

HELSINŠKI ODBOR ZA LJUDSKA PRAVA U SRBIJI

ogledi

Br. 6

Jovan Byford

POTISKIVANJE I PORICANJE ANTISEMITIZMA

**Sećanje na vladiku Nikolaja Velimirovića
u savremenoj srpskoj pravoslavnoj kulturi**

Jovan Byford

POTISKIVANJE I PORICANJE ANTISEMITIZMA:

*sećanje na vladiku Nikolaja Velimirovića
u savremenoj srpskoj pravoslavnoj kulturi*

IZDAVAČ: **Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji**

ZA IZDAVAČA: **Sonja Biserko**

UREĐIVAČKI KOLEGIJUM:

Latinka Perović
Sonja Biserko
Seška Stanojlović

PREVOD:

Mira Orlović
Ljiljana Nikolić

PRELOM: Nebojša Tasić

KORICE: Ivan Hrašovec

ŠTAMPA: "Zagorac", Beograd 2005.

TIRAŽ: 600

ISBN - 86-7208-117-X



Ova edicija objavljena je zahvaljujući finansijskoj pomoći Evropske unije. Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji snosi isključivu odgovornost za njen sadržaj za koji se ni pod kojim okolnostima ne može smatrati da odražava stav Evropske unije.

This document has been produced with the financial assistance of the European Union. The contents of this document are the sole responsibility of the Helsinki Committee for Human Rights in Serbia and can under no circumstances be regarded as reflecting the position of the European Union.

Jovan Byford

POTISKIVANJE I PORICANJE ANTISEMITIZMA

**sećanje na vladiku Nikolaja Velimirovića
u savremenoj srpskoj pravoslavnoj kulturi**

Sadržaj:

• Zahvalnost	7
--------------------	---

GLAVA 1

• Uvod	9
• Materijali korišćeni za ovu studiju	18

GLAVA 2

• Sporna biografija Nikolaja Velimirovića i promjenljiva slika o njemu u srpskoj javnosti 1945-2003. godine	25
• Ocrnjivanje i marginalizacija: Velimirovićev status u posleratnoj Jugoslaviji	37
• Apoteoza i sveopšte divljenje: Velimirovićev status danas	42

GLAVA 3

• Kolektivno pamćenje i kolektivno zaboravljanje: Sećanje na vladiku Nikolaja Velimirovića i potiskivanje kontroverzi	47
• Diskurzivna dinamika društvenog zaboravljanja: Potiskivanje kao zamena	57
• Velimirović u logoru Dahau: 'Mučeništvo' kao supstitutivni mit	60
• 'Mit o mučeništvu' u kontekstu: Priča o Velimirovićevom stradanju i uspon srpskog nacionalizma	71
• Pamćenje radi zaboravljanja: Mit o mučeništvu i potiskivanje	76
• Dinamika svakodnevnog zaboravljanja: Kontinuitet i rutina potiskivanja	85

GLAVA 4

• Od potiskivanja do poricanja: Odgovor Srpske pravoslavne crkve na optužbe za antisemitizam	91
• Diskurs, moralna odgovornost i negiranje predrasude	96
• 'Srbi nikada nisu mrzeli Jevreje': Kategoričko poricanje antisemitizma	99
• 'Papagaji', 'ljudi kratke pameti', 'mumije pameti': Poricanje i ofanzivna retorika	105

• Poređenje Srba i Hrvata i retorika 'nadmetanja u mučeništvu': Komparativno poricanje antisemitizma	111
• Nacionalna samoglorifikacija u istorijskom kontekstu	116
• Poricanje antisemitizma i distanciranje od 'ekstremizma'	118
• 'Mi nismo antisemiti, ali...': Poricanje i retorika ograđivanja	121

GLAVA 5

• 'On je samo citirao Bibliju': Poricanje Velimirovićevog antisemitizma	127
• Uzdizanje iznad kritike: Odbijanje rasprave kao oblik poricanja	130
• 'Komarčići' i moćni 'orao': Ko ima pravo da pamti Nikolaja Velimirovića	134
• Pismo jedne 'Jevrejke': Vladika Nikolaj kao spasilac Jevreja	139
• Dve vrste antisemitizma: Retorika interpretativnog negiranja	148
• Ponavljanje reči božije: Autoritet jevanđelja i reifikacija antisemitskog diskursa	154
• 'Onda smo svi mi antisemiti': 'Antijudaizam' i pravoslavni hrišćanski identitet	165
• Sporne granice između antijudaizma i antisemitizma	169
• Bogoubistvo kao opravdanje za stradanje Jevreja: Holokaust kao božija kazna	180

GLAVA 6

• Antisemitizam kao proročanstvo: Društvena konstrukcija Velimirovićeve svetosti	189
• Prva etapa za kanonizaciju: Stvaranje verskog 'kulta'	191
• Kanonizacija u pravoslavnoj crkvi i potreba za božanskom potvrdom svetosti	196
• Pronalaženje 'odgovarajućeg' čuda: Netruležnost moštiju i čudotvorne ikone	201
• Vladika koji se 'našao licem u lice sa živim Bogom': Velimirović i čudo bogojavljenja	204
• Velimirović kao 'prorok': Konstruisanje 'srpskog Jeremije'	210

GLAVA 7

• Zaključak	217
• <i>Reference</i>	225

Zahvalnost

Najdublju zahvalnost na ukazanom poverenju upućujem Međunarodnom centru za istraživanje antisemitizma "Vidal Sasun" (Vidal Sassoon International Centre for the Study of Antisemitism, Hebrew University, Jerusalem) koji je obezbedio sredstva za ovo istraživanje. Posebno zahvaljujem profesoru Robertu Vistriču (Robert Wistrich), direktoru Centra Vidal Sasun i dr Leonu Voloviciju (Leon Volovici), predsedniku istraživačkog odseka.

Mnogo dugujem i Majklu Biligu (Michael Billig) i Filipu Davidu, njihovoj podršci i prijateljstvu.

Zahvaljujem izdavaču, Helsinškom odboru za ljudska prava, članovima uređivačkog kolegijuma – Latinki Perović, Sonji Biserko i Seški Stanojlović, kao i prevodiocima Miri Orlović i Ljiljani Nikolić na zalaganju da rezultati ove studije postanu dostupni javnosti.

Mojoj porodici, pre svih supruzi Sabini Mihelj, veliko hvala na ohrabrenju, strpljenju i ljubavi.

Jovan Bajford,
Notingem, Velika Britanija
decembar, 2005.

Glava 1

Uvod

„Onaj ko kontroliše prošlost, taj kontroliše budućnost. Onaj ko kontroliše sadašnjost, taj kontroliše prošlost.“

Džordž Orvel, *Hiljadu devetsto osamdeset četvrta*, 1948

Poslednjih godina je među istoričarima, sociolozima, politiko-
lozima i psiholozima poraslo interesovanje za temu 'kolektivnog sećanja'
(Misztal, 2003; Kansteiner, 2002; Olick, 1999; Wertsch, 2002; Irwin-
Zarecka, 1994; Maier, 1997; Middleton i Edwards, 1992). Uprkos tome što
su tačno značenje i obuhvatnost termina kao što su 'kolektivno sećanje',
'društveno sećanje', 'društveno pamćenje', 'nacionalno' i 'javno' pamćenje
itd. i dalje predmet rasprave (Wood, 1999), čini se da se stručnjaci slažu
bar u jednom: kolektivne, često sporne, predstave o prošlosti koje povlače
granice između društvenih grupa, i predstavljaju sastavni deo društvenog
identiteta, zaslužuju detaljno naučno proučavanje.

Mnoštvo radikalnih promena u prikazivanju prošlosti koje su
pratile, a ne retko i same bile deo postkomunističke tranzicije u Istočnoj
Evropi, doprinele su da se u poslednjih dvadesetak godina obnovi
interesovanje za kolektivno sećanje (Todorova, 2004; Muller, 2002;
Wertch, 2002, Jedlicki, 1999). Pad komunizma u regionu praćen je
opsežnim preispitivanjem istorije u nameri da se opovrgnu komunistička
tumačenja prošlosti koja su dominirala nacionalnim historiografijama i

kolektivnim pamćenjem od kraja II svetskog rata. Ovoj proces je u mnogo slučajeva doveo do drastičnih pojava istorijskog revizionizma i rehabilitacije jednog broja istorijskih ličnosti koje su u proteklom periodu bile osuđivane zbog antisemitizma ili fašističkih i pronacističkih opredeljenja. Od kraja 1980-tih godina, biografije ljudi kao što su kardinal Stepinac i Ante Pavelić u Hrvatskoj, Antoanescu u Rumuniji, Tiso u Slovačkoj, Horti u Mađarskoj i drugi, bivaju podvrgnute sveobuhvatnim prepravkama, čime se njihov status menja i oni od zločinaca postaju heroji, a od krivaca žrtve (Shafir, 2002, Ramet, 1999, Volovici, 1994).

Talas istorijskog revizionizma, koji je zapljusnuo Evropu posle pada Berlinskog zida nije zaobišao ni Srbiju (Kuljić, 2002, Popov 1993). Iako za vreme Miloševićevog kvazi-socijalističkog režima istorijski revizionizam uglavnom nije imao zvaničnu podršku države, već je poticao od desno orijentisanih političkih partija (Srpski pokret obnove; Radikalna stranka, itd.) i raznih uticajnih nacionalnih (nacionalističkih) institucija (Srpska pravoslavna crkva, Srpska akademija nauka i umetnosti, Udruženje književnika Srbije), u zemlji je tokom godina došlo do značajnih promena u predstavama o izvesnom broju nacističkih kolaboracionista iz vremena II svetskog rata, poput generala Milana Nedića, Dimitrija Ljotića, Draže Mihajlovića, Momčila Đujića i Pavla Đurišića (Popov, 1993).

Ova studija istražuje jedan konkretan primer revizionizma u srpskom društvu posle pada komunizma. U njoj se obrađuje proces u kojem je Nikolaj Velimirović, kontroverzni pravoslavni mislilac i velikodostojnik Srpske pravoslavne crkve iz prve polovine XX veka, koga su komunisti žigosali kao antisemitu, izdajnika i fašistu, tokom poslednjih dvadeset godina postao ličnost koju danas većina pravoslavnih Srba poštuje kao sveca i najvećeg srpskog pravoslavnog pisca i filozofa od srednjeg veka na ovamo.

U istraživanju Velimirovićeve rehabilitacije, pažnja će biti usmerena na kolektivno pamćenje. U poglavljima koja slede proučavaćemo diskurs javnog pamćenja: prikazivanje Velimirovića u medijima, prilikom komemorativnih svečanosti, u političkom i crkvenom govoru, u knjigama i pamfletima, u crkvenoj umetnosti i drugim vidovima srpske pravoslavne hrišćanske kulture. Istraživaćemo i pamćenje u kontekstu govornog dijaloga, kroz analizu trinaest intervjua, obavljenih isključivo za potrebe ove studije s javnim ličnostima koje su

aktivno učestvovala u Velimirovićevoj rehabilitaciji tokom poslednje dve decenije.

Pošto se u studiji bavimo društvenim pamćenjem, a ne opisima Velimirovićevog života i dela u zvaničnoj istorijskoj literaturi, izbegavaćemo koncept 'istorijskog revizionizma'. Iako je odnos između 'istorije' i 'pamćenja' kompleksan i kontroverzan, nesumnjivo je da postoje značajne razlike u institucionalnoj, epistemološkoj i retoričkoj dinamici između historiografije kao akademske discipline i svakodnevnog društvenog pamćenja (Kansteiner, 2002; Misztal, 2003, itd.). Novik (Novick, 1999) čak tvrdi da kolektivno pamćenje nije samo 'neistorijsko' već i 'protivistorijsko'. Nasuprot onome kakva bi istorija barem trebalo da bude, pamćenje je uvek uprošćeno, ideološki angažovano, 'nestrpljivo s dvosmislenostima' i sklono da sve događaje svodi na 'mitske arhetipove' (str. 4-5). Kao što ćemo videti, ove karakteristike društvenog pamćenja uočavaju se u sećanjima na Nikolaja Velimirovića u Srbiji danas. Javno pamćenje Velimirovićevog života i dela u srpskoj pravoslavnoj kulturi je fragmentarno i neujednačeno, i sastoji se gotovo isključivo od kratkih prikaza, izdvojenih epizoda i upečatljivih slika u kojima nema hronološkog sleda, kritičkog uvida i koherentne naracije, karakterističnih za istorijske spise.

Koncept istorijskog revizionizma je neadekvatan i zbog toga što podrazumeva postojanje zvaničnog stava o istoriji ili prošlosti koji jeste, ili bi trebalo da bude, predmet revizionizma (White, 2000). U domenu kolektivnog pamćenja ne postoji unitarističko, hegemonističko prikazivanje prošlosti. Umesto 'mnemoničkog konsenzusa' (Olick i Robbins, 1998), tu je mnoštvo paralelnih sećanja koja se bore za prevlast i društveni uticaj. Kao što to primećuje Berk (Burke, 1989), sećanje je neraskidivo vezano s konceptom društvenog identiteta. Podele u društvu na osnovu političke, verske, nacionalne, etničke ili polne pripadnosti određuju i 'zajednice pamćenja', čiji suprotstavljeni prikazi prošlosti odražavaju različite identitete, motive i ideološka opredeljenja. U pluralističkom svetu mnoštva paralelnih sećanja, kolektivno pamćenje ne predstavlja samo opis prošlosti, već i područje sporenja, simbolički prostor u kome se različite 'zajednice pamćenja' nadmeću za 'posedovanje i interpretiranje prošlosti' (Thelen, 1989).

Pluralizam pamćenja zahteva prepoznavanje inherentno polemične prirode sećanja. Pamtni ne znači samo sećati se prošlosti, već

sećati je se na način koji isključuje alternativna 'kontra-sećanja'. Osim toga što u sebi sadrži jednu verziju prošlosti, pamćenje podrazumeva i zaboravljanje potencijalno neprijatnih ili nezgodnih aspekata prošlosti, potkopavanje kredibiliteta tvorca alternativnih pogleda, i predstavljanje sopstvene vizije prošlosti kao neoborivog aspekta empirijske stvarnosti i zbira 'istorijskih činjenica'. Po Gur-Zevu i Papeu (Gur-Ze'ev & Pappé, 2003), pamćenje uključuje 'simboličko nasilje': njegova retorička dinamika teži da efikasnije '[pozicionira] nečiju ličnu priču, interese, vrednosti, simbole, ciljeve i kriterijume, dok se istovremeno stara da to isto kod onog Drugog marginalizuje, isključi ili uništi' (str. 93). Osim toga, polemički kontekst, koji se sastoji od spleta javno dostupnih 'kontra-sećanja' određuje koje teme vredi zapamtiti i kako (Shudson, 1989). Kao što ćemo videti, način na koji su njegovi sledbenici pamtili Velimirovića u kontekstu njegove rehabilitacije, bio je uveliko određen prirodom kontroverzi koje okružuju njegov život i njegovo pisano delo. Oni su se, u prikazivanju Nikolaja Velimirovića, direktno ili pak samo implicitno, uvek osvrtni na manje povoljne interpretacije njegove lične istorije (bilo da se radi o ostacima stare komunističke kritike ili o negativnim ocenama koje se danas mogu čuti od strane liberalne javnosti i predstavnika jevrejske zajednice u Srbiji) nastojeći da ih oslabe i umanje njihovu važnost.

Osnovno neslaganje u pogledu vrednovanja Velimirovićevog života i rada, oko kojeg se spore različite 'zajednice pamćenja' u Srbiji, i koje uslovljava retoriku društvenog pamćenja, jeste - antisemitizam. Srž prepirke u vezi sa sećanjem na Nikolaja Velimirovića je u sledećem: treba li ga pamtiti kao Božijeg čoveka i najvećeg srpskog duhovnika posle svetog Save, ili kao vladiku koji je politički zastranio i čija kleronacionalistička filozofija, čvrsto ukorenjena u ideološki kontekst tridesetih godina XX veka, sadrži neprihvatljive predrasude prema Jevrejima karakteristične za fašističku tradiciju u Evropi.

U poglavljima koja slede, pokazaćemo da je sećanje na Nikolaja Velimirovića u poslednjih dvadesetak godina bilo uslovljeno potrebom da se on prikaže kao neko ko nije bio antisemita. Ovaj neprestani napor da se potisne, dovede u sumnju, porekne ili opravda Velimirovićeva netrpeljivost prema Jevrejima, da se njegova biografija očisti od svih kontroverzi i da se populariše pročišćena verzija njegovog života – koji predstavlja glavnu temu ovog istraživanja – otkriva da je osnovna

preokupacija Velimirovićevih pristalica, ono što se u diskurzivnoj i retoričkoj psihologiji naziva 'upravljanje moralnom odgovornošću' ('moral accountability management', Burr, 2003). Studije iz oblasti diskurzivne analize pokazale su da pojedinci ili grupe učestvuju u svakodnevnom društvenom životu u sklopu preovlađujućeg sistema vrednosti, vladajući se prema pravilima o tome šta je ispravno, a šta neispravno, šta prihvatljivo, a šta neprihvatljivo. U svakodnevnoj komunikaciji i interakciji, uključujući tu i pamćenje, učesnici u društvenom životu dosta vremena troše na pravdanje sopstvenih uverenja i ponašanja, pokušavajući da obezbede sebi adekvatno i verodostojno mesto u postojećem moralnom univerzumu (Burr, 2003). Od ključnog značaja za ovu raspravu jeste činjenica da ovakvo 'upravljanje moralnom odgovornošću' čini srž političke debate o međurasnim, međuetničkim, međuverskim i drugim oblicima odnosa u društvu (Augoustinos et al. 2002; Woodak, 1991; Van Dijk, 1984, 1987, 1992, 1993, Rapley, 2001; Le Couteur et al. 2001; Biling, 1990, itd.). Kada artikulišu svoja gledišta o, po mišljenju mnogih, kontroverznim pitanjima rasne ili etničke pripadnosti, govornici se svojski trude da pokažu kako nemaju predrasuda, predstavljajući svoja uverenja i svoje delovanje kao nešto što je u skladu sa snažnom društvenom normom protiv javnog izražavanja netolerancije (Van Dijk, 1992, 1993; Billig, 1990; Wetherell i Potter, 1992).

Voljnim zaboravljanjem ili potiskivanjem Velimirovićevog antisemitizma, kao i retorikom negiranja, koji predstavljaju sastavni deo načina na koji vladikini sledbenici pamte svog heroja, nastoji se da se Velimiroviću i njegovom ideološkom stavu obezbede kredibilitet, autoritativnost i integritet u širem društvenom kontekstu, u kojem bi neke od njegovih ideja mogle biti shvaćene kao kršenje vladajućih normi etničke i rasne tolerancije i gde je njegova reputacija izložena neprestanoj kritici drugih zajednica pamćenja. Pored toga što štiti reputaciju Nikolaja Velimirovića, potiskivanje i poricanje njegovog antisemitizma istovremeno obezbeđuje odgovarajući društveni uticaj njegovim sledbenicima i obožavaocima, čiji je kolektivni identitet definisan njihovom privrženošću kontroverznom vladiki i zajedničkom pozitivnom predstavom o njegovom životu i radu koju promovisu u javnosti.

Pored toga, retorika potiskivanja i poricanja ima još jednu dodatnu i širu dimenziju. Za razliku od rimokatoličke i protestantske

veroisповести, istočne crkve, uključujući i Srpsku pravoslavnu crkvu, do sada se nisu formalno pozabavile problemom hrišćanskog antisemitizma iz doktrinarne ili ekleziološke perspektive (Đorđević, 1988, Tabak, 2001; Hackel, 1988; Rudnev, 1995; Gurevich, 1995). Stremljenje ka onome što Helig (Hellig, 2002) naziva 'odgovorna teologija' – vidljivo u mnogim zapadnim crkvama od vremena holokausta – mimoišlo je pravoslavne crkve. Nepokolebivi tradicionalizam i čvrsto verovanje u nepromenljivost Svete tradicije obezbeđuje istrajavanje 'srednjevekovnih predrasuda' prema Jevrejima u savremenoj pravoslavnoj kulturi (Tabak, 2001). Mada je tradicionalno 'učenje o preziru' prema Jevrejima (Isaac, 1964) uglavnom implicitno, pa se ne bi moglo reći da igra značajnu ulogu u svakdnevnom verskom životu pravoslavaca, preživeli i poražavajuće ideje hrišćanskog antisemitizma ipak istrajavaju u zvaničnoj verskoj doktrini i liturgijskoj praksi pravoslavnog hrišćanstva.

Neodređeni status hrišćanskog antisemitizma u učenju pravoslavne crkve nameće dodatne retoričke zahteve Velimirovićevim pristalicama. Pravdanje i negiranje antisemitizma mora biti konstruisano ne samo na način koji vladikina gledišta dovodi u sklad s važećim svetovnim normama etničke tolerancije, već i tako da ni na koji način ne podriva tradicionalističku i reakcionarnu ideološku poziciju Crkve u odnosu na Jevreje. Kao što ćemo videti, ova 'ideološka dilema' (Billig et al, 1988) igra značajnu ulogu u određivanju prirode potiskivanja i poricanja.

