур. Војислав Ђурић, 1-7. Београд: САНУ, 1987.
192. Петровић, Љубомир. „Југословенско друштво између два светска рата.“ *Историја 20. века*, 2 (2008): 23-43.
193. Петровић, Мирко. „Преговори о Конкордату Краљевине СХС и Свете Столице.“ *Српске органске студије*, 2 (1999): 153-160.
194. Петровић, Петар II Његош. *Пјесме, Луча микрокозма, Горски вијенац*. Нови Сад: Матица српска - Београд: СКЗ, 1969.
195. Пијановић, Петар. *Српски културни клуб (1937-1941)*. Београд: Институт за књижевност и уметност - Учитељски факултет, 2012.
196. Пилиповић, Радован. *Библиографија српске теологије. Библиографија часописа Светосавље (1931-1940) и Логос (1991-2010)*. Књ. 9. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2013.



197. „Писма др Димитрију Најдановићу.“ У *Непозната писма Светог Николаја Српског*, приредио Жељко З. Јелић, 30-80. Београд: Завод за унапређивање образовања и васпитања - Хришћанска мисао, 2009.
198. Поповић, Јустин. *Философија и религија Ф. М. Достојевског*. Сремски Карловци, 1924.
199. Поповић, Јустин. „О суштини православне аксиологије и критериологије.“ *Богословље Х* (1935): 1-22.
200. Поповић, Јустин. *Достојевски о Европи и словенству*. Београд: ИПРОЗ, 1940.
201. Поповић, Јустин. „Прогрес у воденици смрти.“ У Отац Јустин Поповић, *Философске урвине*, 28-50. Београд: Манастир Ћелије, 1987.
202. Поповић, Јустин. „Врховна вредност и непогрешиво мерило.“ У Отац Јустин Поповић, *Философске урвине*, 51-71. Београд: Манастир Ћелије, 1987.
203. Поповић, Јустин. „На вододелници култура.“ У Отац Јустин Поповић, *Философске урвине*, 174-189. Београд: Манастир Ћелије, 1987.
204. Поповић, Јустин. *Достојевски о Европи и словенству*. Манастир Ћелије, 1995.
205. Поповић, Ј. Петар. „Фреска ктитора у манастиру Милешеви.“ *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор VIII* (1927): 88-95.
206. Поповић, Небојша. „Слободан Јовановић и Српски културни клуб.“ У *Слободан Јовановић. Личност и дело*, ур. Миодраг Јовичић, 291-305. Београд: САНУ, 1998.
207. Поповић, Павле. „Антун Сасин, дубровачки песник XVI века.“ *Глас СКА XL* (1912): 1-67.
208. „Посланица Епископа Николаја свештенству Епархије жичке о Божићу 1938. године.“ *Преглед Цркве Епархије жичке XX*, 11-12 (1938): 1-10.
209. Прелић, Младена. *(Н)и овде (н)и тамо: Етнички идентитет Срба у Мађарској на крају XX века*. Београд: САНУ - Етнографски институт, 2008.
210. Протић, Д. Милисав. Николај. *Био-библиографија 1880-1941. Сабрана дела. Књига I*. Шабац: Епархија шабачка, 2012.
211. Пузовић, Владислав. „Теодор Иванович Титов - историчар цркве (прилог проучавању веза Кијевске духовне академије и Православног богословског факултета у Београду).“ У *Српска теологија у XX веку: истраживачки проблеми и резултати*, ур. Б. Шијаковић, 127-152. Београд: Православни богословски факултет, 2014.
212. Пузовић, Владислав. „Српско-руски црквени односи у радовима протојереја-ставрофора Стевана М. Димитријевића.“ *Богословље*, 2 (2020): 5-18.