Ova je studija, baš kao i svako drugo predstavljanje Velimirovićevog života, smeštena u polemički kontekst u čijem se centru nalazi vladikino kontroverzno delo. Radi toga bi možda bilo korisno da se na samom početku objasni autorov stav o ovom pitanju. Ova knjiga zauzima nedvosmisleno kritički stav prema Velimirovićevim gledištima o Jevrejima i smatra ih poražavajućim i neodbranljivim. Autor je takođe izuzetno kritičan prema nespremnosti i nesposobnosti Srpske pravoslavne crkve da se distancira od Velimirovićevih kontroverznih gledišta. U stvari, jedan od glavnih argumenata ovog dela jeste to da su Velimirovićeve pristalice u pokušaju da ga opravdaju od kritike i povrate njegovu reputaciju sa marginalnog mesta u istoriji koje mu je namenila komunistička verzija prošlosti, nastojale da najkontroverznije stavove svog heroja predstave ne samo kao prihvatljive, već često i kao neotuđivi deo pravoslavnog hrišćanskog verskog identiteta. Kao što ćemo videti,

dinamika potiskivanja i poricanja je opravdavanjem, minimiziranjem i trivijalizovanjem Velimirovićevog antisemitizma, transformisala hrišćansku netrpeljivost prema Jevrejima u prihvatljiv, neproblematičan i čak – u nekim krugovima srpske pravoslavne kulture – normativan stav. Tako je Srpska pravoslavna crkva – kao eminentna nacionalna institucija čiji je moralni uticaj u srpskom društvu u neprestanom porastu – propustila priliku da se ozbiljno pozabavi Velimirovićevim napadima na Jevreje i da se od njih ogradi. Ona je, na taj način, dala legitimitet Velimirovićevom antisemitizmu i omogućila da antijevrejske predrasude opstanu kao deo ideologije konzervativne političke opcije u Srbiji.

Značaj ovog istraživanja leži u činjenici da su i srpski antisemitizam i predstave o Nikolaju Velimiroviću u srpskom društvu nedovoljno istražene teme. Uprkos istaknutom mestu koje Velimirović zauzima u savremenoj srpskoj kulturi, popularnost njegovih političkih stavova do sada nije bila podvrgnuta sistematičnom kritičkom ispitivanju. Iako je izvestan broj komentatora u srpskim medijima (npr. Ivan Čolović, Mirko Đorđević, Filip David, Aleksandar Lebl, Milorad Tomanić) osudio Velimirovićev antisemitizam i antiliberalizam, ove sporadične kritike dela vladike Nikolaja nadjačane su daleko brojnijim pozitivnim interpretacijama njegove zaostavštine.

Osim toga, studije o antisemitizmu objavljene u Srbiji u poslednjih deset godina uglavnom se svode na istorijske analize srpsko-jevrejskih odnosa (npr. Lebl, 2000; Sekelj, 1995) i izveštaje koji dokumentuju prisustvo i rasprostranjenost antijevrejskih predrasuda (Sekelj, 1997; IJPR, 1997; Izveštaj Helsinškog odbora za ljudska prava u Srbiji, 2001, 2003a i 2003b). Za razliku od ove studije, nijedan od ovih izveštaja nije detaljno ispitao retoriku antisemitizma i način na koji se uz pomoć autoriteta Nikolaja Velimirovića legitimizuju antijevrejske političke ideje. Štaviše, ideološka spona između zvaničnih krugova Srpske pravoslavne crkve i ekstremističke struje u srpskoj pravoslavnoj kulturi, na koju se ova studija takođe osvrće, do sada je bila potpuno zanemarena u relevantnim naučnim istraživanjima o savremenom srpskom društvu.

Glava 2 daje pregled Velimirovićeve biografije, s posebnim osvrtom na ono što je kontroverzno u njegovom životu i delu. U njoj se analizira i kampanja koja je protiv njega vođena u vreme komunizma, a marginalno mesto koje je kontroverzni vladika zauzimao u javnom pamćenju u

to vreme stavlja u kontrast s velikom popularnošću koju on danas uživa u Srbiji. Ovo poglavlje priprema teren za četiri empirijska ili analitička poglavlja, koja proučavaju specifične aspekte procesa njegove rehabilitacije.

Glava 3 istražuje dinamiku društvenog ili kolektivnog zaborava. Ona će pokazati da je rehabilitacija Nikolaja Velimirovića – posebno krajem 1980-tih i početkom 1990-tih godina - kontinuirano i sistematski potiskivala i zanemarivala kontroverzne aspekte biografije vladike Nikolaja. Oslanjajući se na radove Ivone Irwin-Zarecke (Iwona Irwin-Zarecka, 1994) i Majkla Biliga (Michael Billig, 1997a, 1999a, 1999b) ovo poglavlje objašnjava kako su negativni aspekti vladikinog života bili 'potiskivani' forsiranjem adekvatne zamene, odnosno mita koji Velimirovića prikazuje kao mučenika i žrtvu nacističkog progona. Pri tome, istovremeno, ispituje dinamiku kojom je isticanje vladikinog navodnog mučeništva doprinelo da se iz društvenog pamćenja odstrane sporna pitanja u vezi sa njegovim životom i delom.

Glave 4 i 5 usmerene su na razne strategije poricanja antisemitizma koje su došle do izražaja poslednjih godina, pogotovo nakon 2000, kada je nekritičko slavljenje vladike u srpskoj pravoslavnoj kulturi podvrgnuto pažljivijem ispitivanju i kritici liberalnog javnog mnjenja. Glava 4 ispituje retoriku *društvenog poricanja*, naime tvrdnju da u srpskom društvu, a posebno u krugovima srpske pravoslavne kulture, nikada nije bilo antisemitizma. Istraživanje retoričke konstrukcije ovog opšteg mita nacionalne samoglorifikacije ukazuje na osnovne komponente *društvenog poricanja* kao što su kategoričko negiranje, korišćenje ekstremnih formulacija, razni oblici komparativnog poricanja, primena ofanzivne retorike, itd. U ovoj glavi se takođe pokazuje kako društveno poricanje odvlači pažnju od specifičnih kontroverzi vezanih za život i rad Nikolaja Velimirovića i doprinosi podrivanju kredibiliteta onih 'zajednica pamćenja' koje propagiraju kritički stav prema njegovoj reputaciji i, što je najvažnije od svega, ukazuje na činjenicu da održavanje mita o inherentnoj tolerantnosti Srba, pored toga što štiti od kritike reputaciju vladike Nikolaja, skida temu antisemitizma sa dnevnog reda javnosti i olakšava odbijanje da se ta pojava prizna kao problem koji zahteva pažnju i reakciju institucija u ovom društvu.

Glava 5 se detaljnije bavi načinom na koji Velimirovićeve pristalice odgovaraju na optužbe za antisemitizam upućene direktno na

njegov račun. U njoj su obrađene razne retoričke strategije, od kojih je najvažnija retorika 'interpretativnog poricanja', oličena u tvrdnji da je Velimirovićev stav prema Jevrejima jedan vid prihvatljivog 'teološkog' ili 'biblijskog' antisemitizma, koji vuče korene iz Jevanđelja. Kroz proučavanje i ispitivanje ove tvrdnje, pokazuje se da ovaj tip retorike omogućava da hrišćanski antisemitizam i drugi oblici antijevrejske predrasude budu prihvaćeni kao normalni, pa čak i normativni aspekti savremenog pravoslavnog hrišćanskog identiteta.

Konačno, Glava 6 obrađuje kampanju za kanonizaciju Nikolaja Velimirovića koja je započeta krajem 80-tih godina XX veka, a završena maja 2003. godine, kada je vladika i zvanično upisan u Diptih srpskih svetaca. Analiza konstrukcije Velimirovićevog svetiteljstva pokazuje da su, bez obzira na pokušaje da se tokom kampanje pitanje njegovog antisemitizma nekako zaobiđe, izvesne predstave o vladikinju svetosti ipak ostale neraskidivo povezane s kontroverzama iz njegovog ovozemaljskog života. Šta više, postaje jasno da je socijalna konstrukcija Velimirovićeve svetosti dala antisemitskom aspektu njegove ideologije skoro božanski autoritet i time upravo onome što je najproblematičnije u misli i delu Nikolaja Velimirovića obezbedila trajno mesto u sećanju na njega kao na srpskog nacionalnog sveca.

Sledi kratak pregled štampanog materijala korišćenog u izradi ove studije i podataka o intervjuima obavljenim u istu svrhu.

Materijali korišćeni za ovu studiju

Štampani materijali

Ova studija bazirana je na detaljnoj analizi predstava o Nikolaju Velimiroviću u brojnim tekstovima objavljenim u vodećim štampanim medijima, knjigama (Bigović, 1988; Janić 1994; Janković 2002a, 2002b, 2003; Jevtić 2003; Samardžić 2004, itd.), popularnim hagiografskim napisima (npr. Radosavljević, 1986; Najdanović, 2000, itd.), crkvenoj štampi, kao i tekstovima u časopisima koje izdaje hrišćanska desnica u Srbiji (časopisi kao što su *Dveri*, *Novine srpske*, *Ogledalo*, *Pogledi* itd.; ali i Gavrilović, 1998; Đurđević, 1997, 2001, 2002; Krstić, 2002 i drugi). Crkvena štampa analizirana u ovoj studiji uključuje publikacije kao što su *Pravoslavlje*, glasilo Patrijaršije Srpske pravoslavne crkve, list *Glas crkve* koji izdaje Šabačko-valjevska eparhija i koji je predstavljao glavno oruđe u popularizaciji Velimirovićevog dela krajem osamdesetih i početkom devedesetih godina prošlog veka, *Hrišćanska misao* koji štampa Bogoslovski fakultet u Beogradu, *Svetigora*, izdanje Crnogorsko-primorske mitropolije, *Žički blagovesnik*, izdanje Žičke eparhije, *Sveti knez Lazar* Raško-prizrenske eparhije i *Jefimija*, nezavisna publikacija grada Trstenika. Ostali štampani mediji čiji su napisi o Nikolaju Velimiroviću takođe proučeni u ovoj studiji obuhvataju, pre svega, vodeće dnevne listove kao što su *Politika*, *Danas*, *Glas javnosti*, *Večernje novosti*, *Blic*, i druge, i nedeljnike kao što su npr. *Vreme*, *NIN* i ostali, a delimično su obrađeni i elektronski mediji kroz izveštaje sa komemorativnih svečanosti koje su objavljivali *Radio B92* i *Radio slobodna Evropa*.

U istraživanju štampanih medija posebna pažnja posvećena je izveštajima i zapisima sa komemorativnih svečanosti posvećenih vladiki Nikolaju. Govore i propovedi crkvenih velikodostojnika u takvim prilikama često je, tokom 1980-tih i 1990-tih godina, prenosila crkvena

štampa (pre svih *Glas crkve* i *Pravoslavlje*), a u nešto skorije vreme i nezavisni mediji kao što su *Vreme*, *Radio B92* i *Radio slobodna Evropa*, ali u kritičkom kontekstu.

Pored toga što proučava napise o Nikolaju Velimiroviću u medijima tokom poslednjih dvadeset godina, ova studija se bavi i predstavljanjem vladike u prethodnom periodu, odnosno između 1946. godine i sredine 1980-tih. Taj materijal se sastoji uglavnom od rasprava u štampi o vrednosti filozofije vladike Nikolaja i prirodi njegovog političkog stava za vreme II svetskog rata. (Najznačajnije rasprave su vođene 1949/50, 1967, 1976, 1980 i 1986. godine – vidi narednu glavu.) Analiza ranih sporenja o Velimirovićevom antisemitizmu i njegovom navodnom kolaboracionizmu s nacistima pruža uvid u pozadinu kontroverzi i u polemički kontekst u kom je zatim trebalo izvršiti njegovu rehabilitaciju. Sa druge strane, analiza materijala objavljenih od 1986. godine posebno je usmerena na retoričku i diskurzivnu dinamiku uz pomoć koje je Nikolaj Velimirović postepeno vraćen u red srpskih nacionalnih velikana.

Podaci o intervjuima

Iako se studija uglavnom bavi proučavanjem novinskih tekstova i medijskih izveštaja, ta analiza je dopunjena snimljenim razgovorima sa 13 javnih ličnosti iz različitih političkih i profesionalnih krugova, koje su u poslednjih 20 godina učestvovala u popularizaciji lika i dela Nikolaja Velimirovića. U julu i avgustu 2003. godine autor je obavio razgovore s predstavnicima Srpske pravoslavne crkve, intelektualcima i piscima kao i sa aktivistima desno orijentisanih hrišćanskih političkih organizacija. Intervjui su imali za cilj da ispituju na koji način ljudi privrženi Nikolaju Velimiroviću, u kontekstu govornog dijaloga, savlađuju problem kontroverzi vezanih za njegovo delo. Ovi intervjui su omogućili autoru da mnogim protagonistima Velimirovićeve rehabilitacije, koji su se tokom godina oglašavali u medijima, postavi pitanja o specifičnim temama koje su predmet ove studije. Intervjui su snimani i naknadno profesionalno transkribovani.

Slede detalji o intervjuima i ličnostima intervjuisanim za potrebe ove studije:

Protojerej dr Ljubivoje Stojanović – Stojanović je pravoslavni sveštenik koji služi u manastiru svete Petke u Beogradu. On je i predavač pastirskog bogoslovlja sa omilitikom na Bogoslovskom fakultetu. U vreme kada je pravljn ovaj intervju, Stojanović je bio urednik *Pravoslavlja*, zvaničnog lista Patrijaršije Srpske pravoslavne crkve. Stojanovića smatraju jednim od naprednijih glasova u SPC. On se povremeno pojavljuje u nacionalnim i lokalnim medijima s komentarima verskih i crkvenih pitanja. Razgovor, koji je trajao oko 120 minuta, vođen je u Stojanovićevoj kancelariji u manastiru.

Protojerej-stavrofor Milan Janković - Janković je sekretar Svetog sinoda Srpske pravoslavne crkve i urednik obimne trotomne zbirke dokumenata o Nikolaju Velimiroviću koja je objavljena 2002. (tom 1 i 2) i 2003. godine (tom 3) pod naslovom *Vladika Nikolaj: život, misao i delo*. Janković je odbio da dâ intervju, ali je pristao da u pisanoj formi odgovori na pet pitanja koja su njegovoj kancelariji u Patrijaršiji poslata poštom. Odgovori, u vidu dokumenta od šest strana, dostavljeni su autoru uz napomenu da predstavljaju Jankovićevo lično mišljenje, a ne zvanični stav Srpske pravoslavne crkve. Tokom kratkog susreta u zgradi Patrijaršije, Janković je izrazio nameru da u bliskoj budućnosti objavi svoj odgovor u jednoj od publikacija Srpske pravoslavne crkve.

Protojerej Radovan Bigović – Radovan Bigović je sveštenik u manastiru svetog arahađela Mihajla u Zemunu i predavač uporednog bogoslovlja na Bogoslovskom fakultetu u Beogradu. Smatraju ga jednim od vodećih znalaca dela vladike Nikolaja. Njegova doktorska teza o Velimiroviću, kasnije objavljena kao knjiga *Od Svečoveka do Bogočoveka: hrišćanska filozofija vladike Nikolaja Velimirovića* (1998) predstavlja jednu od najsveobuhvatnijih studija o Velimirovićevom životu i delu koje su do sada napisane. Bigović je takođe poznata i poštovana javna ličnost, i često se pojavljuje u medijima s komentarima o pitanjima vere i mestu crkve u društvu. Razgovor s Bigovićem trajao je oko 45 minuta.

Đakon Radoš Mladenović – Mladenović je direktor 'Pravoslavnog duhovnog centra Vladika Nikolaj Velimirović' u Kraljevu. Intervju je vođen u Centru, koji je smešten u kući u kojoj je Velimirović živeo od

1934. do 1941. godine, kao vladika žički. Mladenović je, do nedavno, predavao filozofiju na Nikšičkom univerzitetu u Crnoj Gori. Bio je bio đakon vladike Atanasija Jevtića, jednog od vodećih zagovornika Velimirovićeve filozofije u Srpskoj crkvi. Razgovor s Mladenovićem trajao je oko 180 minuta.

Arhimandrit Jovan Radosavljević – Arhimandrit Jovan Radosavljević je jedan od nekolicine preostalih živih saradnika vladike Nikolaja. Tridesetih godina XX veka, Radosavljević je službovao u Velimirovićevoj eparhiji gde je postao jedan od štićenika vladike Nikolaja. Radosavljević je, 1993. godine, napisao knjigu *Život i stradanje Žiče i Studenice pred rat, pod okupacijom i posle rata (1939-1945)* koja sadrži detaljni opis života vladike Nikolaja za vreme II svetskog rata (drugo dopunjeno izdanje ove knjige objavljeno je 2003. godine). Razgovor s Radosavljevićem trajao je oko 45 minuta.

Protođakon Ljubomir Ranković –Ljubomir Ranković je direktor *Glasa crkve*, jednog od vodećih izdavača crkvene literature u Srbiji sa sedištem u Valjevu. Tokom 1980-ih Ranković je bio đakon vladike šabačko-valjevskog Jovana Velimirovića, sinovca vladike Nikolaja. Vladika Jovan i đakon Ljubomir Ranković bili su vodeće ličnosti u kampanji za rehabilitaciju vladike Nikolaja krajem 1980-tih godina. Ova dva duhovnika su u časopisu *Glas crkve*, koji su njih dvojica i osnovala, promovisala dela vladike Nikolaja, a bili su i prvi koji su objavili Velimirovićeva dela u postkomunističkoj Srbiji. Danas je Ranković i direktor i glavni voditelj na radiju *Glas crkve*, prvoj srpskoj hrišćanskoj radio stanici osnovanoj 1996. godine. Razgovor s Rankovićem, koji je obavljen u prostorijama *Glasa crkve* u Valjevu, trajao je oko 90 minuta.

Mladen Obradović – Obradović je vođa Otačestvenog pokreta *Obraz*, jedne od vodećih desničarskih političkih organizacija u Srbiji, osnovane sredinom 1990-tih, čiji se principi zasnivaju na ideologiji vladike Nikolaja Velimirovića (vidi Byford, 2002). Obradović je preuzeo vođstvo nad *Obrazom* nakon smrti osnivača ove organizacije, Nebojše Krstića 2001. godine. Razgovor s Obradovićem trajao je oko 90 minuta.

Milan Bates – Bates je vođa Udruženja studenata 'Sveti Justin Filozof', u javnosti poznatog pod imenom 'Justin', osnovanog 2001. godine. U početku svog postojanja, 'Justin' je bio ekstremistička nacionalistička organizacija, ali je u poslednjih par godina ublažio svoju retoriku u nastojanju da se oslobodi imidža ekstremističke organizacije. Sada funkcioniše kao priznata studentska organizacija s kancelarijom na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Nikolaj Velimirović je ostao njen glavni ideološki i duhovni autoritet. Razgovor s Batesom, vođen u Beogradu, trajao je oko 120 minuta.

Branimir Nešić – Nešić je vođa Srpskog sabora Dveri, još jedne hrišćanske desno orijentisane omladinske organizacije koju uglavnom čine studenti Beogradskog univerziteta. 'Dveri' redovno organizuju javne tribine na Mašinskom fakultetu, koje su često posvećene popularizaciji Velimirovićeve kleronacionalističke filozofije. Organizacija objavljuje časopis *Dveri srpske*, čiji je Nešić urednik. Nešić je u jesen 2004. godine postavljen za 'operativnog urednika' *Pravoslavlja*. Razgovor je vođen u Beogradu i trajao je oko 220 minuta.

Slobodan Mileusnić (1947–2005) – Mileusnić, istoričar umetnosti i teolog, bio je jedan od najistaknutijih poznavalaca crkvene umetnosti u Srbiji, i dugogodišnji direktor Muzeja Srpske pravoslavne crkve smeštenog u zgradi Patrijaršije u Beogradu. Između 1989. i 1992. godine bio je glavni urednik lista *Pravoslavlje* a jedno vreme je obavljao i funkciju sekretara Sinoda Srpske pravoslavne crkve. Mileusnić je bio priznati stručnjak za srpske svece i proces kanonizacije u pravoslavnom hrišćanstvu. Nakon Velimirovićeve kanonizacije, Srpska crkva je objavila treće, obnovljeno izdanje njegove knjige *Sveti Srbi* (2003), u koju je uneo i poglavlje o Velimiroviću. Razgovor je trajao oko 45 minuta.

Matija Bećković Bećković je jedan od vodećih srpskih pesnika i javnih ličnosti. U početku kampanje za rehabilitaciju Nikolaja Velimirovića krajem 1980-tih godina, Bećković je bio redovan učesnik na komemorativnim svečanostima posvećenim Velimiroviću koje su organizovale Velimirovićeve pristalice iz Šabačko-valjevske eparhije. To je nastavio da čini do današnjeg dana: na svečanosti otkrivanja spomenika

vladiki Nikolaju u manastiru Soko 2002. godine, Bećković je održao govor u slavu Velimirovića. Smatra se da je Matija Bećković blizak s Velimirovićevim sledbenicima u Crkvi, posebno s mitropolitom crnogorsko-primorskim Amfilohijem Radovićem. Razgovor je održan u Beogradu i trajao je oko 75 minuta.

Vuk Drašković – Drašković je popularni srpski pisac i političar. Krajem 1980-tih i početkom 1990-tih, kao vođa Srpskog pokreta obnove (SPO), Drašković je bio jedan od glavnih protivnika Slobodana Miloševića. Bio je i jedan od vodećih pobornika rehabilitacije četničkog pokreta u postkomunističkom periodu. Krajem 1980-tih godina, redovno je prisustvovao komemorativnim svečanostima organizovanim u Velimirovićeve čast i značajno je doprineo popularizaciji vladikinog dela u to vreme. Nakon uspeha njegove partije na parlamentarnim izborima održanim u decembru 2003. godine, kada se SPO pridružio vladajućoj koaliciji, Drašković je dobio položaj ministra spoljnih poslova u Savetu ministara Srbije i Crne Gore. Razgovor sa Draškovićem trajao je oko 60 minuta.

Đorđe Janić - Janić je pisac i istoričar. Među njegovim radovima nalazi se i studija o Nikolaju Velimiroviću pod naslovom *Hadžija večnosti* (1994). Janić trenutno piše drugu knjigu o Velimiroviću u kojoj proučava Velimirovićeve političke stavove. Razgovor s Janićem trajao je oko 100 minuta, ali izvodi iz ovog razgovora se ne navode u studiji.

Glava 2

Sporna biografija Nikolaja Velimirovića i promenljiva slika o njemu u srpskoj javnosti 1945–2003. godine

Nikolaj Velimirović rođen je 5. januara 1881 godine (23. decembra 1880. po starom kalendaru) u selu Lelić u okolini Valjeva kao prvo od devetoro dece u porodici skromnih i pobožnih seljaka, Dragomira i Katarine Velimirović.

Biografski podaci o Velimirovićevom životu govore da je mali Nikola (koji je, kada se u 29. godini zamonašio, uzeo arhaični oblik svog imena, Nikolaj) od ranog detinjstva pokazivao 'natprosečnu intelektualnu obdarenost i veliku revnost u učenju i sticanju znanja' (Bigović, 1998, str. 27). Seoski učitelj Mihajlo Stuparević koji je dečaka uzeo pod svoje okrilje, negovao je njegove intelektualne sposobnosti i podsticao ga da uči školu. Pošto je sa uspehom završio valjevsku gimnaziju, a nije primljen na vojnu akademiju, Velimirović se upisao na beogradsku Bogosloviju. Profesori su ga brzo zapazili kao jednog od boljih studenata, pa je Nikolaj 1905. godine dobio stipendiju za studije u Švajcarskoj na Starokatoličkom fakultetu u Bernu gde je, 1908. godine, stekao i diplomu doktora nauka. Velimirović je, narednih godina, nastavio školovanje u Oksfordu, Ženevi i Petrogradu i ubrzo postao 'jedan od najobrazovanijih ljudi svoga vremena' (Bigović, 1998, str. 30). Zamonašio se 1909. godine i godinu dana kasnije postao suplent Bogoslovije u Beogradu (Janković, 2004, str. 10).

Velimirovićeви biografi neizostavno ističu da su 'židovi učionice bili tesni' za vrednog i ambicioznog mladog duhovnika (Radosavljević,

1986, str. 8; Bigović, 1998). Kada je napunio trideset pet godina Velimirović je već imao iza sebe nekoliko knjiga o filozofiji i pravoslavnoj duhovnosti (među kojima su najzapaženije *Religija Njegoševa*, 1911. i *Besede pod gorom*, 1912. godine), a mnogo je objavljivao i u brojnim verskim časopisima i teološkim publikacijama. Redovno je putovao po Srbiji i Bosni, prelazeći ih uzduž i popreko, i propovedao pred sve većim brojem oduševljenih slušalaca. Njegove propovedi nisu bile posvećene samo verskim pitanjima, već su zagovarale i nacionalni i duhovni preporod Srba, posebno u Bosni koja je bila pod habsburškom okupacijom. Priča se da je Velimirović imao veliki uticaj na članove Mlade Bosne čiji su aktivisti u Sarajevu juna 1914. godine ubili austrijskog nadvojvodu Ferdinanda (Radosavljević, 1986; Bigović, 1998).

Pred početak I svetskog rata, tadašnji premijer Srbije Nikola Pašić poslao je Velimirovića u diplomatsku misiju u Englesku i Sjedinjene Države. Nikolaj je ratne godine proveo putujući po zapadnim državama i promovišući srpsko nacionalno pitanje. Taj je zadatak poveren Velimiroviću ne samo zbog njegove učenosti, znanja engleskog jezika i visoko cenjenih govorničkih sposobnosti, već i zbog dobrih veza koje je sve vreme održavao s Anglikanskom i Episkopalnom crkvom u Britaniji i SAD. Obavljajući svoju misiju u Britaniji, Velimirović se sprijateljio s tadašnjim čičesterskim biskupom Džordžom Belom, s kojim je narednih decenija nastavio da se dopisuje, a kenterberijski nadbiskup Randal Tomas Dejvidson napisao je predgovor za englesko izdanje Nikolajeve knjige *Srbija u svetlosti i mraku*, 1916. godine (Heppell, 2001).

Kada se 1919. godine vratio u Srbiju, gde je njegova diplomatska aktivnost tokom ratnih godina hvaljena kao veliki uspeh, Velimirović je izabran za episkopa u staroj Žičkoj eparhiji. U toj ranoj fazi njegove sveštenečke karijere, na Velimirovića se uglavnom gledalo kao na naprednog mladog teologa i liberalnu snagu u Srpskoj pravoslavnoj crkvi - čoveka koji bi svojim temeljnim znanjem i oduševljenjem za zapadnu filozofiju i teologiju mogao da povede Srpsku crkvu modernim putem. Velimirović je smatran za anglofila naklonjenog protestantizmu još iz vremena njegovih studija u Bernu, Ženevi i na Oksfordu. Poznati srpski istoričar, književni kritičar i Velimirovićev savremenik Jovan Skerlić jednom prilikom je Nikolaja upoređio s Ernestom Renanom, hvaleći ga kao 'kaluđera koji je pomno ličio na "slobodnog mislioca", koji je imao

smelosti da racionalno pogleda u religiozne obmane' (navedeno prema: Bogdanović, 1931).

Veliko poštovanje i divljenje koje je Velimirović uživao među vernicima u Srbiji može se pripisati tome što se on po svom izuzetnom obrazovanju, govorničkim sposobnostima i ličnoj harizmi razlikovao od najvećeg dela srpskog pravoslavnog sveštenstva, uglavnom slabo obrazovanog i nesposobnog za obavljanje društvene i duhovne funkcije crkve. Pišući o stanju u kom se nalazilo srpsko pravoslavno sveštenstvo u prvim decenijama XX veka, Milan Jovanović Stoimirović (Stoimirović, 2003) beleži da se Velimirović probio u prvi plan u vreme kada srpski sveštenici – najčešće regrutovani iz redova siromašnog i neobrazovanog stanovništva – 'nisu imali ni svetske manire ni svetska iskustva' (str. 12). Pre Velimirovića, u Srbiji je bilo 'vrlo malo sveštenika koji su nešto značili u intelektualnom smislu' (str. 11). U to vreme se na sveštenečki poziv uglavnom gledalo kao na leglo provincijalizma, neznanja i korupcije - stereoptip ovekovečen u delima dva najpopularnija srpska komediografa tog vremena, Branislava Nušića i Jovana Sterije Popovića. Tako se u jednom izveštaju o stanju u Srpskoj pravoslavnoj crkvi objavljenom 1905. godine navodi sličan zaključak: 'Naše su bogomolje puste i prazne, naše je sveštenstvo daleko ispod prosečne mere savremenih zahteva za umnu i moralnu sveštenečku spremu' (navedeno prema, Radić, 2003, str. 167). Velimirović, koji je pripadao prvoj generaciji mladih, talentovanih i dobro obrazovanih sveštenika, nagoveštavao je bolju budućnost i kraj već tradicionalnog pomanjkanja intelektualnog i duhovnog vođstva u srpskoj crkvi.

Međutim, Velimirovićeva reputacija kao liberala bila je relativno kratkog veka. On je 1920. godine izabran za vladiku ohridskog i zadužen za Bogomoljce, reakcionarni jevanđelistički pokret koji je nastao u okviru Srpske crkve posle I svetskog rata (Subotić, 1966).¹ Družeći se s pobožnim 'običnim narodom' koji je činio okosnicu Bogomoljaca i pod duhovnim vođstvom monaha iz obližnje Svete gore, Velimirović je narednih godina

¹ Bogomoljce je osnovala crkva u nastojanju da predupredi dalji rast nezainteresovanosti za veru, omete sve 'agresivniju propagandu' Adventističke crkve i spreči uspon boljševizma u Srbiji, smatrajući da sve to podriva uticaj pravoslavnog hrišćanstva u situaciji nastaloj nakon završetka Prvog svetskog rata (vidi Subotić, 1996).

doživio duboku ličnu transformaciju (Bigović, 1998; Radosavljević, 1986; Stanišić, 1976). Napredni mladi učenjak i teolog – nekada poznat po uredno očešljanoj kosi, svilenim mantijama i samouverenosti koja se graničila s ohološću – postao je pustinjač, asketa i u neku ruku konzervativan lik. U knjizi *Misli o dobru i zlu*, Velimirović ovako objašnjava svoj preobražaj:

‘Tako smo i mi bili prihvaćeni i zavođeni velikim vodama ovoga čulnoga sveta. I kao što nam voda sa našeg kladenca nije tako slatka kao kad joj se vraćamo sa bremenom razočarenja i grlom ispečenim od slanah i gorkih voda, tako i hrišćanska vera nikad nam nije milija, nego kada joj dolazimo iz daljine kao pokajnici, sa mnogo stida i razočarenja’ (navedeno prema: Bigović, 1998, str. 39-40).

Iskustva koja je Velimirović stekao u Ohridu snažno su uticala na njegova filozofska gledišta. Divljenje prema Zapadnoj Evropi i simpatije za ekumenski pokret koje je gajio u mladosti, ustupile su mesto ksenofobnoj struji srpskog kleronacionalizma i populizma (Popov, 1993; Đorđević, 1996). Velimirović je počeo da propoveda jedinstvo crkve i države, uspostavljanje društva zasnovanog na principima pravoslavne hrišćanske tradicije i poseban srpski oblik hrišćanskog nacionalizma i monarhizma (npr. Velimirović, 2001; Subotić, 1996; Popov, 1993). Zagovarao je i odbacivanje individualizma, jednakosti, verske tolerancije, demokratije i drugih vrednosti modernizma i prosvetćenosti (Subotić, 1993). Sredinom tridesetih godina XX veka, antizapadnjaštvo je postalo Velimirovićeva opsesija. Njegov život je bio posvećen tome da upozorava srpski narod na opasnosti koje mu prete od Zapada i njegovih kulturnih tradicija.

U delima koja je napisao krajem dvadesetih i tridesetih godina XX veka, Velimirović veliča Srbe i Balkan kao 'nekakav specifični kulturni, civilizacijski i nacionalni "entitet" koji se bitno razlikuje od svih drugih naroda, rasa i plemena' (Đorđević, 1996). Krajem tridesetih godina njegovo mišljenje o srpskom narodu kao o simbolu autentičnog, hrišćanskog pogleda na svet poprimilo je neskriveno rasistički prizvuk. U eseju *Čiji si ti, mali narode srpski*, iz 1939. godine, Velimirović o Srbima govori kao o 'Božjoj deci i ljudima arijevske rase, kojima je sudbina dodelila počasnu ulogu da budu glavni nosilac hrišćanstva u svetu' (Velimirović, 2001, str. 40), i tvrdi: 'Mi smo po krvi arijevcima, po prezimenu

Sloveni, po imenu Srbi, a po srcu i duhu hrišćani' (ibid.). Govorio je da su Srbi i drugi Sloveni čuvari na kapijama Evrope, 'da plemena slabije rase i niže vere ne bi uznemiravala kršćenu Evropu u njenom mirnom razvijanju i napredovanju' (ibid.).

Velimirovićeve pristalice, i nekadašnje i sadašnje, smatraju da je ohridsko preobraćenje bilo neosporno pozitivan događaj, koji je Nikolaju omogućio da postane pravi predstavnik srpskog nacionalnog i verskog duha (Radosavljević, 1986, str. 22). Vladika Artemije Radosavljević to, na primer, opisuje sledećim rečima:

‘U ovom drugom periodu svoga života, Nikolaj otura od sebe i svoga naroda razne oblike tuđinštine i površnog zapadnjaštva. Njega u celini obuzimaju i prožimaju tople struje Pravoslavlja, oduševljava ga i pleni prekrasni i spasonosni lik Hristov i crkvenonarodna delatnost Svetoga Save. Svetska slava mu postaje ništavna, ljudske pohvale otužne, preterano negovan književni izraz liči mu na praznoslovlje, a svetsko mudrovanje na duhovno uboštvo i prosjaštvo. Ovo ne znači da se Vladika "uprostačio", nego da se produhovio i pojednostavio. Za njega Hristove reči: *Ja sam Put, Istina i Život* (Jn.14,6) postaju sve i sva' (Radosavljević, 1986, str. 14).

Radosavljević o ovoj promeni govori kao o trenutku u kojem 'od Nikolaja genija započinje Nikolaj svetitelj' (ibid.). Slično tome, Amfilohije Radović kaže da se Nikolaj u mladosti 'zanosio za Evropom, i velikim idejama niklim u Evropi' i 'otvorio srce svim onim svetskim čudesima'. Međutim, kasnije je 'osetio svu tragiku evropske misli, evropske kulture, evropske civilizacije' i počeo da 'ide u dubinu' ('Bogoljubac i narodoljubac', *Glas Crkve*, broj 3, 1991, str. 41, takođe vidi Radović 2003, str. 508). Radovan Bigović poriče da postoji jasna razlika između dela koja je napisao pre i posle ohridskog perioda, ali ipak smatra 'da je Nikolaj u po-ohridskom periodu bogoslovski znatno napredovao' (Bigović, 1998, str. 10). Arhimandrit Jovan Radosavljević, koji se prvi put sreo s Nikolajem Velimirovićem 1934. godine kada je kao jedanaestogodišnjak došao na ispomoć u vladičanski dvor u Kraljevu, u svojoj nedavno objavljenoj knjizi objašnjava da je Nikolaj u Ohridu postao:

'Ne samo izrjadni arhipastir, već i Apostol srpski, po mnogo čemu ravan Svetom Savi. On je tada u javnom životu važio kao sin svoga naroda, sa najvećim autoritetom i poverenjem, i u Crkvi i u državi.

Bio je kao duhovni i nacionalni vođa i u pravom smislu duhovni otac svoga naroda, koji je u njega imao neograničeno poverenje i prema njemu neograničenu ljubav. A isto tako, u njegovom srcu bila je velika očinska ljubav za svakog čoveka pa i grešnika, a pogotovu za hrišćanina i svoj pravoslavni srpski narod' (J. Radosavljević, 2003, str. 116).

Međutim, za Velimirovićeve kritičare je period koji je vladika proveo u Ohridu označio njegov kraj kao progresivnog verskog filozofa i političkog mislioca. Sve što je Velimirović posle toga napisao, po mišljenju književnog kritičara Milana Bogdanovića, ne predstavlja 'ništa drugo do aforističko parafraziranje najstrožije kanonske dogme' jednog konzervativca koji 'glorifikuje crkvu kao instituciju i to neskriveno se izražavajući za pravoslavni ceremonijal' (Bogdanović, 1931, str. 78). Publicista Mirko Đorđević je, u skorije vreme (1996), primetio da Velimirovićeva kasnija dela 'nisu donela teologiji ništa novo', već da samo reprodukuju ideje ruskih slavenofilskih mislilaca kao što su bili Dostojevski, Leontijev i Homjakov, i primenjuju ih u srpskom pravoslavnom kontekstu. Đorđević još polemičnije tvrdi da Velimirovićev nacionalizam i sve ispolitizovanija retorika 1930-tih godina otkrivaju uticaj ozloglašenog francuskog desničara i fašiste Šarla Morasa (Đorđević, 'Trijumf palanačkog uma', *Danas*, subota/nedelja, 20-21 jul 2002).

Lični i filozofski preobražaj koji je Velimirović doživeo 1920-tih godina, zaslužuje pažnju i zbog brojnih kontroverzi vezanih za vladikin život i rad u to vreme. To je, pre svega, vreme kada antisemitske ideje dobijaju značajnije mesto u Velimirovićevoj misli. Brojni antijevrejski i antijudaistički stavovi, jasno uočljivi u njegovim delima iz dvadesetih i tridesetih godina XX veka, predstavljaju mešavinu verskog antisemitizma, koji ima dugu istoriju u hrišćanstvu (vidi Poljakov, 1974; Carrol, 2002; Reuther, 1974; itd.) i tradicije antisemitskog zavereništva koja se pojavila u zapadnoj Evropi sredinom XIX veka i dostigla vrhunac popularnosti širom kontinenta tridesetih godina XX veka (npr. Cohn 1957; Pipes 1998).

U svom književnom stvaralaštvu, Velimirović često pominje Jevreje kao ubice Hrista i satanski narod koji je izdao Boga. U najkontroverznoj Velimirovićevoj knjizi *Reči srpskom narodu kroz tamnički prozor*, koju je napisao u završnim godinama II svetskog rata, on kaže da su Jevereji osudili i ubili Hrista 'zadahnuti smradnim duhom Satane', i tvrdi:

'Oni su se pokazali gori protivnici Božji negoli neznabožac Pilat, jer su u jarosti zlobe svoje izrekli onu strašnu reč: Krv Njegova na nas i našu decu! Tako je nevinna krv postala bič koji ih goni kao stoku kroz vekove iz zemlje u zemlju, i kao oganj koji sagoreva sva njihova slagališta spletke protiv Hrista. Jer tako ih uči đavo, otac njihov; Đavo ih je naučio kako da ustanu protiv Sina Božjeg Isusa Hrista. Đavo ih je učio kroz sve vekove do sada kako da se bore protiv sinova Hristovih, protiv dece svetlosti, protiv sledbenika jevanđelja i života večnoga (Velimirović, 1998, str. 193).

Slične, mada uglavnom manje grube, optužbe na račun Jevreja kao Hristoubica i neprijatelja hrišćanstva, pojavljuju se i u drugim njegovim delima, kao što su *Nove besede pod gorom*, *Ohridski prolog*, *Indijska pisma*, i alegorična propoved *Priča o vuku i jagnjetu* koja je 1928. godine, kada je prvi put objavljena, izazvala oštru reakciju beogradskog rabina, doktora Isaka Alkalaja (*Vreme*, 15 januar, 1928, str. 3).

Antijevrejske pogrde su, u Velimirovićevim delima, ugrađene u njegov širi antizapadnjački i antimodernistički pogled. Velimirović smatra da iza modernizma i sekularnih evropskih vrednosti tog vremena, koje on anatemiše, stoji satanska zavera Jevreja čiji je cilj da 'na presto Hristov stave svog jevrejskog mesiju' (1998, str. 194). Delo *Indijska pisma*, za koje se tvrdi da ga je Nikolaj napisao za vreme boravka u Ljubostinji između jula 1941. i decembra 1942. godine, sadrži i alegoričnu priču u kojoj je Satana predstavljen u liku zle Jevrejke 'Rebeke Natan', zavodnice i predvodnika komunističkog ustanka. Lik Jevrejke simbolizuje ono što Velimirović sagledava kao destruktivnu, nemoralnu, antireligijsku i revolucionarnu stranu zapadne kulture i civilizacije (Janić, 1999). Slično tome, u delu *Reči srpskom narodu kroz tamnički prozor*, vladika Nikolaj tvrdi:

'[Evropa] ništa ne zna osim onoga što joj Židovi pruže kao znanje. Ona ništa ne veruje osim onog što joj Židovi zapovede da veruje. Ona ne ume ništa da ceni kao vrednost dok joj Židovi ne postave svoj kantar za meru vrednosti... Sva moderna gesla evropska sastavili su Židi, koji su Hrista raspeli: i demokratiju, i štrajkove, i socijalizam, i ateizam, i toleranciju svih vera, i pacifizam, i sveopštu revoluciju, i kapitalizam, i komunizam. Sve su to izumi Židova, odnosno oca njihova đavola' (Velimirović, 1998, str. 194).