213. Пузовић, Владислав. *Путевима српске црквене историје. Научно наслеђе проте Стевана Димитријевића*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2021.
214. Пузовић, Предраг. „Историјски значај манастира Милешева.“ *Теолошки погледи XX*, 1-2 (1987): 89-118.
215. Пузовић, Предраг. *Раскол у Српској Православној Цркви - Македонско црквено питање*. Београд: Свети Архијерејски Синод СПЦ, 1997.
216. Пузовић, Предраг. „Православни богословски факултет 1945-1952: Од црквене до државне институције.“ *Богословље LXV*, 1 (2006): 145-169.
217. Радивојевић, Мирослав. „Србима посланица из Москве у светлу формирања спољнополитичког опредељења славенофила и њен одјек код Срба.“ *У Наука и свет. Тематски зборник радова*, ур. Б. Димитријевић, 308-318. Ниш: Филозофски факултет у Нишу, 2013.
218. Радић, Радмила. *Држава и верске заједнице 1945-1970 I*. Београд: Институт за новију историју Србије, 2002.
219. Радић, Радмила, Исидор, Момчило. *Српска Црква у Великом рату 1914-1918*. Београд - Гацко: Филип Вишњић - СПДК Просвета, 2014.
220. Радић, Радмила. „Српска Православна Црква у време комунизма.“ *У Зборник сећања и виђења Цркве под комунизмом*, ур. Ј. Јоргачевић-Кисић, 18-34. Београд: Фондација Конрад Аденауер, 2021.
221. Радојчић, Никола. *Обред крунисања босанског краља Твртка I*. Београд: САН, 1948.
222. Радојчић, Светозар. *Портрети српских владара у средњем веку*. Скопље: Музеј Јужне Србије, 1934.
223. Радојчић, Светозар. *Милешева*. Београд: Српска књижевна задруга - Просвета, 1963.
224. Радонић, Јован. *Римска курија у јужнословенске земље од XVI до XIX века*. Београд: САНУ, 1950.
225. Радуловић, Милан. *Модернизам и српска идеалистичка философија*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 1989.
226. Раковић, Александар. „О несугласицама на Православном богословском факултету у Београду (1934-1941).“ *Теолошки погледи XLVIII*, 1 (2015): 81-90.
227. Ристановић, Петар. „Вољни сарадници - место Српске Православне Цркве у постјугословенском дискурсу.“ *У Српска теологија данас*, ур. Б. Шијаковић, 107-118. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2015.
228. Ристовић, Ненад. „Доситејев пут и путоказ.“ *Богословље*, 1 (2017): 135-150.

229. Ристовић, Ненад. „Грчки језик и књижевост у нововековној српској просвети и култури до Вукашина Радишића.“ *У Почети наставе грчког језика код Срба*, ур. М. Стојановић, 11-33. Крагујевац: Лицеум, 2011.
230. Руварац, Иларион. *О пећким патријарсима од Макарија до Арсенија III (1557-1690)*. Задар: Штампарија И. Водицке, 1888.
231. Руварац, Димитрије. „О животу и раду проте Јефtimiја Ивановића (1873-1849).“ *Богословски гласник VIII* (1909): 416-436.
232. Самарцић, Радован. *Београд и Србија у списима француских савременика XVI-XVII века*. Београд: Историјски архив Београда, 1961.
233. Самарцић, Радован. „Милешева и обнова Српске Цркве (1557).“ *У Милешева у историји српског народа*, ур. В. Ђурић, 187-194. Београд: САНУ, 1987.
234. Самарцић, Радован. *На рубу историје*. Београд: Београдски издавачко-графички завод и Српска књижевна задруга, 1994.
235. Серђукова, Александра. „Дух Светог Владимира у руској култури.“ *Хришћанско дело IV* (1938): 204-213.
236. Сковран, А. „Фреске XVII века у цркви Светог Димитрија у Пећи и портрет Патријарха Јована.“ *Старине Косова и Метохије*, 4-5 (1971): 331-347.
237. Слијепчевић, Ђоко. *Историја Српске Православне Цркве I*. Од покрштавања Срба до XVIII века. Београд: БИГЗ, 2002.
238. Слијепчевић, Ђоко. *Историја Српске Православне Цркве III*. За време Другог светског рата и после њега. Београд: БИГЗ, 2002.
239. Смит, Д. Антони. *Национални идентитет*. Београд: Библиотека XX век и Чигоја штампа, 1998.
240. Спасовић, Станислав. *Историја Српске Православне Цркве у Америци и Канади 1941-1991*. Торонто - Београд: Источник, 1997.
241. *Српски биографски речник 2*. В-Г, ур. Ч. Попов, 353-354. Нови Сад: Матица српска, 2006.
242. *Стара бугарска литература: Житијесни творби*. Том 4, ред. Климентина Илиева Иванова. Софија: Бугарски писател, 1986.
243. Стијовић, Милутин. *Српски глас*. Сремски Карловци: ИК Зорана Станојевића, 2004.
244. Стојановић, Александар. „Завод за принудно васпитање омладине у Смедеревској Паланци у светлу нових историјских извора и сазнања.“ *У Зборник радова Смедеревски крај и Подунавље кроз историју*, ур. С. Бошков, 221-238. Смедерево: Историјски архив Смедерево, 2019.