Drugi sporni aspekt Velimirovićeve biografije, koji njegovi kritičari ne propuštaju da istaknu, odnosi se na činjenicu da ga je 1935. godine

nemački kancelar Adolf Hitler odlikovao civilnim ordenom, u znak zahvalnosti Nemačke za njegov doprinos obnovi nemačkog vojnog groblja iz I svetskog rata u makedonskom gradu Bitolju 1926. godine. Kao što to Velimirovićeve pristalice s pravom ističu, njemu je ovo odlikovanje dodeljeno za 'plemenito' delo i čin hrišćanskog milosrđa, i samo po sebi ne ukazuje ni na kakvu ideološku ili političku vezu između Velimirovića i nacista (npr. Atanasije Jevtić, 'Povodom napada na vladiku Nikolaja', *Pravoslavlje*, 1. septembar 1986, str. 11). Štaviše, u pokušaju da umanje značaj ove epizode, Velimirovićevi sledbenici tvrde da je vladiki bilo vrlo neprijatno što je ovo odlikovanje uopšte dobio i da ga nikada nikome nije pokazivao. Na primer, u pismu upućenom dnevnom listu *Danas* Branislav Skrobonja, urednik časopisa *Glasnik Kosova i Metohije* tvrdi da je 'Vladika Nikolaj, kada je počeo Drugi svetski rat, u znak protesta vratio odlikovanje' ('Poveli ste se za mišljenjem Filipa Koena', *Danas*, 27. jul 2002). Ova i slične tvrdnje su netačne, jer su se neki od Velimirovićevih saradnika pozvali na orden trudeći se da odobrovolje Nemce posle vladikinog hapšenja jula 1941. godine. Uz to, ovakve pokušaje distanciranja opovrgava i činjenica da je, pošto mu je nemački ambasador u Beogradu uručio odlikovanje (na velikoj svečanosti kojoj je prisustvovao i patrijarh Varnava), Velimirović nedugo zatim javno izjavio da je nacistička Nemačka na putu da ostvari njegov sopstveni nacionalistički ideal. U govoru naslovljenom *Nacionalizam svetog Save*, Velimirović hvali Hitlera i čak ga po značaju poredi s osnivačem Srpske crkve, svetim Savom. Govoreći o Hitlerovoj želji da navodno stvori nacionalnu crkvu, vladika Nikolaj kaže:

'Ipak se mora odati poštovanje sadašnjem nemačkom Vođi, koji je kao prost zanatlija i čovek iz naroda uvideo da je nacionalizam bez vere jedna anomalija, jedan hladan i nesiguran mehanizam. I evo u XX veku on je došao na ideju Svetoga Save, i kao laik poduzeo je u svom narodu onaj najvažniji posao, koji priliči jedino svetitelju, geniju i heroju' (Velimirović, 2001, str. 36).

Takođe, posle vladikinog hapšenja za vreme okupacije, Ljotić i njegovi sledbenici pokušali su da se za njega zauzmu kod Nemaca i ubede ih da je Nikolaj pre rata 'pohvalio Hitlera' i da ga zato ne treba smatrati neprijateljem (vidi Radić 2002, str. 80 i pisma koja je Ljotić slao nemačkim vlastima objavljena u knjizi *Sabrana Dela Dimitrija Ljotića, Knjiga VIII* u izdanju *Nove Iskre*).

Treće sporno pitanje odnosi se na veze koje je Velimirović tridesetih i četrdesetih godina održavao sa srpskim fašističkim pokretom Zbor i njegovim osnivačem Dimitrijem Ljotićem. Za vreme nemačke okupacije Srbije (1941-1944). Zbor je bio najrevnosnija kolaboracionistička organizacija, čije se vojno krilo, Srpski dobrovoljački korpus (SDK), borilo na strani Nemaca protiv ustanika partizana i četnika. Pored toga, Ljotićevi dobrovoljci su za vreme okupacije Srbije aktivno učestvovali u organizovanju pogubljenja civilnog stanovništva iz odmazde, kao i hapšenja i ubijanja Jevreja (Martić, 1990; Stefanović, 1984). U jednom od svojih poslednjih intervjuua koji je dao srpskim emigrantskim novinama u Americi 1953. godine, Velimirović tvrdi da je on bio duhovni vođa i siva eminencija srpskog verskog nacionalizma ovaploćenog u Zboru (Popov, 1993). Ovu tvrdnju potvrđuje i činjenica da se u godinama neposredno pred II svetski rat članstvo Zbora u značajnoj meri poklapalo s Bogomoljcima koji su delovali pod patronatom Velimirovića. Prema nekim izvorima, vođstvo Zbora je od 1935. godine pa nadalje činilo 'kičmu' pokreta Bogomoljaca (Subotić, 1996, str. 195), dok drugi kažu da su Bogomoljci kolektivno pristupili Ljotićevoj organizaciji krajem 1930-tih godina (Stefanović, 1984). Poznato je, takođe, da je Velimirović visoko cenio Dimitrija Ljotića. Kada su jugoslovenske vlasti 1940. godine zabranile Zbor, izdale nalog za Ljotićevo hapšenje i nekoliko njegovih sledbenika osudile na zatvorsku kaznu (među njima i jednog od Velimirovićevih učenika Dimitrija Najdanovića), Velimirović je napisao protestno pismo srpskom premijeru Dragiši Cvetkoviću u kojem opisuje Ljotića kao čoveka 'kome su njegova vera u boga i njegov karakter dovoljna odbrana' (navedeno prema: Janković, 2003). Na Ljotićevoj sahrani aprila 1945. godine, Velimirović je na isti način govorio o tada već neosporno nacističkom kolaboracionisti i ratnom zločincu kao o 'političaru s krstom' i 'ideologu hrišćanskog nacionalizma' koji je 'zašao u krugove svetske politike' (Velimirović, 2001, str. 58).

Kao što ćemo ubrzo pokazati, komunističke vlasti su u posleratnom periodu iskoristile kontroverznu prirodu Velimirovićevog političkog delovanja 1930-tih i 1940-tih godina, kao i antisemitske i pronacističke navode u njegovim pisanim delima da ga diskredituju i, pored ostalog, optuže za 'saradnju s nacistima'. Pa ipak, neke činjenice iz Velimirovićevog života, pre i za vreme II svetskog rata, kao da se kose s

ovakvim optužbama. Na primer, Velimirović je u nekim od svojih radova krajem 1930-tih godina kritikovao Treći rajh. Aprila 1939. godine on, recimo, piše:

‘Na zapadu postoji želja za velikim zapadnim carstvom. Za velikim Rajhom. Pravi Rajh osnovao je Napoleon. Ovaj Rajh (zapadno carstvo) trajao je osam godina, pa je pao i propao. U stvaranju Prvog Rajha predvodili su Francuzi. Drugi Rajh osnovan je pedeset godina posle prvog. Ovaj Drugi Rajh (drugo zapadno carstvo) osniva se pod vođstvom Pruske i Austrije i saveznicom Italijom, s nadom da iz svetskog rata iznesu tapiju ovog carstva, kome je i ime bilo nađeno. Zvalo bi se ovo carstvo: “Mittel-Europa”, no na našu sreću, a njihovu nesreću, ostala zamisao – utopija. Prvi Rajh izazvao je svetsku rat i propali su sami izazivači. Drugi Rajh izazvao je svetski rat i opet su propali sami izazivači. Sada se osniva Treći Rajh, pod vođstvom Nemačke, Italije i Japana. I on će izazvati svetski rat. Ali kakva će biti sudbina ovoga Trećeg Rajha, pokazuje sudbina prva dva (‘Um za morem-smrt za vratom’, *Žički blagovesnik*, April 1939, na unutrašnjoj strani korica).

Konkretnije, marta 1941. godine vladika Nikolaj je zajedno sa jednim brojem istaknutih pripadnika Srpske pravoslavne crkve (uključujući i tadašnjeg patrijarha Gavrila Dožića), podržao puč, kada je svrgnut regent Pavle Karađorđević i poništen pakt između Jugoslavije i sila Osovine, potpisan nekoliko dana ranije. Puč je dobio značajnu podršku javnosti u Srbiji i izazvao napad nacističke Nemačke na Jugoslaviju aprila 1941. godine. Mnogi veruju da je Velimirović napisao, ili bar nadahnuo, čuveni patriotski govor srpskog patrijarha Gavrila Dožića u prilog prevrata, pročitana na državnom radiju neposredno posle puča (Radosavljević, 2003, str. 19; Jevtić, 'Kosovska misao i opredeljenje Episkopa Nikolaja', *Glas crkve*, 1988, broj 3, str. 24).

Ta podrška puču iz marta 1941. godine, navela je nemačke okupacione snage u Srbiji da se prema Velimiroviću odnose s podozrenjem. Ima indicija da su nemačke vlasti pre rata u predanom nacionalisti i antikomunisti vladiki Nikolaju videle potencijalnog kandidata za kolaboraciju.² Međutim, posle događaja iz marta 1941.

² U januaru 1969. dopisnik Politike iz Bona izveštavao je o suđenju koje je u to vreme održavano u Nemačkoj na kome je bivši nemački agent u Srbiji

godine, na njega se gledalo kao na prevashodno pro-britanski orijentisanog čoveka i ličnost od uticaja među četnicima u centralnoj Srbiji, koji su se početkom leta 1941. godine borili protiv nemačkih trupa. U julu 1941. godine, Velimirović je priveden pod sumnjom da održava veze s četnicima i zadržan u manastiru Ljubostinja pod nemačkim nadzorom. Godinu i po dana kasnije, bio je i zvanično uhapšen i prebačen u manastir Vojlovicu nedaleko od Beograda, gde je skoro dve godine ostao u kućnom pritvoru zajedno sa srpskim patrijarhom Gavrilom Dožićem. Za vreme svog zatočeništva u Vojlovici dvojica srpskih crkvenih velikodostojnika odolevala su čestim pritiscima da sarađuju s Nemcima. Oni su uporno odbijali da potpišu javni proglas protiv Tita i partizana, kao i da učestvuju u stvaranju pro-nemačke vlade nacionalnog spasa kojom su nacisti nameravali da zamene kvislinšku upravu generala Milana Nedića (Džomić, 2003; J. Radosavljević, 2003).

Septembra 1944. godine kada su nemačke trupe počele da se povlače iz Srbije pred naletima sovjetske Crvene armije, Velimirović i Dožić su prebačeni u inostranstvo, prvo u Austriju, a potom u Nemačku. Na kraju su se obrela u ozloglašenom koncentracionom logoru Dahau. Velimirović i Dožić su u logoru držani kao 'počasni zatvorenici' (*Ehrenhaftling*) nešto manje od tri meseca. Pitanje zašto su Velimirović i Dožić pušteni u decembru 1944. godine i dan danas je sporno. Međutim, istorijski dokazi upućuju na to da su ovu dvojicu crkvenih velikodostojnika nemačke vlasti koristile kao adut u pregovorima sa srpskim nacionalistima i kolaboracionistima, kao što su bili Dimitrije Ljotić i Milan Nedić. Puštanje Velimirovića i Dožića iz logora Dahau bilo je deo pogodbe Ljotića i Nedića s nemačkim izaslanikom Hermanom Nojhaberom (Petranović, 1983; Kostić, 1949; Parežanin, 1971).

Pošto su pušteni iz Dahaua, Velimirović i Dožić su pod nemačkom pratnjom sprovedeni u Sloveniju gde se Ljotić sa drugim srpskim nacionalističkim vojskovođama pripremao za konačnu ofanzivu protiv Titovih partizana. Za vreme boravka u Sloveniji Velimirović je blagoslovio Ljotićeve dobrovoljce, kao i druge kolaboracioniste i ratne

Gerštenmajer svedočio kako je Velimirović bio nemački kandidat za preuzimanje vođstva u Srpskoj pravoslavnoj crkvi, bez obzira na njegovu sklonost prema Engleskoj i tesne veze koje je održavao s Anglikanskom crkvom ('Kako je Gerštenmajer vrbovao Nikolaja Žičkog', *Politika*, 16. januar, 1969, str. 4).

zločince poput četnika Momčila Đujića i Dobroslava Jevđevića (Kostić, 1949; Parežanin, 1971).

Velimirović je napustio Sloveniju posle Ljotičeve pogibije u automobilskoj nesreći aprila 1945. godine i, preko Austrije, Švajcarske i Engleske, emigrirao u Ameriku, gde je, zajedno sa disidentskim emigrantskim organizacijama, aktivno učestvovao u subverzivnom delovanju protiv komunističkih vlasti u Srbiji. Međutim, ogorčen zbog sve manjeg uticaja u domovini, on je - ozlojeđen i razočaran - proveo svoje poslednje godine živeći kao samotnjak u ruskom manastiru Sveti Tihon u Saut-Kananu u državi Ilinoj. Zvanično je ostao episkop žički sve do svoje smrti 18. marta 1956, u 76. godini. Velimirovićevi posmrtni ostaci - prvobitno sahranjeni u vrtu srpskog manastira u Libertivilu, Ilinoj - preneti su 1991. godine u Srbiju i položeni u kapelu u njegovom rodnom Leliću (vidi nastavak teksta).

Ocrnjivanje i marginalizacija: Velimirovećev status u posleratnoj Jugoslaviji

Komunističke vlasti u posleratnoj Jugoslaviji svojski su se potrudile da skrajnu i marginalizuju desničarske elemente u Srpskoj pravoslavnoj crkvi, posebno one koji su pripadali populističkoj tradiciji 1930-tih godina nadahnutoj Velimirovićevim klerikalnim nacionalizmom (Sekelj, 1997; Perica, 2002).

U skladu sa ovim opštijim ciljem, Velimirović je odbačen kao 'kleronacionalista', 'izdajnik' i 'neprijatelj socijalističke revolucije'. Državljanstvo mu je oduzeto, a ime stavljeno na nezvaničnu listu autora čija se dela nisu mogla objavljivati u zemlji. Velimirovića su se odrekle čak i neke institucije Srpske pravoslavne crkve. Jedna od njih, Savez Udruženja pravoslavnog sveštenstva FNRJ, organizacija pravoslavnih sveštenika pod pokroviteljstvom države, bila je predvodnik javne kampanje koja je imala za cilj da ocrni Velimirovića. To udruženje je, u stvari, dobilo zadatak da 'vodi borbu protiv najreakcionarnijih episkopa preko štampe, konferencija, skupština', a naročito protiv vladika Nikolaja Velimirovića, Dionisija Milivojevića i Irineja Đorđevića, koji su živeli u izgnanstvu u Engleskoj i Americi (Radić, 2002a, str. 321).

U časopisu ovog udruženja *Vesnik*, redovno su objavljivani članci o Velimiroviću. Zanimljivo je to da u ranim fazama posleratne tranzicije, najveća vladikina greška u očima vlasti i brojnih kritičara iz vladajućeg establišmenta nije bila ni njegova veza sa Zborom 1930-tih, ni aktivnost u Sloveniji u proleće 1945. godine, pa čak ni njegov antisemitizam. Nikolaja su kritikovali pre svega zbog toga što je emigrirao u SAD i stao na stranu 'imperijalista'. Na svečanosti osnivanja Saveza pravoslavnih sveštenika, delegati su izdali proglas u kojem se kaže:

'Takođe se ograđujemo i osuđujemo rad i episkopa Nikolaja Velimirovića, i Irineja Đorđevića koji su se i posle oslobođenja naše

otadžbine zadržali u taboru imperijalističkih zemalja i sa imperijalistima priželjkuju i kuju ponovo ropstvo za naše narode i seju laži, mrak i neznanje ('Osnovan je savez udruženja pravoslavnog sveštenstva FNRJ', *Vesnik*, 1. april 1949, str. 1).

Velimirović i drugi episkopi u izgnanstvu nazivani su 'dezerterima, izdajnicima svoje zemlje i crkve i plaćenicima stranog kapitala'. Nikolaj je apostrofirao kao 'sluga američkog imperijalizma', 'neprijatelj svih tekovina narodnooslobodilačke borbe' i 'huškač na nemir u našoj zemlji i podstrekač na rat' ('Sa skupštine sveštenstva NR Srbije', *Vesnik*, 15. oktobar, 1949), 'izdajnik svoga naroda' i 'rak rana na tijelu naše Srpske Pravoslavne crkve' (sveštenik Ratko Jelić, 'Pred zasedanje svetog Arhijerejskog sabora Srpske pravoslavne crkve', *Vesnik*, 5. maj 1950, str. 2) i zaverenik 'protivu interesa svoje zemlje' (sveštenik Bogomir Đorđević, 'Nismo protiv arhijereja, već protiv njihovih postupaka' *Vesnik*, 15. mart 1950, str. 2). Tek s vremena na vreme čitaoci su podsećani na dublje poreklo vladikinog 'izdajstva' kada bi, samo uzgred, bilo pomenuto Velimirovićevo savezništvo s nacionalistima tokom II svetskog rata:

'U ovom ratu smo imali četiri vladike kao izdajnike, od kojih su trojica danas u Americi. Nikolaj Velimirović, Irinej Đorđević i Dionisije Milivojević. Žalosna je slika, braćo da ova trojica vladika ne smeju se povratiti u svoj narod zbog njihovog izdajstva' (Sveštenik Jovo Radović, *Vesnik*, 1. januar 1950, str.9)

U jednom drugom uvodniku u istim novinama, Velimirović je nazvan nemačkim 'izmećarom' ('Kome ne ide u račun da Srpska pravoslavna crkva nađe svoj pravi put', *Vesnik*, 25. jun 1950, str. 4).

Jedan od razloga što su kritike upućivane na račun Velimirovića tokom 1940-tih i 1950-tih godina bile usredsređene na njegov status disidenta i sluge imperijalističkih sila, a ne fašiste i kolaboracioniste, možda leži u tome što je isticanje vladikinih tekućih 'greha' bilo više u skladu sa opštim ideološkim kontekstom posleratnog pomirenja i početkom hladnoratovskih podela. Crkvene vlasti su istovremeno slavile patrijarha Gavrila Dožića, koji se 1946. godine vratio u Srbiju i ostao poglavar Crkve sve do 1950. godine, kao ratnog heroja Srpske pravoslavne crkve. Patrijarh Gavriilo je u *Glasniku Srpske pravoslavne crkve* 1946. godine opisan kao organizator protesta koji su usledili nakon puča 1941. godine, pobornik otpora protiv Nemaca i žrtva nacističkog progona. U izdanju ovog istog

časopisa objavljenom povodom patrijarhove smrti 1950. godine navedene su gotovo istovetne tvrdnje o Dožićevim patriotskim zaslugama.

Imajući u vidu da su Dožić i Velimirović najveći deo vremena tokom II svetskog rata proveli zajedno (1942-1945) internirani u manastiru Vojlovica, u logoru Dahau i sa Ljotićem u Sloveniji, pominjanje Velimirovićevih aktivnosti tokom rata neizbežno bi potkopalo verodostojnost predstave o patrijarhu Gavrilu kao o patrioti. Zato su kritike na račun Velimirovića maksimalno isticale razlike između njega i Dožića, pažljivo zaobilazeći njihove sličnosti. Ovu strategiju odražava i jedna od kritika na račun Velimirovića objavljena 1980-tih godina: osuda 'izdajnika' Velimirovića zasnovana je na njegovom poređenju sa 'svetlom ličnošću patrijarha Gavrila' uz tvrdnju da su njih dvojica predstavljali 'antipode' ('Duhovnik iz mraka', *Nedeljne novosti*, 22. septembar 1986, str.8). Isto tako, u napisima o Dožićevom životu objavljenim u verskoj štampi 1940-tih i 1950-tih godina, Velimirović se jedva i pominje. Njegovo ime se redovno izostavlja iz svedočanstava o patrijarhovom patriotizmu i zatočeništvu tokom II svetskog rata.

Kako je vreme proticalo, javna kampanja protiv Velimirovića u štampi zamenjivana je drugačijom strategijom – strategijom marginalizacije. Posle 1960. godine osude Velimirovića su relativno retke i pojavljuju se samo kao odgovor na pokušaje krugova iz Srpske crkve da rehabilituju vladiku ili promovišu njegovo delo.

Na primer, kada je u zvaničnom glasilu Patrijaršije Srpske pravoslavne crkve *Pravoslavlje* 1968. godine štampana jedna od Velimirovićevih kontroverznih propovedi - prvobitno objavljena 1939. godine – u kojoj autor govori o Srbima kao o 'ljudima arijevske rase', to je izazvalo je oštre reakcije urednika lista *Politika* ('Čiji si ti mali srpski narode?', *Politika*, 7. jul 1968, str. 7; 'Šta je u emigraciji govorio i radio episkop Nikolaj', 4. avgust, 1968, str.8). Pokušaj Srpske pravoslavne crkve da 1969. godine objavi jednu od Velimirovićevih manje kontroverznih knjiga, *Religija Njegoševa*, kritikovan je u nedeljnom izdanju *Večernjih novosti* ('Šta hoće Pravoslavlje?', *Nedeljne novosti*, 5. oktobar, 1969, str.6) i nedeljniku *NIN* ('Politički tamjan', *NIN*, 8. oktobar, 1969, str. 31-35). Nacionalistička propoved oca Justina Popovića iz 1976. godine u kojoj hvali i veliča Velimirovića izazvala je kritički komentar u *Nedeljnim novostima* ('Atentat na budućnost', 23. maj 1976, str. 4). Početkom 1980-tih

godina, sarajevski dnevni list *Oslobođenje* osudio je pokušaj oživljavanja Velimirovićevog pokreta Bogomoljaca u Bosni (Ljubiša Jakšić, 'Kleronacionalisti protiv vlastitih naroda', 7. jul 1981, str. 3; Đuro Kozar, 'Pokušaji zloupotrebe pravoslavlja', četiri članka objavljena od 18 do 21. septembra 1981). Zatim je 1986, godinu dana nakon objavljivanja prvog izdanja *Reči srpskom narodu kroz tamnički prozor* u Nemačkoj, hrvatski časopis *Danas* štampao kritički odgovor pod naslovom 'Što se zbiva u SPC?' (Nenad Ivanković, *Danas*, 5. avgust 1986, str. 24-25). Nešto kasnije te iste godine arhimandrit Atanasije Jevtić napisao je članak u *Pravoslavlju* protestujući protiv napada na Velimirovića ('Povodom napada na vladiku Nikolaja', *Pravoslavlje*, 1. septembar 1986, str.11; pet godina pre toga Jevtić je slične tvrdnje izneo u članku 'Kome služi uravnilovka?', *Pravoslavlje*, 1. avgust 1981, str. 4). Jevtićev članak je izazvao ogorčenu raspravu u srpskim medijima i nove napade na Velimirovića u državnoj štampi ('Suze za izdajom', *Novosti*, 7. oktobar 1986, str.8; 'Ljotićevci i Nikolajevci stari i novi', *Novosti*, 6. oktobar 1986, str 8; Pero Simić 'Izdaja pod indigom', *Novosti*, 21. septembar, 1986, str.8).

Za razliku od vremena neposredno po završetku II svetskog rata, napadi na Velimirovića u nacionalnoj štampi šezdesetih, sedamdesetih i osamdesetih godina bili su usmereni na njegove aktivnosti tokom nacističke okupacije. Vladika je prikazivan ga kao 'fašista' ('Politički tamjan', *NIN*, 8. oktobar 1972); predstavnik 'klasičnog fašizoidnog antikomunizma i antisemitizma' (Pero Simić, 'Izdaja pod indigom', *Novosti*, 21. septembar 1986, str.8); 'najmračnija ličnost u istoriji srpskog naroda', 'Ljotićev ideolog, obožavaoc Hitlera' i 'antisemita zagriženi' ('Ljotićevci i Nikolajevci stari i novi', *Novosti*, 6. oktobar 1986, str.8). Sarajevske dnevne novine *Oslobođenje* su 1980. godine čak žigosale Nikolaja kao 'ratnog zločinca'. U jednom od uvodnika ovog lista osuđene su narastajuće klerikalističke tendencije u Srpskoj pravoslavnoj crkvi kao nasleđe 'ideologije koju je primenjivao ratni zločinac episkop žički Nikola Velimirović', čija je 'ratno-zločinačka biografija dovoljno saznanje o tome kakvi bi efekti ovakvog organizovanja pravoslavnih vernika mogli biti, i kakvi su ciljevi kleronacionalista iz ovih redova' (Ljubiša Jakšić, 'Kleronacionalisti protiv vlastitih naroda', 7. jul 1981, str. 3).

Sa druge strane, i dalje su korišćeni neki od argumenata iz druge polovine 1940-tih i iz 1950-tih godina. Tako je Velimirović i sedamdesetih

godina prikazivan kao čovek koji je 'pozivao... iz emigracije na krstaški i bratoubilački rat protiv svog naroda, stavljajući se tako u red zaverenika protiv rođene zemlje, a sve radi ličnih interesa i interesa nekih stranih obaveštajnih službi' ('Atentat na budućnost', *Novosti*, 23. maj 1976, str.4). Optuživan je i da je učestvovao u 'višegodišnjoj emigrantskoj aktivnosti u posleratnom periodu, usmerenoj na okupljanje svih reakcionarnih izbegličkih krugova iz Srbije radi podsticanja neprijateljske aktivnosti protiv Jugoslavije' ('Šta je u Americi govorio i radio episkop Nikolaj?', *Politika*, 4. avgust 1968, vidi i 'Ljotićevci i Nikolajevci stari i novi', *Novosti*, 6. oktobar 1986).

Osim ovih periodičnih napada, Velimirović je uglavnom gurnut u zaborav. Njegov doprinos teologiji je ignorisan, a njegovo delo isključeno iz nastavnih programa pravoslavnih bogoslovija. Nikolajevo zaveštanje potajno je održavao u životu samo mali krug njegovih vatrenih pobornika s margina Srpske pravoslavne crkve okupljenih oko Velimirovićevog bivšeg saradnika i đaka, disidenta monaha oca Justina Popovića. Među Velimirovićevim sledbenicima u crkvi su, pored Justina Popovića, bila i četiri i Justinova đaka, Atanasije Jevtić, Artemije Radosavljević, Amfilohije Radović i Irinej Bulović, kao i Nikolajev sinovac Jovan Velimirović, vladika šabački i valjevski od 1960. do 1989. godine (Tomanić, 2001). Velimirović je takođe imao i znatnu podršku nacionalističkih organizacija u dijaspori. Neke izdavačke kuće - npr. *Iskra* i *Svečanik*, sa sedištem u Minhenu - objavljivale su Velimirovićeve radove tokom 1960-tih i 1970-tih godina. One su bile pod upravom Velimirovićevih đaka Dimitrija Najdanovića i istoričara Đoke Slijepčevića, bivših saradnika Dimitrija Ljotića i funkcionera u srpskoj kolaboracionističkoj vladi Milana Nedića (1941-1944). Pored toga, početkom osamdesetih godina, tadašnji episkop zapadnoevropski Lavrentije Trifunović objavio je u Nemačkoj prvu, i do sada jedinu kompletnu, ediciju Velimirovićevih sabranih dela.

Međutim, ako se izuzmu njegovi vatreni pobornici na marginama Srpske pravoslavne crkve, Velimirović uglavnom bio zaboravljen u najvećim delom sekularizovanoj jugoslovenskoj javnosti. Posleratne generacije nisu o njegovom životu, ili njegovoj bogoslovnoj misli, znale mnogo više od onoga što se o njemu govorilo u sporadičnim napadima nacionalnih medija.

Apoteoza i sveopšte divljenje: Velimirovićev status danas

Osuda Velimirovića u vodećim štampanim medijima u Titovo doba i njegov marginalni položaj u srpskom društvu posle II svetskog rata u oštroj su suprotnosti sa njegovom današnjom reputacijom. Velimirović je danas najvažnija crkvena ličnost u Srbiji posle svetog Save. U verskim krugovima, Velimirovića po važnosti redovno porede sa svetim Jovanom Krstiteljom i svetim Jovanom Zlatoustim. U crkvenoj literaturi se stalno navode i ponavljaju reči kojima je Nikolaja opisao Justin Popović koji ga smatra 'trinaestim apostolom', 'svetim srpskim jevanđelistom' 'najvećim Srbinom posle svetog Save'. Vladika Amfilohije Radović nedavno je opisao Velimirovića kao 'proroka i misionara kakav se retko rađa' (navedeno prema: 'Srpski Zlatousti', *Politika*, 26. maj 2003, str. 22), dok ga je vladika šabačko-valjevski Lavrentije Trifunović nazvao 'najvećim sinom, duhovnikom i misliocem posle svetog Save' čije delo predstavlja 'duhovni neboder... planinu prirodnog blaga još neotkrivenog i neispitanog' (Trifunović, 2002). Veličanje Velimirovića u krugovima crkve dostiglo je vrhunac u maju 2003. godine kada je Sveti arhijerejski sabor Srpske pravoslavne crkve jednoglasno odlučio da ga kanonizuje i njegovo ime unese u crkveni kalendar kao 77. po redu srpskog nacionalnog sveca (vidi glavu 6).

Velimirovićeva popularnost u Srbiji proteže se i izvan krugova Srpske pravoslavne crkve. Brojna izdanja njegovih knjiga, uključujući tu i neke kontroverzne naslove kao što su *Reči srpskom narodu kroz tamnički prozor*, *Nacionalizam svetog Save* i druge, mogu se naći u knjižarama širom Srbije. Đakon Ljubomir Ranković, urednik *Glasa crkve*, izdavačke kuće koja je od početka 1990-tih godina objavljivala Velimirovićeve radove (a danas je samo jedna od mnogih u čijim se katalozima nalaze i vladikina dela), tvrdi da je ona do sada prodala preko milion primeraka njegovih

knjiga. Ako je to tačno, onda je Velimirović ubedljivo najprodavaniji srpski autor u poslednjih petnaest godina. Velimirovićev uticaj uspeo je da proдре i u tradicionalno kosmopolitske i progresivne krugove srpske kulture kao što je rokenrol muzika. Tako je 2001. godine, Produkcija gramofonskih ploča Radio televizije Srbije, u saradnji sa Srpskom pravoslavnom crkvom, izdala album na kojem neke od vodećih rok grupa u Srbiji u ritmu rokenrola interpretiraju Velimirovićevu versku poeziju (*Pesme iznad istoka i zapada*, PGP-RTS, 2001).

Veliko poštovanje prema Velimiroviću pokazuju i pripadnici srpskog političkog establišmenta. Vladan Batić, tadašnji ministar pravde, je, na primer, 2001. godine izjavio da je vladika Nikolaj neosporni moralni i intelektualni autoritet u Srbiji. U januaru 2003. godine, slično pozitivno mišljenje o Velimiroviću izneo je i istoričar Dušan Bataković, tada vršilac dužnosti srpskog ambasadora u Atini učestvujući u popularnom televizijskom programu 'Utišak nedelje' (TV Studio B, 5. januar 2003). Što je još važnije, u otvorenom pismu koje je uputio učesnicima simpozijuma o Velimiroviću u manastiru Žiča aprila 2003. godine, predsednik Demokratske stranke Srbije i aktuelni srpski premijer Vojislav Koštunica nazvao je Velimirovića 'naš putovođa', koji 'jeste i biće vazda sa nama', navodeći njegovo učenje kao odgovarajući model za 'pravi patriotizam', odnosno prihvatljivu post-miloševićevsku verziju srpskog nacionalizma (navedeno prema: Jevtić, 2003, str. 321-323; vidi i 'Roduljublje nije mržnja' *Večernje novosti*, 1. april 2003, str. 3). Govori koje je tokom izborne kampanje decembra 2003. godine Koštunica držao na brojnim javnim skupovima širom Srbije bili su protkani citatima iz Velimirovićevih dela. Izgleda da Koštunicino divljenje prema Velimiroviću deli i Vojislav Šešelj, vođa Radikalne stranke, haški optuženik za ratne zločine kome se trenutno sudi u Hagu. U avgustu 2003. godine, Šešeljeva supruga Jadranka je u izjavi za tabloid *Kurir* rekla da njen muž provodi dane u zatvoru proučavajući Statut Međunarodnog suda za ratne zločine počinjene u bivšoj Jugoslaviji i čitajući sabrana dela Nikolaja Velimirovića ('Šešelju prija Hag', *Kurir*, 5. avgust 2003).

Ovde bi trebalo napomenuti da ovoliko prihvatanje Velimirovića u redovima političke elite retko dobija protivtežu u vidu kritičkih glasova liberalnih političkih krugova. Čini se da je u političkim partijama u Srbiji raširena svest o tome da je kritikovanje Velimirovića politički štetno i da

odbija Srpsku crkvu, koja čvrsto drži poziciji jedne od tri najuticajnije institucije u zemlji. Zato je kritika Velimirovića ograničena na pojedine medije (*Danas*, *Vreme*, *Republika*, *Radio B-92*), relativno uzak krug srpske liberalne inteligencije (Nebojša Popov, Mirko Đorđević, Radmila Radić, Olivera Milosavljević, Filip David, Ivan Čolović, i drugi), predstavnike jevrejske zajednice (Aca Singer i Aleksandar Lebl) i jedan broj nevladinih organizacija, među kojima je najotvoreniji Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.

Velimirovićeve dela su očigledno popularna i među pripadnicima još jedne vodeće institucije u srpskom društvu, naime vojske (vidi Byford, 2002; Helsinški odbor, 2003a). Ova popularnost datira još s kraja 1990-tih godina, posebno iz vremena NATO bombardovanja Jugoslavije, kada su ideolozi srpskih oružanih snaga usvojili Velimirovićevo delo kao Bibliju antizapadnjaštva i nacionalističkog samoveličanja. Štaviše, u to vreme je sećanje na Velimirovića postalo simboličan okvir u kojem su razne antizapadne političke opcije u Srbiji, uključujući i vojsku, pronalazile dodirne tačke. Jedna od centralnih manifestacija kojima je marta 2002. godine obeležena treća godišnjica NATO bombardovanja Jugoslavije bilo je otkrivanje spomenika Nikolaju Velimiroviću u manastiru Soko pored Šapca. Najviši dostojanstvenici koji su prisustvovali tom događaju bili su srpski patrijarh Pavle i tada prvi čovek jugoslovenske vojske, načelnik generalštaba general Nebojša Pavković. Veza koja je tada uspostavljena između uspomene na Nikolaja Velimirovića i sećanja na NATO bombardovanje, potvrdila je vladikin status kao simbola antizapadnjaštva. Osim toga, zvanična izdavačka kuća vojske Srbije i Crne Gore Novinsko-izdavački centar 'Vojska' je 2001. godine objavila dve knjige – *Vojska i vera* i *Pravoslavlje i rat* - u kojima su Velimirovićevi radovi najčešće citirana dela.³ Časopis *Vojska* započeo je 2001. godine kampanju za 'duhovni preporod' oružanih snaga. U periodu od dva meseca časopis je objavio seriju članaka o vladiki Nikolaju u kojima se čitaocima pozitivno tumače njegovi pogledi na vojsku i ratovanje ('Sveti Vladika Nikolaj Velimirović', u pet nastavaka, 15. februar – 22. mart 2001). Autor

³ Zbirka eseja *Vojska i vera* sadrži priloge nekolicine kontroverznih desno i antisemitski orijentisanih mislilaca uključujući i oca Žarka Gavrilovića, urednika prvog izdanja *Reči srpskom narodu* objavljenog u Srbiji 1995. godine, i Nebojšu Krstića, osnivača desničarske nacionalističke organizacije *Obraz*.

ovih članaka je Nebojša Krstić, kontroverzni mladi teolog i osnivač Otačastvenog pokreta *Obraz*, desničarske organizacije koja se 2000. godine pojavila na srpskoj političkoj sceni (vidi Byford, 2002).

Velimirovićeve popularnost u Srbiji dostigla je vrhunac u maju 2003. godine kada ga je Srpska pravoslavna crkva zvanično kanonizovala. Tako se Velimirovićevo ime ustalilo u pravoslavnim obredima kroz tropar i kondak napisane njemu u slavu. Ikone s njegovim likom redovno se viđaju u crkvama, u kućama vernika, pa čak i u taksi vozilima, na tabli iznad upravljača. Kanonizacija je podstakla i značajnu proizvodnju raznorazne robe: privezaka za ključeve, razglednica, laminiranih džepnih ikona i drugih suvenira s Nikolajevim likom koji se mogu kupiti u prodavnicama crkvenih zadruga. Osim toga, crkva je poslednjih godina, pripremajući se za kanonizaciju, uložila značajnu sumu novca prikupljenog od donacija privatnih lica i preduzeća, u modernizaciju svetilišta posvećenih vladiki Nikolaju. U njegovom rodnom selu Lelić obnovljena je kapela pored koje je i spomen muzej. Manastir Soko, gde je podignut Velimirovićev spomenik, obuhvata i veliki komemorativni kompleks sa nekoliko crkava, konakom za 150 hodočasnika, bibliotekom, parkingom i prostranim vrtom u kom se nalaze i jedna vodenica i dve fontane s vodom iz obližnjeg planinskog potoka. Na manastirskom imanju uzdiže se i pozlaćeni krst visok 12 metara. Duž puta koji vodi od manastira do ovog neobičnog svetilišta podignuto je 10 kapela od kojih je svaka posvećena jednoj od Deset zapovesti. Konačno, u centru Kraljeva nalazi se 'Pravoslavni duhovni centar vladika Nikolaj Velimirović'. Centar je smešten u kući u kojoj je živeo Velimirović kao episkop žički tridesetih godina prošlog veka. Tu je i soba pretvorena u kapelu posvećenu svetom vladiki Nikolaju. Uz sve to, u kapeli se čuva i deo Velimirovićevih svetih moštiju: prst, navodno s njegove desne ruke. Ova neobična relikvija, koju celivaju posetioci ove institucije, nalazi se u maloj drvenoj kutiji postavljenoj vatom, smeštenoj iza oltara.

Teško je utvrditi do koje je mere poplava spomenika i raznih rukotvorina posvećenih Nikolaju Velimiroviću poslednjih godina, a posebno od njegove kanonizacije, uzrok ili posledica vladikine velike popularnosti. Kako god bilo, nema sumnje da je Srpska pravoslavna crkva odlučna da održi sećanje na vladiku kao na sveca i najvažniju ličnost srpske crkve još od vremena svetog Save. Ova odlučnost nimalo ne

iznenađuje ako se ima u vidu da Velimirović svoj današnji status duguje dvadesetogodišnjoj upornoj borbi Srpske pravoslavne crkve kojom je uspešno okončala četrdeset godina dug period njegove marginalizacije i omalovažavanja. U poglavljima koja slede pokušaćemo da ispitamo ideološku i diskurzivnu dinamiku pamćenja i zaboravljanja koja je omogućila vladikinu rehabilitaciju, i nastojati da označimo put koji je Nikolaj Velimirović posthumno prešao da bi od 'izdajnika' postao 'svetac'.

Glava 3

Kolektivno pamćenje i kolektivno zaboravljanje: Sećanje na vladiku Nikolaja Velimirovića i potiskivanje kontroverzi

Ivan Kuzminović: *Mi tog čuvenog vladiku Nikolaja Velimirovića proglašavamo za sveca. Čovek koji je u svojoj knjizi 'Nacionalizam svetog Save' napisao da je Adolf Hitler čovek koji će da promoviše... Hoćeš da ti citiram? Ja mogu da ti pročitam, imam ovde citat.*

Vladimir Đukanović: *On je znate odležao Dahau. Znači, toliko je podržavao Hitlera da ga je ovaj u Dahau smestio?*

Debata vođena među studentima
Beogradskog univerziteta u dokumentarnoj emisiji
'Zašto se u crkvi šapuće' (TV B92, 19. maj 2005).

Imajući u vidu sve kontroverze koje okružuju život i delo Nikolaja Velimirovića, možemo da tvrdimo da održavanje izrazito pozitivnog sećanja na njega, u današnje vreme, u značajnoj meri podrazumeva i zaboravljanje. Naime, prikazivanje Velimirovića kao pozitivne istorijske ličnosti uveliko zavisi od trajnog procesa *nepamćenja* činjenica kao što su, na primer, njegove veze s nacističkim kolaboraci-

onistima, njegov antisemitizam i pozitivna ocena o Hitleru u delu *Nacionalizam svetog Save*.

Stavljanje naglasaka na 'zaboravljanje' nije novina u naučnim studijama o kolektivnom pamćenju. Berk (Burke, 1989), na primer, tvrdi da proučavanje društvenog pamćenja zahteva istraživanje 'organizacije isključivanja, prigušivanja i potiskivanja'. Načini kojima se može sprečiti da neprijatni, uznemirujući i traumatični događaji iz prošlosti dopru do svesti ljudi, razmatrani su i u delima *Višijevski sindrom* Anrija Rusoa (Henri Rousso, 1991), *Zapamćeni holokaust* Pitera Novika (Peter Novick, 2001) i *Okviri pamćenja* Ivone Irvin-Zarecke (Iwona Irwin Zarecka, 1994).

U literaturi o kolektivnom pamćenju, koristeći se rečnikom freudovske psihoanalize, za pojam društvenog zaboravljanja često se upotrebljava termin 'potiskivanje'. Po Frojdu, potiskivanje ili 'voljno' zaboravljanje (Bower, 1990) odnosi se na isključivanje uznemirujućih misli i impulsa iz svesti (npr. Frojd, 1914, 1916, 1933, 1940). To je mehanizam koji svesni deo ličnosti, ego, štiti od pretećih i potencijalno štetnih nesvesnih nagona i želja. U literaturi o kolektivnom pamćenju koncept potiskivanja se oslanja na pretpostavku da 'grupe, isto kao i pojedinci, mogu biti sposobne da svesno isključe ono što im je neprijatno da pamte' (Burke, 1989, str. 109).