245. Стојковић, Андрија. *Почеци философије у Срба. Од Саве до Доситеја на основама народне мудрости*. Београд: Часопис Дијалектика – посебна издања, 1970.
246. Стојковић, Андрија. *Српски народ на размеђи истока и запада*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1999.
247. Суботић, Момчило. „Југословенство и југословенска држава: идеје и учинци једног геополитичког експеримента.“ *Национални интерес XIV*, 33 (2018): 75-107.
248. *Типик богослужбених напомена за годину Господњу 2023*. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 2023.
249. Тодић, Бранислав. „Српски архиепископи на фрескама XVII века у Морачи. Ко су и зашто су насликани.“ *У Манастир Морача*, ур. Б. Тодић и Д. Поповић, 93-116. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2006.
250. Тодоровић, Драган. „Српска Православна Црква на почетку трећег миленијума.“ *У Зборник сећања и виђења Цркве под комунизмом*, ур. Ј. Јоргачевић-Кисић, 56-63. Београд: Фондација Конрад Аденауер, 2021.
251. Точанац Радовић, Исидора. „Српски календар верских празника и терезијанска реформа.“ *Зборник Матице српске за историју*, 91 (2015): 7-38.
252. Точанац Радовић, Исидора. „Архијерејски синод из 1774. године о разрешењу заповедних празника.“ *Мешовита грађа-Miscellanea XXXVIII* (2017): 57-68.
253. „Три авети европске цивилизације - Посланица Епископа жичког Николаја Хришћанској омладинској конференцији у Амстердаму.“ *Хришћанска мисао*, 7-8 (1939): 99-101.
254. Тричковић, Радмила. „Митрополит Лонгин Бранковић.“ *Историјски часопис XXXIV* (1987): 139-166.
255. Ћирковић, Сима. *Историја средњовековне босанске државе*. Београд: Српска књижевна задруга, 1964.
256. Ћирковић, Сима. *Херцег Стефан Вукчевић-Косача и његово доба*. Београд: Научно дело, 1964.
257. Ћирковић, Сима. „Сугуби венац (Прилог историји Краљевства у Босни).“ *Зборник Филозофског факултета* 8, 1 (1964): 343-370.
258. Ћирковић, Сима. „Милешева и Босна.“ *У Милешева у историји српског народа*, ур. В. Ђурић, 137-143. Београд: САНУ, 1987.
259. Ферјачић, Божидар. *Историја српског народа I*. Београд: Српска књижевна задруга, 1981.
260. Цветковић, Владимир. *Јустин Поповић. Синтеза традиције и иновације*. Београд: Институт за философију и друштвену теорију, 2021.

261. Цисарж, Бранко. „Црквена штампа између два светска рата.“ У *Српска Православна Црква 1920-1970 (Споменица о 50-годишњици васпостављања Српске патријаршије)*, ур. Митрополит дабробосански Владислав, 141-178. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1971.
262. Цисарж, Бранко. „Периодика Српске Православне Цркве између Првог и Другог светског рата.“ У Бранко Цисарж, *Један век периодичне штампе Српске Православне Цркве (Библиографски опис часописа и листова са прегледом-садржајем свих радова објављених у њима од 1868-1970)*, 1, А-М, 25-29. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1986.
263. Црнозирац, Дамјан (Рапајић, Јован). „Педагошки лик Доситеја Обрадовића.“ *Хришћанско дело*, 2 (1936): 8-22.
264. Швабић, Павле. „Доситије Обрадовић и његов значај у препорођају Срба.“ *Весник Српске Цркве VIII*, 6 (1897): 520-533; 7 (1897): 592-604; 8 (1897): 740-749.
265. Шијаковић, Богољуб. „Филозофија у контексту хришћанске културе. Филозофија као наставни предмет на Православном богословском факултету у Београду - проблемски аспекти истраживања.“ У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, ур. Б. Шијаковић, 53-62. Београд: Православни богословски факултет, 2007.
266. Шијаковић, Богољуб. „О Видовдану и видовданској етици.“ У Богољуб Шијаковић, *Огледање у контексту: О знању и вјери, предању и идентитету, цркви и држави*, ур. Радован Биговић, 323-337. Београд: Службени гласник, 2011.
267. Шијаковић, Богољуб, Раковић, Александар. *Универзитет и српска теологија: Историјски и просветни контекст оснивања Православног богословског факултета у Београду: Истраживања, документација, библиографија*. Београд: Православни богословски факултет, 2014.
268. Шкодрић, Љубинка. *Министарство просвете и вера у Србији 1941-1944. Судбина институције под окупацијом*. Београд: Архив Србије, 2009.
269. Шпенглер, Освалд. *Пропаст Запада: Нацрт за морфологију историје света, књ. 1 и 2*. превео Владимир Вујић. Београд: Космос, 1936-1937.