Poslednjih godina se, međutim, javlja otpor prema korišćenju psihološke terminologije u proučavanju društvenog pamćenja (Wood, 1999; Kansteiner, 2002; Novick, 2001; Wertsch, 2002). Kanstajner (Kansteiner, 2002), recimo, tvrdi da je u slučajevima kada se razmatraju kolektivni fenomeni - uključujući i reči kao što su 'potiskivanje', 'amnezija' ili 'trauma' - psihološka terminologija 'u najboljem slučaju metaforična, a u najgorem slučaju dovodi u zabludu' (str. 185). On smatra da bi bilo 'najbolje da se manemo psiholoških i psihoanalitičkih kategorija i da se usredsredimo na društvene, političke i kulturne činioce na delu' (str. 186). Protivljenje povlačenju paralela između individualnog i kolektivnog pamćenja zasniva se na uverenju da se individualno pamćenje upravlja po 'zakonima nesvesnog' (Wood, 1999, str. 2) i specifičnim mentalnim procesima (uključujući potiskivanje), koje ima ontološki osnov u ljudskom mozgu. Sa druge strane, kolektivno pamćenje je 'vantelesno' i lišeno 'organske baze' (Kansteiner, 2002), pa je u tom smislu apstraktnije i neuhvatljivo. Smatra se da se kolektivno pamćenje

sastoji od 'tekstova' ili predstava koji potiču iz 'zajedničkih shvatanja o značenju prošlosti koja su ustaljena u svetu pojedinaca, učesnika u zajedničkom životu određenog kolektiva' (str.188).

Na osnovu pretpostavljene ontološke razlike između kolektivnog i individualnog pamćenja, Irvin-Zarecka (Irwin Zarecka, 1994) tvrdi da u domenu društvenog pamćenja ne postoji 'neispoljeno sećanje' koje je pohranjeno u nesvesnom, pa, prema tome, ni 'potiskivanje' kao takvo. Da bi neki aspekti prošlosti bili sačuvani u javnoj svesti, oni moraju da budu neprestano prisutni u životu zajednice s onim što čini 'kompletnu informativnu bazu sećanja': komemoracije, proslave, spomenici, muzeji, publikacije i drugo (takođe i Tediman, 1993). Jednostavno rečeno, u sećanju ostaje samo ono 'o čemu se zna i govori u javnosti' (Irvin-Zarecka, 1994, str. 195). I, nasuprot tome, da bi nešto bilo zaboravljeno neophodno je da se više ne pominje u javnom diskursu.

Istražujući šta je to što određuje šta hoće, a šta neće biti upamćeno u društvu, proučavanje kolektivnog pamćenja često se usredsređuje na ulogu namere i moći u stvaranju, održavanju i preoblikovanju zajedničkih predstava o prošlosti. Vud (Wood, 1999) tvrdi da kolektivno pamćenje uvek 'svedoči o volji ili želji neke društvene grupe ili strukture moći da odabere i uredi predstave o prošlosti' i da, kao takvo, '[sadrži] nameru - društvenu, političku, institucionalnu itd. - koja podstiče ili odobrava njegov ulazak [u javni domen]' (str. 2). Slično tome, studije iz oblasti sociologije reputacije, često ističu da osnovnu komponentu 'dinamike reputacije' čini 'taktiziranje i političko manevrisanje' predstavnika određene ličnosti u konstruisanju imidža te ličnosti i upravljanja njime (Lang i Lang, 1988; Taylor, 1996). Fokusiranje na nameru podrazumeva da, 'preduzimljiv' pristup sećanju uvek uključuje određeno manipulisanje prikazima prošlosti za konkretne političke i ideološke svrhe savremenih struktura moći (Olick i Robbins, 1998, str. 126). Kao što to navodi Berk (Burke, 1989), u proučavanju kolektivnog pamćenja važno je pitanje 'ko želi da neko nešto zapamti i zašto' (str. 107).

Rehabilitacija Nikolaja Velimirovića u poslednjih petnaestak godina i preobražaj njegovog lika od 'izdajnika' u 'sveta' doista može da se prouči iz perspektive intencionalnosti i instrumentalizacije. Krajem 1980-tih godina, kako je nacionalizam kao dominantna ideologija srpskog društva počeo postepeno da zamenjuje komunizam, ranije marginalizo-

vana klika Velimirovićevih pristalica u Srpskoj pravoslavnoj crkvi postala je značajna snaga u crkvenom establišmentu. Iskoristivši talas patriotske euforije u Srbiji, ljudi poput Amfilohija Radovića, Artemija Radosavljevića, Atanasija Jevtića i Irineja Bulovića, povelili su kampanju za nacionalni i duhovni preporod Srbije (Tomanić, 2002; Radić, 1996/2002; Perica, 2002). Zajedno sa nekim nacionalističkim institucijama kao što su Srpska akademija nauka i umetnosti i Udruženje književnika Srbije, ova četiri duhovnika postala su glasnogovornici srpskog etničkog nacionalizma. Mitropolit zagrebačko-ljubljanski Jovan, vajkao se jednom prilikom što su njih četvorica 'mladi profesori, budući episkopi, napustili teološki program i upustili se u jeftinu dnevno-političku avanturu', koja je pomogla da se zemlja uvuče u građanski rat (navedeno prema: Tomanić, 2001, str. 17). Početkom 1991. godine, Radović, Radosavljević, Jevtić i Bulović već su bili rukopoloženi za vladike i otada imaju značajan uticaj u Srpskoj pravoslavnoj crkvi.

Novostečeni status u Srpskoj pravoslavnoj crkvi omogućio je pristalicama Velimirovića da se upuste u agresivnu javnu kampanju koja je imala za cilj da poboljša status njihovog idola i učini kraj njegovoj skoro četrdesetogodišnjoj satanizaciji i marginalizaciji. Štaviše, nacionalistička klika u Srpskoj pravoslavnoj crkvi smatrala je da je Velimirovićeva rehabilitacija neophodnost i način da se srpsko nacionalno biće pročisti od sablasti komunizma. Atanasije Jevtić je jednom prilikom protumačio da Velimirovićeva rehabilitacija iskazuje 'sposobnost revitalizacije celog srpskog naciona, kao i tako potrebnu potvrdu njegovih duhovnih vrednosti' ('Kandilo pred ikonom', *Glas Crkve*, 1987, broj 3, str. 26), dok je nacionalistički orijentisan političar i pesnik Milan Komnenić u noj video put 'da sa duhovnog horizonta uklonimo tragove apsurdna, nekulture, antisrpstva, podvala i poniženja' ('Setno slovo o vladici Nikolaju', *Glas Crkve*, broj 3, 1988, str. 30). Za sveštenika Dragana Terzića bila je to mogućnost za 'zacementiranje jedne velike rane na srpskom pravoslavnom nacionalnom biću' ('Svedok istine', *Glas Crkve*, 1991, broj 3, str. 52).

Kampanja za obnovu Velimirovićeve reputacije sastojala se od preduzimanja različitih mera s ciljem da se javnosti nametne pozitivno tumačenje njegovog života. Godine 1985. Velimirovićev sinovac, vladika šabačko-valjevski Jovan, osnovao je publikaciju *Glas Crkve* koju je uređivao njegov lični pomoćnik, đakon Ljubomir Ranković. Cilj ovog

pomalo buntovničkog časopisa bio je 'otvoreno i slobodno pisanje o problemima crkvenog života, koji po svojoj prirodi ozbiljno zasecaju u probleme naše društvene zajednice u celini' u želji da 'otvoreno i slobodno komentariše odluke i stavove najviše crkvene vlasti, i o njima daje svoj sud, koji takođe može biti osporavan u jednom demokratskom dijalogu' ('Posle dve godine' *Glas Crkve*, broj 1, 1987, str. 72). Još konkretniji cilj ovog časopisa bio je da 'dâ svoj doprinos objektivnom osvetljavanju Vladičine ličnosti' i doprinese okončanju 'višestruko štetne' kampanje protiv njega ('Žurnalistika – ili ????' *Glas Crkve*, broj 1, 1987, str. 73). Njegovo uredništvo upustilo se u borbu s 'mračnim silama današnjice' kojima 'smeta Vladičino prisustvo u srpskom narodu te nastoje da ga proteraju iz svesti i pamćenja savremenika' (ibid.). Opis 'mračnih sila' u istom uvodniku ličio je na nešto što bi napisao sam vladika Nikolaj: 'lakeji', 'piskarala', 'bezimeni epigoni' koji 'svojim pamfletima iz kojih bazdi otužni miris masonsko-vatikansko-kominternovske truleži truju lažima narodnu svest' (ibid.).

Znatan deo svakog broja *Glasa Crkve*, koji je štampan u tiražu od oko 10.000 primeraka, bio je posvećen popularizaciji Velimirovićevih dela. Izvodi iz dela vladike Nikolaja redovno su objavljivani u časopisu, praćeni pohvalama i veličanjem njegovog dela. U jednom članku se, na primer, tvrdi: 'Malo se šta [od Nikolajevih tekstova] može izostaviti da ne uđe u antologije svetske književnosti. U njegovim književnim radovima i celokupnom "stilistikonu" nema padova, nedomašaja, promašaja, neukusnosti', i 'kao filosof [Velimirović] je nenadmašan', 'kao besednik je bez premca', a i 'bogomdani [je] pesnik' ('Mnogosvećnjak – Vladika Nikolaj', *Glas Crkve*, 1987, broj 2, str. 19-21).

Krajem 1980-tih, *Glas Crkve* je već prerastao u izdavačku kuću, prvu koja je objavila Velimirovićeve knjige u postkomunističkoj Srbiji. Godine 1986, arhimandrit Atanasije Jevtić privatno je objavio knjigu *Novi Zlatousti* Artemija Radosavljevića, prvu afirmativnu biografiju Velimirovića od Drugog svetskog rata naovamo. Otprilike u to vreme, na Bogoslovskom fakultetu u Beogradu, mladi teolog Radovan Bigović počeo je da piše svoju doktorsku tezu o Velimiroviću pod nadzorom vladike Amfilohija Radovića.

Pored svojih brojnih izdavačkih aktivnosti, Šabačko-valjevska eparhija redovno je organizovala komemorativne svečanosti posvećene

Velimiroviću, održavane uz odobrenje, prisustvo i publicitet ljudi poput Jevtića, Radovića i Radosavljevića, kao i pripadnika srpske nacionalističke političke i kulturne elite, uključujući tu i Vuka Draškovića, Matiju Bečkovića, Danka Popovića, Milića od Mačve, Radovana Karadžića i druge. Osamnaestog marta 1986. godine, jedna ikona s Velimirovićevim likom postavljena je na oltar crkve u Valjevu. Godinu dana kasnije, urednici *Glasa Crkve*, u dogovoru s lokalnim sveštenstvom i nekim uticajnim srpskim episkopima, nezvanično su kanonizovali Velimirovića i proglasili ga svecem zaštitnikom svog časopisa (detaljnije o ovom događaju i njegovom značaju vidi u glavi 6). Približno u to vreme, 139 sveštenika iz ove eparhije (*Glas Crkve* je izvestio da ih je bilo preko 200), potpisalo je apel upućen Arhijerejskom saboru Srpske pravoslavne crkve, tražeći da se izvrši 'ekleziološko-istorijska procena i ocena ličnosti i sveukupnog dela Vladike Nikolaja, naročito kada se ima u vidu kontinuirana tendencija osporavanja ovoga'. U svom apelu, koji je naišao na povoljan prijem Sabora, tvrdili su da je 'Veliki Blagovesnik Žički u životu verujućeg naroda srpskog a i ostalog pravoslavnog sveta već zadobio i ima zaslužen priznanje i mesto koje mu pripada: kao vernom svedoku Jagnjetovom, kao ugodniku Božjem kao Učitelju i Proroku kao Arhipastiru i Ocu hristoimenitog, svetosavskog naroda u Crkvi' ('Priziv za zaštitu ličnosti i dela Vladike Nikolaja Žičkog', *Glas Crkve*, broj 3, 1987, str.19). Apel je predstavljao odgovor na neprekidne napade na vladiku, koji dolaze 'ne samo spolja od vladajućih bezbožničkih ideologa i novinara u njihovoj službi, nego su ponekad inspirisani i pothranjivani iznutra, od nepastirskih, nesvešteničkih struja i grupa, koje se zaklanjaju ispod tuđeg kišobrana i služe tuđim, nehrišćanskim interesima' (ibid.).

U proleće 1989. godine, na trideset treću godišnjicu Velimirovićeve smrti, *Glas Crkve* je organizovao skup, kojom prilikom su vladika budimski Danilo i arhimandrit Atanasije Jevtić svečano osveštali kapelu posvećenu uspomeni na Velimirovića. Izgradnju kapele, koja je finansirana iz privatnih donacija, naručio je nekoliko godina ranije Velimirovićev sinovac vladika Jovan, koji je umro neposredno pre njenog završetka. Nakon ceremonije osveštenja, održano je književno veče uz učešće pripadnika srpske nacionalističke elite kao što su Vuk Drašković, Milan Komnenić i Danko Popović koji su redom odali priznanje velikom vladiki Nikolaju. Ovaj događaj dobio je veliki publicitet kada su vlasti zvanično za-

branile objavljivanje govora Vuka Draškovića – ni manje ni više nacionalističkog, ni kontroverznijeg, od drugih govora koje je održao u to vreme. Uprkos zabrani, i u želji da 'podigne letvicu demokratije u Srbiji', *Glas Crkve* je doneo Draškovićev govor u svom narednom broju ('Pasoš za vladiku Nikolaja', *Glas Crkve*, 1989, broj 3, str. 71-74).

Skup u Leliću marta 1989. godine značajan je i po tome što je tom prilikom srpsko sveštenstvo naklonjeno Velimiroviću otkrilo svoju želju da njegove posmrtno ostatke prenese u Srbiju i da ih položi da počivaju u vladikinom rodnom selu (D.S. 'Osvećena kapela Svetog Nikolaja Velimirovića', *Glas Crkve*, broj 2, 1989, str. 16). Nakon tri meseca, na redovnom sastanku Sabora Srpske pravoslavne crkve, vladika zapadnoevropski Lavrentije (koji je tada nasledio nedavno preminulog Velimirovićevog sinovca na mestu vladike šabačko-valjevskog) založio se da Sabor obrazuje odbor koji bi počeo da radi na Velimirovićevom povratku u Srbiju. Sabor je Velimirovićevu ekshumaciju i prenos posmrtnih ostataka poverio lično vladiki Lavrentiju. Nakon godinu dana, on je podneo izveštaj Saboru, rekavši da 'od nadležnih građanskih vlasti za ovo [za povratak Velimirovića] postoji zeleno svetlo', pod uslovom da ovaj događaj protekne 'bez većih ceremonija i angažovanja građana'. Lavrentije je predložio da se prenos posmrtnih ostataka poveri dvojici srpskih vladika u Americi i vladiki žičkom, Stefanu (navedeno prema: Janković, 2003, str. 493). Bilo je potrebno više od godinu dana da se pribave potrebni dokumenti. Dvadeset petog aprila 1991. godine, Velimirović je ekshumiran i njegovi ostaci preneseni iz Libertivila u Čikago, gde su očišćeni i smešteni u kovčeg koji je zapečaćen. Kovčeg je ukrčan na redovni večernji let JAT-a za Beograd, 2. maja.

U Srbiju je stigao narednog jutra. Na aerodromu je Velimirovićeve ostatke dočekaio patrijarh Pavle sa jednim brojem episkopa Srpske pravoslavne crkve. Na veliko razočarenje crkvenih poglavara, na aerodromu se pojavilo samo oko petsto vernika, uglavnom iz Šabačko-valjevske eparhije. Vladikini ostaci su potom preneti u crkvu svetog Save u Beogradu (koja se nalazi uz veliki Hram svetog Save), gde ih je dočekalo nekoliko hiljada vernika. U subotu, 4. maja, u hramu je održana sveta liturgija u čast Velimirovića, a zatim i odgovarajuća 'duhovna akademija' posvećena Nikolajevom bogoslovskom delu. U nedelju, 6. maja, Velimirovićevi posmrtni ostaci preneti su prvo u Žičku eparhiju u kojoj je

službovao kao vladika 1919. i od 1937. do 1956. godine, a zatim 12. maja, u njegovo rodno selo Lelić.

Sahrana u Leliću bila je najveća komemorativna svečanost posvećena Velimiroviću u tom periodu: masovni skup kome je prisustvovalo petnaest do trideset hiljada vernika. Došli su i predstavnici vladajućeg političkog establišmenta, među kojima i tadašnji srpski premijer Dragutin Zelenović, ministar vera Dragan Dragojlović, ministar kulture Radomir Šaranović i ministar odbrane, admiral Miodrag Jokić, kao i predstavnici opozicionih partija uključujući Radovana Karadžića i Vojislava Šešelja. Crkvena štampa je ovom događaju dala veliki publicitet. *Pravoslavlje* mu je posvetilo ceo jedan broj, isto kao i *Glas Crkve*. Obe publikacije bile su ispunjene detaljnim opisima svečanosti u Leliću, prošaranim izvodima iz Velimirovićevih rukopisa i hvalospevima o njegovom radu i delu. Prisustvo predstavnika vlade obezbedilo je izveštavanje vodećih listova kao što su *Politika* i *Politika ekspres*, kao i nacionalne televizije. Pored toga što je o ovom događaju izvestila u svom dnevniku, srpska državna televizija posvetila je Velimiroviću i jednu epizodu programa 'Nešto više' u kojoj je glumac Milan Dimitrijević čitao izvode iz Velimirovićeve knjige *Molitve na jezeru*, a pisac Slaven Radosavljević govorio o njegovom delu, pozitivno ocenjujući njegove filozofske radove.

Ova promena u stavu vodećih medija i vladajućeg establišmenta u odnosu na Crkvu, a posebno na Velimirovića, bila je sporedan proizvod sveobuhvatnije promene u odnosima između svetovnih i crkvenih vlasti u Srbiji. Tako su i dolazak Slobodana Miloševića na političku scenu i uspon srpskog nacionalizma dobili značajnu podršku Crkve. Arhimandrit Atanasije Jevtić je 1989. godine hvalio Miloševićevu politiku na Kosovu zato što [smo] 'pogledali kosovskoj istini u oči' i reagovali na 'kosovsku tragediju Srpskog naroda' (navedeno prema: Tomanić, 2001, str. 20). U tom smislu, jedan uvodnik u *Glasi Crkve* objavljen iste godine primećuje da 'već sada valja pošteno priznati određene zasluge i zalaganje novog srpskog rukovodstva u rešavanju srpskog pitanja. Nova vlast umela je pravilno da iskoristi veliku demokratsku energiju i duhovni potencijal srpskog naroda koji je ponovo počeo misliti svojom glavom i odlučivati o svojoj sudbini' ('Predlog Srpskog crkvenonacionalnog programa', *Glas Crkve*, broj 3, 1989, str. 5). U junu 1990. godine članovi Svetog sinoda

Srpske pravoslavne crkve posetili su Slobodana Miloševića, i posle sastanka s njim, izdali saopštenje u kom se kaže kako je ovaj susret simbolično označio 'da je tom teškom i ružnom periodu u životu SPC, bar što se Srbije tiče došao kraj' (Tomanić, 2001, str. 25). Međutim, period saradnje između crkve i države trajao je relativno kratko. Srpska pravoslavna crkva brzo se razočarala u Miloševića smatrajući ga nesposobnim da ostvari obećani duhovni preporod Srba (detaljnije o odnosima između crkve i države u Srbiji vidi u Tomanić, 2001. i Radić, 1996/2002). Zato su od 1991. do 2000. godine komemorativne svečanosti i druge provelimirovićevske manifestacije u Šabačko-valjevskoj eparhiji, npr. 40. godišnjica Velimirovićeve smrti 1996. godine, prošle relativno nezapaženo, ali ih, sa druge strane, svetovne vlasti nisu ni zabranjivale.

Memorijalne aktivnosti Velimirovićevih poklonika u redovima crkve i nacionalističke elite u zemlji odigrale su ključnu ulogu u promovisanju Velimirovićevog dela i transformaciji vladikinog lika krajem 1980-tih i početkom 1990-tih godina. U ovaj poduhvat spadali su i smišljeni pokušaji potiskivanja kontroverzi vezanih za Velimirovićevo delo. Na primer, ima dokaza da su u nekim Velimirovićevim delima objavljenim tokom protekle decenije izdavači krišom cenzurirali kompromitujuće delove u kojima on, recimo, hvali Hitlera ili govori o Srbima kao o arijevske rasi (vidi Tomanić, 'Falsifikat sa blagoslovom episkopa', *Danas*, 15-16. mart, 2003; Ivan Čolović 'Čudni ljudi' *Danas*, 2-3. februar, 2002). Ovakvi primeri očigledno govore o postojanju namere i želji odgovarajućih struktura da regulišu sadržaj kolektivnog pamćenja.