## ЛИТЕРАТУРА (ЛАТИНИЦА)

1. Anzulović, Branimir. *Heavenly Serbia: From myth to genocide*. New York – London: New York University press, 1999.
2. Arsić, Dejan. *Knjižica o Zetunu*. Београд, 2010.

3. Hobsbaum, Erik. *Nacija i nacionalizam od 1780. Program, mit, stvarnost*, prev. S. Nikolić. Beograd: Filip Višnjić, 1996.
4. Byford, Jovan. *Potiskivanje i poricanje antisemitizma: sećanje na vladiku Nikolaja Velimirovića u savremenoj srpskoj pravoslavnoj kulturi*, prevod M Orlović i Lj. Nikolić. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, 2005.
5. Contarini, Paolo. *Diario di un viaggio da Venezia a Costantinopoli di M. Paolo Contarini che andava bailo per la repubblica veneta alla porta ottomana nel 1580*. Venezia: coi tipi di Teresa Gattei, 1856.
6. Drljević, Sekula. *Balkanski sukobi 1905-1941*. Zagreb: Naklada putovi Zagreb, 1944.
7. Geanakoplos, Deno. „Michael VIII Palaeologus and the Union of Lyons (1274).“ *The Harvard Theological Review*, vol. 46, issue 2 (1956): 79-89.
8. Kačić-Miošić, Andrija. *Razgovor ugodni naroda slovinskoga*. Zadar: Knjigopečatnaja braće Batara, 1846.
9. Marjanović, Dragoljub. „Emergence of the Serbian church in relation to Byzantium and Rome.“ У *Ниш и Византија XVI*, ур. М. Ракоција, 41-50. Ниш: Град Ниш - Универзитет у Нишу - Православна Епархија нишка - Нишки културни центар, 2018.
10. Smith, Anthony. *Chosen Peoples*. New York: Oxford University Press, 2008.
11. Stojkov, Todor. *Opozicija u vreme šestojanuarske dikature 1929-1935*. Beograd: Prosveta. 1969.
12. Torup, Mikael. *Perverzija razuma*. Beograd: Albatros plus, 2013.
13. Velimirovic, Nikolai. *Two Churches and One Nacion*. New York: Živa Crkva, 1915.
14. Velimirovic, Nikolas. *Religion and Nationality in Serbia*. London: Nisbet, 1915.
15. Zdravković, I., Skorvan, A. „Manastir Zavalala.“ *Naše starine* 6 (1959): 37-61.

## БИОГРАФИЈА

Бранко Радовановић је рођен 3. јула 1990. године у Лозници. Основну школу „14. октобар“ у Драгинцу је завршио као носилац Вукове дипломе. Средње богословско образовање је стекао у Богословији Светог Саве у Београду. Основне академске и мастер студије је завршио на Православном богословском факултету у Београду. На поменутом факултету је уписао докторске студије 2015. године. Седмогодишњи радни стаж у просвети је стекао као вероучитељ у Гимназији „Вук Караџић“ у Лозници. Од 2022. године је запослен у Епархији шабачкој и поверене су ми дужности: уредника Информативне службе Епархије шабачке, помоћника председника Одбора за Верску наставу Епархије шабачке и уредника часописа *Глас Цркве*.

## Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Бранко Радовановић

Број индекса 15/3004

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Развој идеје светосавља у српској богословској мисли међуратног периода (1920-1940) и њена рецепција у савременом српском богословљу. Историјско-богословска анализа

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

У Београду, 13.3.2024.

Потпис аутора

Бранко Радовановић



## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Бранко Радовановић

Број индекса 15/3004

Студијски програм докторске студије теологије

Наслов рада Развој идеје светосавља у српској богословској мисли међуратног периода (1920-1940) и њена рецепција у савременом српском богословљу. Историјско-богословска анализа

Ментор др Владислав Пузовић, редовни професор

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

У Београду, 13.3.2024.

Потпис аутора  
Бранко Радовановић

### Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Развој идеје светосавља у српској богословској мисли међуратног периода (1920-1940) и њена рецепција у савременом српском богословљу. Историјско-богословска анализа која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци. Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

У Београду, 13.3.2024.

Потпис аутора  
Бројино Радојевић

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.