Objašnjenja koja se preterano oslanjaju na intencionalnost retko daju celovit prikaz preobražaja kolektivnog pamćenja. Fokusiranje na moć i namere pojedinaca i institucija otkriva nimalo laskavu sliku modernog društva. Oslanjanje na 'pojednostavljenu, prečutnu pretpostavku da se funkcionisanje kolektivnog pamćenja može svesti na ljudski faktor' (Kansteiner, 2002, str. 195) podrazumeva da javnost spremno prihvata ono što joj saopštavaju relevantne strukture moći – bez suprotstavljanja, sumnje ili osporavanja ideoloških tvrdnji. Drugim rečima, takav pristup navodi na zaključak da se 'predstava činjenično poklapa s recepcijom' (ibid.), ostavljajući nam sliku 'nemislećeg društva' - društva koje je lako prevariti propagandom i pustim pričama. Nasuprot tome, novije poststrukturalističke teorije kulture i komunikacija ukazuju na to da ljudi

nisu pasivni primaoci ideologije, već akteri u 'slobodnoj igri značenja', sposobni da formiraju sopstveno shvatanje dominantnih ideja, kao i da ospore, pobiju ili oslabe vladajuće ideologije (Billig, 1997b; Thompson, 1984). Irvin-Zarecka priznaje da su 'pojedinci savršeno sposobni da ignorišu i najbolje ispričane priče, i unesu sopstveno, subverzivno značenje čak i u retorički najsavršeniji tekst' (1994, str. 4). Ovo potvrđuje da procesi društvenog pamćenja sadrže i čvrstu argumentativnu komponentu o kojoj smo govorili u uvodu. Pamtiti ne znači samo predstaviti nešto, već i implicitno se suprotstavljati konkurentskim predstavama koje koegzistiraju u javnom domenu. Zato je, kada se istražuje zašto i kako se, u određenom kontekstu, jedna verzija prošlosti 'pamti', a druga 'zaboravlja', važno proučiti ne samo mahinacije ljudskih i društvenih činilaca koji iza toga stoje, već i relevantnu 'tekstualnu dinamiku', odnosno retoričke i argumentativne veštine kojima se postiže da određena verzija prošlosti bude prihvatljivija od drugih. S tim u vezi je i pitanje na koji način u praksi pamćenja neke verzije prošlosti 'potiskuju' konkurentske verzije prošlosti i izbacuju ih iz igre, udaljavajući ih iz svesti naroda.

Diskurzivna dinamika društvenog zaboravljanja: Potiskivanje kao zamena

Kao što smo već pomenuli, Irvin-Zarecka (Irwin-Zarecka, 1994) tvrdi da se u kolektivnom pamćenju pojedini aspekti prošlosti predaju zaboravu tako što se *ne* evociraju, što se o njima *ne* govori i što se *ne* pamte u javnosti. Oni se 'potiskuju' odstranjivanjem iz komemorativnih ceremonija, knjiga i muzeja. Važno je imati na umu da je u pričama o prošlosti, zbog njihovog hronološkog sleda i organizacije, nemoguće jednostavno izostaviti neku neprijatnu epizodu ili istorijsko razdoblje. Tišina mora biti 'prekrivena rečima' (str. 120). Ono što se namerno zaboravlja mora biti zamenjeno odgovarajućim supstitutom:

'... Kada govorimo o zaboravljanju, onda govorimo o istiskivanju (ili zameni) jedne verzije prošlosti drugom. Slikovito prikazano, kada krenemo da oslušujemo istorijsku tišinu, prinuđeni smo da čujemo mnogo buke' (Irwin-Zarecka, 1994, str. 120).

U tom smislu, društveno zaboravljanje povlači stvaranje alternativnih sećanja da bi potisnula materijal koji treba da bude zaboravljen i zamenila ga bezopasnijim i neškodljivijim sadržajem.

Nedavno je i socijalni psiholog, Majkl Bilig (Billig, 1999a) ukazao na to da zamena neprijatnih sećanja potpomaže proces voljnog zaboravljanja:

'Potiskivanje zahteva zamenu, tako što se jedna opasna tema zamenjuje nekom drugom... Ako neko uspe da potisne određeno iskustvo, rezultat toga ne bi trebalo da bude amnezija – ili praznina u zapamćenom toku svesti. Mora se naći supstitutivan sadržaj tako da jedna moguća priča u sećanju bude zamenjena drugom, koja potiskuje onu prethodnu' (str. 168-169).

Bilig (Billig, 1999a, 1999b, 1997a) tvrdi da zamena ima ključnu ulogu u potiskivanju i na individualnom i na kolektivnom nivou. On kaže

da nasuprot pretpostavkama tradicionalne psihologije i psihoanalize, individualno potiskivanje ne mora da bude shvaćeno kao neki 'misteriozan unutrašnji događaj' koji se odvija u ljudskom mozgu i čije se delovanje može posmatrati samo indirektno, kroz psihoanalizu. Naprotiv, potiskivanje predstavlja diskurzivnu i u krajnjoj liniji društvenu aktivnost. Mi, i kao pojedinci i kao kolektiv, potiskujemo sećanja tako što kroz komunikaciju razvijamo ili usvajamo niz diskurzivnih i retoričkih strategija kako bismo izbegli da govorimo, ili mislimo, o neprijatnim temama. Veština potiskivanja je u osnovi retorička veština efektivne promene teme, kojom se skreće pažnja s materijala koji treba da bude potisnut.

Bilig (Billig, 1999a,1999b) takođe tvrdi da je jedna od ključnih karakteristika potiskivanja, kao suptilnog i 'nesvesnog' oblika voljnog zaboravljanja, to što se odvija izvan svesti. Ova nesvesna i nenamerna priroda potiskivanja proističe iz činjenice da su odgovarajuće veštine utkane u rutinu govora i svakodnevnu društvenu interakciju:

'Niz rutina, zbog svoje prirode nečega što je uobičajeno i nenamerno, odvlači pažnju od drugih mogućih misli i tako može da održi (neku) vrstu društvene amnezije' (Billig, 1999b, str. 321).

Jedan od načina na koji rutina olakšava zaboravljanje jeste standardizacija specifičnih sećanja. Kada se konstruišu standardizovana sećanja, tj. kada specifični način na koji je ispričana priča o nekom događaju postane uobičajen, odnosno rutinski, onda ono što je prvobitno bilo izostavljeno biva 'još više zaboravljeno' (Billig, 1999a, str. 169). Psihološka istraživanja su pokazala da ustaljenost određenih sećanja smanjuje mogućnost proizvodnje alternativnih verzija (Roedinger et al. 1997; Schacter, 1995). Kao što to kaže Bilig, 'dobro zapamćena priča deluje tako što uklanja potrebu za daljim radom sećanja. Ona sama je dokaz da je prošlost upamćena' (str. 169).

Ovaj princip funkcioniše na društvenom planu, gde 'kulture i grupe slave svoju prošlost stvarajući istorije koje istovremeno uključuju i pamćenje i zaboravljanje'. (Billig, 1999a, str.170). Bilig navodi Renanovu izreku da je 'zaboravljanje... ključni faktor u stvaranju nacije'. Tako se zaboravljanje ne postiže 'opštom amnezijom, već formulisanjem istorijskih mitova koji govore samo o slavnoj i neukaljenoj prošlosti' (ibid.):

'Što više tvrdimo da pamtimo prošlost - ili što više neka grupa tvrdi da poznaje svoju istoriju - to će se taj konstruisani opis bolje održati. Krajnji rezultat je individualno ili kolektivno zaboravljanje postignuto uz pomoć pamćenja učvršćenog u često ponavljanoj priči' (ibid.).

Novija literatura o kolektivnom pamćenju nudi brojne primere takvih supstitutivnih mitova ustaljenih u prikazivanju nacionalne prošlosti. Priče o mučeničkoj istoriji Austrije za vreme II svetskog rata, širene tokom posleratnih godina, odigrale su važnu ulogu u potiskivanju alternativnih i neprijatnijih verzija o nacističkoj prošlosti ove zemlje. Slično tome, odupiranje poljskog društva da preuzme svoj deo moralne odgovornosti za holokaust bilo je moguće zbog prisustva supstitutivnog mita o tome da je Poljska u stvari 'žrtva istorije', konkretno nacizma i komunizma (Irwin-Zarecka, 1994, str. 120). I u Francuskoj je isticanje aktivnosti pokreta otpora u opisima II svetskog rata pomoglo da se iz svesti javnosti potisne nasleđe Višija i sećanje na kolaboracionizam (Rousso, 1991).

Kao što ćemo pokazati u narednom delu teksta, postojanje supstitutivnog mita, koji je omogućio potiskivanje kontroverzi u vezi sa životom Nikolaja Velimirovića, imalo je značajnu ulogu u njegovoj rehabilitaciji krajem 1980-tih i početkom 1990-tih godina. Pored toga, dokazaćemo da istrajavanje ovog mita i dalje ima veliki značaj za održavanje pozitivne slike o vladici u Srbiji danas. U pitanju je mit u kojem je Velimirović prikazan kao 'mučenik' i žrtva nacističkog progona za vreme okupacije Jugoslavije od 1941. do 1945. godine.

Velimirović u logoru Dahau: 'Mučeništvo' kao supstitutivni mit

Tokom čitave početne faze Velimirovićeve rehabilitacije – na komemorativnim svečanostima organizovanim u Šabačko-valjevskoj eparhiji, u propovedima i govorima verskih poglavara, intelektualaca i pisaca, kao i u člancima objavljivanim u verskoj štampi – uz vladikino ime su rutinski upotrebljavane reči kao što su 'mučeništvo' i 'patnja'. Za Velimirovića se govorilo da je 'veliki mučenik, stradalnik, molitvenik i duhovnik srpski' (sveštenik Đorđe Zeljajić, 'Poslednje godine vladike Nikolaja Velimirovića u Americi', *Glas Crkve*, broj 2, 1988, str. 25); 'veliki duhovnik, stradalnik i mučenik za fizički i duhovni spas svoga naroda' (D.S.): 'Osvećena kapela Sv Nikolaja Srpskog', *Glas Crkve*, broj 2, 1989, str. 16), 'Mučenik dahauški, Pustinjak ohridski, Arhipastir žički i sveti Seljak lelički' (Jevtić, 'Mi smo narod kulta živih', *Glas Crkve*, broj 3, 1991, str. 29), 'Sveti mučenik vladika žički Nikolaj', (sveštenik Dragan Terzić, 'Svedok istine', *Glas Crkve*, broj 3, 1991, str. 52), 'sveti mučenik i junački Vladika' (Milan Komnenić, 'Sva nam je zemlja Lelić', *Glas Crkve*, broj 3, 1991, str. 48).

Na promotivnom posteru, koji je povodom sahrane Velimirovićevih posmrtnih ostataka u njegovom rodnom selu Leliću maja 1991. godine postavljen u crkvama širom Srbije, nije navedeno ništa drugo o vladikinom životu i radu osim da je '1941 uhapšen od strane Gestapoa i da je 'tamnovao u manastiru Ljubostinji, Rakovici, Vojlovici i u zloglasnom logoru Dahau zajedno sa patrijarhom Gavrilom'. Slično tome, prvo što je Vladika Amfilohije Radović u svojoj svečanoj propovedi na samoj ceremoniji rekao o Velimiroviću, bilo je to da je bio 'prognanik iz svoje zemlje, zatvorenik ljubostinjski, vojlovački, zatvorenik iz Dahaua' ('Bogoljubac i narodoljubac', *Glas Crkve*, broj 3, 1991, str. 39).

Navodno mučeništvo Velimirovića tokom II svetskog rata isticano je i u verskoj umetnosti toga doba. Freska u crkvi svetog Kon-

stanžina i svete Jelene na Voždovcu u Beogradu – koju je 1989. godine naslikao kontroverzni umetnik Milić od Mačve – prikazuje Nikolaja Velimirovića u društvu dva kanonizovana srpska mučenika, igumana Pajsija i đakona Avakuma, koje su turske vlasti 1814. godine nabile na kolac. Štaviše, Velimirović, Pajsije i Avakum su, na ovoj freski, okruženi desetinama izgladnelih i bezimernih srpskih žrtava ustaških koncentracionih logora. Na drugoj freski u srpskom manastiru Nova Gračanica u Čikagu, Ilinoj čiji je naziv 'Sveti Novomučenici Jasenovački i Glinski i Sv. Nikolaj u Dahau' Velimirović je oslikan kao zatočenik u logoru Dahau, usred kolone žrtava ustaških ratnih zločina, predstavljenih kao srpski seljaci s oreolima oko glave. U oba slučaja sećanja kroz umetnost Velimirović je uključen u predstave o srpskom stradalništvu, što odražava mišljenje o vladiki kao o mučeniku i simbolu stradanja srpskog naroda kroz istoriju.



Freska iz crkve svetog Konstantina i svete Jelene na Voždovcu u Beogradu.



'Sveti Novomučenici Jasenovački i Glinski i Sv. Nikolaj u Dahau',
srpski manastir Nova Gračanica kod Čikaga, Ilinoj

Slično tome, u pesmi *Povratak vladike Nikolaja*, objavljenoj 1993. godine (*Glas Crkve*, broj 2, 1993., str.30) Dušan Vasiljević ovako opisuje povratak Velimirovićevih moštiju u Srbiju:

'Arhiđakon Stefan
i Đakon Avakum,
idući unazad,
s mirom mučenika;
iz kadila svetih
posipaju vatru
svakim delom puta
gde prođe Vladika'

Izbor Velimirovićevih pratilaca nije slučajna ni u ovoj alegorijskoj pesmi. Arhiđakon Stefan je sveti Stevan, Isusov đak i prvi hrišćanski mučenik. Ovo povezivanje sa dvojicom kanonizovanih mučenika, ponovo nameće sliku Nikolaja kao jednog od njih. I u pesmi Komnena Bećirovića

'Graja na Vladiku', objavljenoj u *Pravoslavlju* septembra 1991. godine, Nikolaj je opisan kao 'srpski mučenik/ izgnanik i zatočenik/ pravednik i molitvenik' (*Pravoslavlje*, 1. jun 1991, str. 7).

Prikaze Velimirovića kao žrtve nacizma u verskim časopisima i biografijama često ilustruje fotografija iz doba njegovog zatočeništva u Ljubostinji, na kojoj se vladika nalazi u društvu nemačkog vojnika. U svom govoru prilikom Velimirovićeve sahrane u Leliću, pesnik Milan Komnenić je govoreći o toj fotografiji rekao:

'Postoji fotografija iz ratnih dana koja simboliše postradanje srpskog sveštenstva. Na toj fotografiji vidi se skrušeni Nikolaj, utamničen u Žiči, a pored njega, turoban kao teutonsko čudovište stražari nemački soldat' ('Setno slovo o Vladici Nikolaju' *Glas Crkve*, broj 3, 1988, str. 32).



Ne bi se moglo reći da ta fotografije (vidi sliku), opravdava ovakvo tumačenje. Nemački vojnik opisan kao 'teutonsko čudovište' iste je visine kao Velimirović, koji je, prema ličnoj karti izdatoj 1949. godine u Sjedinjenim Državama, bio visok 170 cm. Isto tako, na licima vladike i stražara nema ničega što bi nas navelo na pomisao da je Velimirović

'skrušen' ili da je vojnik uopšte 'turoban'. Štaviše, u Velimirovićevom stavu se vidi element poziranja pred kamerom. Pa ipak, Komnenićev opis ilustruje način na koji su Velimirovićeve pristalice, tumačeći relevantan vizuelni materijal, nastojale da ugrade interpretaciju u raspoloživi okvir u kojem dominira tema stradanja. Fotografija je postala amblem Velimirovićevog mučeništva, upečatljiva slika koja pomaže održavanje i prenošenje sećanja (Yates, 1966; Bartlett, 1932).

Težnja da se Velimirović prikaže kao žrtva nacističkog progona održala se sve do današnjeg dana. Nedavno objavljena knjiga o Nikolaju Velimiroviću nosi naslov *Sveti Velikomučenic Vladika Nikolaj Žički* (Saramandić, 2004). U zvaničnom predlogu za vladikinu kanonizaciju, koji je Saboru Srpske pravoslavne crkve podneo jedan broj visokih crkvenih dostojanstvenika u decembru 2002. godine, ističe se da je vladikin kult u narodu ojačan njegovim 'stradanjem za Hrista u nemačkim zatvorima i logorima' (navedeno prema: Jevtić, 2003, str. 306). Slična tema provlači se i kroz *kondak*, kratku himnu posvećenu Velimiroviću, koju je prilikom njegove kanonizacije maja 2003. godine odobrio Arhijerejski sabor:

'Rodio se jesi u Leliću srpskom,
Arhipastir bio u Ohridu Svetonaumskom,
Na prestolu Svetog Save u Žiči si stolovao,
Narod Božji Jevanđeljem učio i prosvetio,
Pokajanju i hristoljublju ljude privodio,
Za Hrista i stradanje u Dahau pretrpeo,
Toga radi i proslavi te, Svetitelju,
Nikolaju Novi Bogougodniče.'

Bez obzira na to što se često govori o njegovim navodnim patnjama u rukama nacista, status Nikolaja Velimirovića kao 'mučenika' veoma je sporan. Iako se na osnovu poređenja Velimirovićevih fotografije snimljenih 1941. i 1945. godine, vidi da je on u tom periodu dosta ostario, nema dokaza da je bio izložen bilo kakvoj torturi ili patnjama.

Prema Velimiroviću se u srpskim manastirima Ljubostinji i Vojlovici postupalo sasvim pristojno. Sudeći po sećanjima očevidaca Nikolaj je u Ljubostinji imao prilično veliku slobodu kretanja i redovno je primao u posetu lokalno stanovništvo. Prema jednom svedočenju, često je delio deci slatkiše i smokve - privilegija koju je uživao malo koji nemački

zarobljenik za vreme rata (pismo Bosiljke Đuričin objavljeno pod naslovom 'Vladika je više voleo da bude nemački zatočenik' *Glas Crkve*, 1987, broj 1, str. 75). Pored toga, prema njegovim sledbenicima u crkvi, Nikolaj je za vreme svog boravka u Ljubostinji uspeo da osnuje sirotište za decu izbeglice u obližnjem gradu Trsteniku (Radović, 'Beseda episkopa banatskog Amfilohija Radovića' *Glas Crkve*, broj 3, 1987, str. 32) i da spase jednu jevrejsku porodicu od nemačkog hapšenja (vidi Glavu 5). U Vojlovici, iako pod nemačkom stražom, Dožić i Velimirović su imali na raspolaganju svaki po dve sobe. Bilo im je dozvoljeno da obavljaju versku službu u manastiru i imali su dovoljno hrane koju su im obezbeđivale i vlasti i lokalno stanovništvo (Borković, 1979, str.270). U svojim memoarima, vladika Vasilije Kostić (1907-1978), koji je u to vreme boravio u Vojlovici, seća se da su često i rado primali pakete s hranom iz drugih srpskih manastira (Kostić, 2003). Istovremeno se govori da je Nikolaj bio očajan zbog zatočeništva u manastiru i nemogućnosti da komunicira sa svojom eparhijom. Oficir SS-a, poručnik Majer, zabeležio je u svom izveštaju da je često nalazio Velimirovića u stanju 'duševnog rastrojstva i pijanstva' (Radić, 2002, str.80).

Isto tako, ima malo dokaza da su Velimirović i patrijarh Gavrilo Dožić za vreme od dva i po meseca koje su proveli u Dahau kao 'počasni zarobljenici' trpeli patnje i torturu slične onima kojima su svakodnevno bili izloženi obični logoraši. 'Počasni zarobljenici' u logoru Dahau imali su poseban smeštaj određen samo za privilegovane, *Ehrenbunker*, i hranili se kao nemački oficiri. Kao što je to bio slučaj i sa ostalim počasnim zarobljenicima, vrata ćelija u kojima su bili Velimirović i Dožić nisu zaključavana, a imali su i slobodan i neograničen pristup posebnom dvorištu u logoru (Berben, 1975, Marcuse, 2001). Pored toga, njima je kao sveštenim licima bilo dozvoljeno da nose sveštenečke mantije i nije im brijana glava. Prema svedočenju Branka Đorđevića, takođe logoraša, koje je objavila Srpska pravoslavna crkva u leto 1946. godine, Velimirović i Dožić u logoru nisu bili izloženi fizičkom nasilju (*Glasnik Srpske pravoslavne crkve*, jul 1946, str. 66-67).

Dodatan dokaz u prilog tvrdnji da Velimirovićev život nije bio ugrožen za vreme internacije u Nemačkoj jeste činjenica da su nemačke vlasti preduzele posebne mere da obezbede Velimirovićevo i Dožićevo preživljavanje. Njih dvojica su odvedeni u Dahau posle lekarskog

pregleda, koji je imao za cilj da utvrdi da su obojica sposobni za putovanje. Neposredno pre deportacije, glavnokomandujući SS-a za Srbiju, general Miler, napomenuo je da bi 'smrt ma kojeg od njih za vreme njihovog boravka u Nemačkoj imala krajnje štetnih posledica i da bi je neprijateljska agitacija na Balkanu i u celom svetu iskoristila protiv Rajha kao tobožnje gestapovsko ubistvo' (navedeno prema: Radić, 2002, str. 85). Zbog toga je sve odluke o postupku prema zarobljenicima za vreme njihovog transporta morao prvo da odobri najviši oficir nemačke policije u Srbiji dr Kaltenbruner.

Zanimljivo je da se u pozitivnim prikazima Velimirovićevog života neprestano ponavljalo da su Nikolaj i patrijarh Gavriilo u logoru Dahau 'doživeli sve strahote ovog pakla na zemlji', pretrpeli 'stradanje i patnje' (Radosavljević, 1986, str. 18), da su ih 'mučili i kinjili' njihovi tamničari (Bogosav Marjanović, 'Izdajnik, a u Dahau!', *Ilustrovana politika*, 16. oktobar 1990, str. 45) i 'prošli pakao logora Dahau' (Ljubomir Ranković, 'Vladika Nikolaj u službi bogu i rodu', *Glas Crkve*, broj 3, 1991, str. 9). Otac Žarko Gavrilović piše da je u logoru Dahau Velimirović, kao i drugi 'sužnji', 'očekivao smrt svakog trenutka streljanjem, od trovanja, bolesti ili iz drugih razloga' (uvod u 'Velimirović', 1998, str. 10). Vladika Amfilohije Radović je čak otišao tako daleko da Velimirovićevo stradanje u logoru Dahau uporedi s 'raspećem' ('Bogoljubac i Narodoljubac', *Glas Crkve*, broj 3, 1991, str. 44), dok ga je Ranković poredio s Hristovim iskustvom na Golgoti ('Vladika Nikolaj u službi bogu i rodu', *Glas Crkve*, broj 3, 1991, str. 7).

Međutim, u opisima Velimirovićevog života upadljivo nedostaju detalji o 'mukama' i 'stradanju' u zarobljeništvu. Vladika Artemije Radosavljević (1986) navodi da su 'mnogi očevici' posvedočili o 'stradanju' Nikolaja i patrijarha Gavriila u logoru, a da su oni i sami prepričavali ono što su doživeli 'u potonjim kazivanjima, usmenim i pismenim' (str. 18). Neobično je što patrijarh Gavriilo u svojim memoarima ne kaže ništa o životu u logoru, osim da je 'bio nemoguć' (Džaković 1990, str. 356). Praktično jedini javno objavljeni detalj u vezi sa 'stradanjem' u logoru, odnosi se na jedan incident, prepričan u više verzija nepoznatog porekla, kada se Velimirović, navodno, okliznuo, pao i odrao kolena dok je nosio kofu vode (ili kiblu, u zavisnosti od verzije) preko logorskog dvorišta (Stanišić, 1977; Marjanović, 'Izdajnik, a u Dahau', *Ilustrovana*

politika, 16. oktobar, 1990, str. 45; Janković, 2002b, str. 674; vladika Jovan Velimirović 'Crtice iz života vladike Nikolaja', *Glas Crkve*, broj 2, 1991, str. 24). Uz ovu priču obično ide i opis verbalnog duela između Velimirovića i nemačkog stražara u kojem Velimirović nadmudruje svog sagovornika (vidi, na primer, 'Mučenik logora Dahau', Ljubomira Rankovića, *Večernje novosti*, 19. jun 2003). Ova epizoda je prikazana na ikoni 'Sveti Novomučenici Jasenovački i Glinski i Sv. Nikolaj u Dahau' na kojoj je Velimirović naslikan u razgovoru s nemačkim stražarom u logoru. Pritom je bitno to što nijedno od ovih svedočenja nije ni blizu navodima o 'stradanju' ili 'mučenju'. Umesto toga, opisujući ovu fazu Velimirovićevog života, većina njegovih biografa pribegava sistematskoj neodređenosti. Bigović (1998), na primer, samo uzgred pominje da 'šta su [Vladika Nikolaj i Patrijarh Gavriilo] doživeli u logoru smrti to oni najbolje znaju. Po njihovom svedočenju i svedočenju očevidaca, bilo je to vreme kada su "živi zavideli mrtvima"' (str. 43). Slično tome, vladika Jovan Velimirović samo napominje: 'Nepotrebno je i govoriti o životu Vladike Nikolaja i Patrijarha Gavriila u logoru' ('Crtice iz života Vladike Nikolaja', *Glas Crkve*, broj 2, 1991, str. 24)⁴. Neodređenost koja se jasno vidi u ovim opisima značajna je i u retoričkom smislu, jer očigledno izostavljanje detalja ostavlja utisak da je ono što je neizgovoreno tako užasno da se ne može adekvatno opisati rečima. Tako je određena informacija prikriivena, a opšta tvrdnja o mučeništvu ostala neokrnjena.⁵

4 Ovaj govor je održan je marta 1988. godine na komemorativnoj svečanosti posvećenoj vladiki Nikolaju Velimiroviću, poslednjoj kojoj je prisustvovao vladika Jovan pre svoje smrti. Govor je objavljen u *Glasi Crkve* tri godine kasnije, 1991.

5 U nedostatku dokaza iz logora, Velimirovićeви sledbenici ponekad baziraju svoje tvrdnje o mučeništvu na činjenici da su 'put za logor Nemci pretvorili u pravo mučenje patrijarha i vladike. Od manastira Vojlovice do Pančeva išlo se nekim lakim konjskim kolima, a od Bečkereka do Pešte, kako navodi patrijarh Gavriilo, putovali su furgonom, bez prozora, klupa i ostalog' (vladika Jovan Velimirović, 'Crtice iz života Vladike Nikolaja', *Glas Crkve*, broj 2, 1991, str. 24). Zanimljivo je da vladika Jovan s olakšanjem priznaje da se od Budimpešte do Beča' putovalo u malo pristojnijim vagonima' (ibid.). U svojim sećanjima objavljenim u Parizu 1970. godine, patrijarh Gavriilo Dožić osvrće se i na ovo putovanje i beleži da dva duhovnika nisu bila transportovana zapregom već kamionom, koji je vožen 'takvom brzinom', da je put bio neizdržljiv (Džaković, 1990, str. 356).

Tvrđnje o stradanju zasnivaju se na izvesnim dokazima o Velimirovićevim fizičkim ozledama koje su se ispoljile posle rata. Artemije Radosavljević tvrdi da se Velimirović 'žalio na bolove u nogama i po leđima, što su bile posledice stradanja i mučenja u logoru (o čemu je lično svedočio i jedan ruski jeromonah koji je prisluživao obolelog Vladiku u Sv. Tihonovskoj seminariji u Saut-Kanenu i video modrice po njegovim leđima, kada ga je pre sahrane oblačio)' (Radosavljević, 2003, str. 339; vidi i Bogosav Marjanović, 'Izdajnik, a u Dahau', *Ilustrovaná Politika*, 16. oktobar 1990, str. 45). U jednom privatnom pismu koje je poslao vladiki Lavrentiju Trifunoviću 14. maja 1988. godine, prota Milivoje Marčić pominje svedočenje igumana Vasilija koji je spremio Nikolajevo telo za sahranu (i koji bi mogao biti ruski monah koga pominje Radosavljević) gde se navodi: 'Kada smo ga oblačili videli smo da su njegove noge od kolena do stopala bile crne. On je muke podnosio, ali to nikome nije govorio' (navedeno prema: Janković, 2002a, str. 696). Tvrđnje o Velimirovićevim ozledama nedavno je potvrdio jeromonah Irinej Dobrijević, rođen u Americi, na tribini udruženja Srpsk sabor Dveri održanoj na Mašinskom fakultetu decembra 2005. godine. On kaže:

'Kada sam pisao svoj prvi rad o Vladici Nikolaju, intervjuisao sam čoveka koji je pripremio njegovo telo na odru. I ovaj pobožni Rus mi reče da je jedan od vodećih razloga zbog čega Vladika Nikolaj kada je izišao iz Dahaua hodao sa štapom, pošto je hramao, bio je ranjen za vreme svog zatvorenja u Dahau. Izgleda, on je rekao, da su mu prsti na stopalima bili permanentno zgrčeni, pošto odozdo kao da je neko sekao nožem njegova stopala i progorio ih ili sa nekim gvožđem ili cigaretama ili nešto. Vladika Nikolaj nikada nije govorio o tom negativnom iskustvu u Dahau, ima samo jedan primer kada je govorio o Dahau to je u kontekstu jednog razgovora sa jednim mladim Nemcem koji je bio vojnik tamo.'

Neslaganja u ovim tvrdnjama (bolovi u leđima, modrice na nogama, ožiljci od noža i cigareta) koje se pozivaju na isti izvor, odnosno ruskog monaha koji je Velimirovićevo telo spremio za sahranu, neizbežno dovodi u sumnju njihovu verodostojnost. Ipak, one otkrivaju kako su opisane fizičke povrede – verovatno izazvane artritisom od kojeg je patio vladika Nikolaj i koji je nesumnjivo pogoršan nepovoljnim uslovima u kojima je proveo ratne godine – asimilovane u mit o mučeništvu i

prispisane mukama i patnjama koje je Nikolaj, po pričama, pretrpeo u logoru Dahau. Štaviše, to su muke o kojima Nikolaj nikada nije govorio. Zato se on prikazuje ne samo kao mučenik, već i kao hrabar i herojski lik koji je mirno i strpljivo podnosio ovozemaljske patnje.

Iako se većina navoda o Velimirovićevom mučeništvu odnosi na njegova iskustva u zarobljeništvu, neki pisci ističu i nastavak njegovog stradanja posle rata. Ljubomir Ranković, recimo, pominje njegove poslednje godine u izgnanstvu kao 'Golgotске staze emigracije', i čak tvrdi da je 'veliki stradalník za života postao još veći stradalník posle smrti' kada je 'on, koji je preživео sve strahote rata, i koji je bio zatočenik najzloglašenijeg fašističkog logora, proglašen za saradnika okupatora' (Ljubomir Ranković, 'Vladika Nikolaj u službi bogu i rodu', *Glas Crkve*, broj 3, 1991, str. 8). Slično mišljenje izneo je i pisac Vuk Drašković u razgovoru obavljenom za potrebe ove studije:

'On je prošao golgotu koncentracionog logora, nesreću da se u međuvremenu njegova zemlja odmetnula od Boga, postala ateistička, otvoreno antihrišćanska, antibožija država, diktatura, država zločina u koju se on nije mogao vratiti i nije hteo da se vrati. Ostatak života proveo je u seobama, u tuđini, u stranstvovanju, slušajući laži o sebi, o đeneralu Mihajloviću, o kralju, slušajući laži o srpskoj istoriji, slušajući laži o svetom Savi, o Nemanjiću, dakle, o svemu što je njega činilo i Srbinom i hrišćaninom. Sve je ovde bilo napadnuto i bačeno pod noge, a on je svu tu nesreću pratio iz inostranstva i verovatno je umro u duhovnim patnjama. Jeste mučenik.'

Osim toga, neki Velimirovićeви poklonici smatraju da je vladiku ubila jugoslovenska tajna služba, što samo učvršćuje njegov status mučenika. Đakon Radoš Mladenović, koji vodi 'Duhovni centar vladika Nikolaj Velimirović' u Kraljevu, izjavio je tokom intervjuа obavljenog u leto 2003. godine da se Velimirović formalno ne bi mogao smatrati mučenikom 'pod uslovom da nije otrovan'. Mladenović je nastavio priču – tvrdeći da u nju veruje – da je Velimirovića otrovao mladi agent jugoslovenske tajne službe koji je ubačen u ruski manastir u Saut Kanenu gde je Velimirović umro u martu 1956. godine. Ubica je navodno pripremio Velimiroviću kafu uoči njegove smrti, a potom nestao bez traga. Crkva nikada nije zvanično potvrdila ovu verziju Velimirovićeve

smrti – koja se pripisuje mladom monahu Vladimiru Majevskom iz manastira u Saut Kananu – i ona nije uneta u Nikolajevu zvaničnu hagiografiju. Ipak, ona je i dalje prisutna u javnosti. Pojavljuje se i kao prilog u knjizi vladike Artemija Radosavljevića *Novi Zlatousti*, najčešće objavljivanom i više puta doštampavanom opisu Velimirovićevog života, kao i u zborniku radova *Sveti Vladika Žički i Ohridski Nikolaj*, objavljenom povodom Velimirovićeve kanonizacije 2003. godine (Jevtić, 2003).

'Mit o mučeništvu' u kontekstu: Priča o Velimirovićevom stradanju i uspon srpskog nacionalizma

Mit o Nikolaju Velimiroviću kao mučeniku, izloženo u opisima njegovog života krajem 1980-tih i tokom 1990-tih godina, nisu izmislili ljudi kao što su Atanasije Jevtić, Amfilohije Radović ili Ljubomir Ranković. Još početkom 1960-tih godina, arhimandrit Justin Popović uzdizao je Nikolaja kao mučenika. U propovedi koju je održao u Leliću 1996. godine, Popović je Nikolaja nazvao 'najvećim srpskim mučenikom posle Svetog Save' uz sledeće objašnjenje:

'Šta kažem, posle Svetog Save? Jer Mučenik Sveti Sava, nije dao mira neprijateljima Krsta Hristova. Neprijateljima Istinitog Boga nije dao mira dok mu nisu spalili telo na Vračaru u Beogradu. Mučenik i posle smrti, Sveti Sava Mučenik i sada, gledajući srpski rod i njemu hiljade izdajica svetosavskog amaneta. Mučenik je Sveti Vladika bio na zemlji. Oni koji znaju njegovu mladost, njegov najintimniji život, znaju njegov plač česti. Znajuju za njegovo jecanje ljubostinjsko za vreme rata. Znajuju Nemci, neprijatelji ondašnji naši, šta je za njih značio Vladika Nikolaj. Da mu usta treba zapušiti, njega učutkati, učutkati Srpski rod. Gle on koji je u Svetoj Ljubostinji oplakao tužnu srpsku sudbinu za vreme rata, oplakao bratoubistvo među braćom Srbima, oplakao sve muke i nevolje srpskog roda, postao je zatočenik manastira Vojlovica, potom odveden u Dahau na smrt radi Boga, radi nas svih Srba. Mučenik nad mučenicima – to je Vladika Nikolaj' (Popović, 1998, str. 11-12)

Mada uticaj Justina Popovića među Velimirovićevim pristalicama ne bi trebalo potcenjivati, postoji još važniji razlog što je, uprkos pomanjkanju istorijskih ili materijalnih dokaza, koncept mučeništva dobio dominantnu ulogu u prikazivanju Velimirovićevog života. Krajem 1980-tih i početkom 1990-tih godina, u vreme kada je otpočela Velimirovićeva

rehabilitacija, stradanje i viktimizacija bili su dominantna tema srpske nacionalističke retorike, i u političkom i crkvenom diskursu (Radić, 1996/2002; Tomanić, 2001).

Pokušavajući da uzburka nacionalistička osećanja Srba širom Jugoslavije, srpska nacionalistička elita, uključujući i predstavnike crkve, redovno je isticala stradanje Srba kroz istoriju, a posebno pod ustaškim režimom u Hrvatskoj i Bosni tokom II svetskog rata. Crkvene publikacije su, naročito, redovno poredile viktimizaciju Srba u prošlosti s njihovim tada teškim položajem u Hrvatskoj i na Kosovu. Tako je zvanični glasnik Patrijaršije Srpske pravoslavne crkve, *Pravoslavlje*, 1983. godine objavio seriju članaka pod naslovom 'Od Kosova do Jadovna' iz pera arhimandrita Atanasija Jevtića. U člancima, koji su kasnije sakupljeni u knjigu (Jevtić, 1984), detaljno su opisane patnje (slučajevi silovanja, ubistava, nasilja itd.) Srba na Kosovu, a njihove muke poredene s nevoljama srpskog stanovništva u Hrvatskoj pod ustaškim režimom od 1941. do 1945. godine. Sabor Srpske pravoslavne crkve izdao je 1987. godine saopštenje u kome se o teškoj sudbini Srba na Kosovu govori kao o 'genocidu' (Radić, 1996/2002).

Osim toga, kada su početkom 1990-tih godina etnički odnosi u Hrvatskoj i Bosni počeli da se pogoršavaju, priče o teškom položaju Srba u tim krajevima pridružile su se onima o srpskim nevoljama na Kosovu. Oživljavanje sećanja na srpske žrtve ustaškog progona dovelo je do poređenja režima Ante Pavelića sa savremenim režimom u Hrvatskoj. U *Pravoslavlju* su 1991. godine redovno objavljivani slikoviti prikazi o stradanju Srba u Hrvatskoj u to vreme. U jednom članku iz marta iste godine vladika slavonski Lukijan, nazvao je savremenu Hrvatsku 'ustaškom državom' (navedeno prema: Tomanić, 2001, str. 40).

Arhijerejski sabor Srpske pravoslavne crkve je 1990. godine zatražio 'od nadležnih državnih organa da se omogući vađenje iz jama Srba pobijenih u toku rata i njihovo dostojanstveno sahranjivanje pri hramovima i drugim za to pogodnim mestima' (*Glasnik SPC*, jun 1990). Dozvola je data 1991. godine, pa je Srpska pravoslavna crkva, uz podršku nacionalističke elite bosanskih Srba, prionula na posao da otkopa masovne grobnice srpskih žrtava iz II svetskog rata. Projekat je dobio veliki publicitet. Snimci stotina ljudskih lobanja i gomila kostiju poređanih ispod velikih šatora koji su svakodnevno emitovani na srpskoj

televiziji bili su praćeni patetičnim govorima nacionalistički orijentisanih političara, akademika i umetnika. Svrha tog poduhvata bila je da se slikovito ukaže na veličinu srpskog stradanja pod ustaškim režimom i da se Srbi iz Bosne mobilišu i okupe oko nacionalističkog političkog programa. Vladika Atanasije Jevtić, je 1991. godine objasnio da je cilj ovog poduhvata da:

'Žrtve svoga naroda, koje nisu samo pobijene nego i obeščašćene, opojimo i sahranimo i time njihove duše i tela oslobodimo posmrtnog mučeništva i poniženja. Srpski narod i njegova Crkva već pedeset godina čuju kako krv Aveljeva nevina viče iz zemlje, a Kain ne čuje glas gospoda svoga. Ako ste vi i ostali zapadni svet gluvi za Aveljev krik, episkopi Srpske Crkve i sama ta živa Crkva narodna nisu, i ne smeju da budu gluvi' (navedeno prema: Tomanić, 2001, str. 41).

Srpsko mučeništvo je, takođe, bilo i glavna tema govora koji je Jevtić održao prilikom rukopoloženja u čin vladike bačkog, jula 1991. godine:

'Ponovo je srpski narod na krstu i na Kosovu i Metohiji i u Dalmaciji, i Krajini, i Slavoniji, i Baniji, Lici, Kordunu, Sremu, Bosni i Hercegovini. To je narod koji je navikao krst nositi, jer krst nositi nama je suđeno. Ovog časa, molim se da Bog da da taj krst nosimo dostojno kako smo ga nosili i do sada... Ovdje je raspet svaki pravoslavni Srbin sa raspetim narodom od Kosova do Jadovna, naročito od Krajine do Borova. Neka bi Bog dao da to raspeće dovede u vaskrsenje, a ne samo vaskrsenje nas, nego i onih koji navodno, u ime Hrista ustadoše protiv krsta sa tri prsta' (navedeno prema: Tomanić, 2001, str. 56).

Krajem 1980-tih godina, u Srbiji je došlo do oživljavanja kosovskog mita, što je Srpska pravoslavna crkva aktivno podsticala (Judah, 2000, Bieber, 2002, Radić 1996/2002). Tako su 1988. godine, mošti srpskog sveca i mučenika Lazara – srednjevekovnog kneza koji je poveo Srbe u boj protiv osvajačke otomanske vojske na Kosovu 1389. godine – uz veliki publicitet pronete putevima od jedne do druge eparhije širom Srbije i Bosne i Hercegovine. Sveti knez Lazar je označen kao simbol srpskog mučeništva i vladar 'Nebeske Srbije', nebeskog carstva rezervisanog za pravedne Srbe koji su živeli i umrli za krst i otadžbinu.

Sastavni deo teme o 'Nebeskoj Srbiji' bila je, naravno, i predstava o kolektivnom stradanju. Vladika Jovan Velimirović, kome se pripisuje zasluga za ponovno uvođenje izraza 'Nebeska Srbija' u savremenu nacionalističku retoriku, je 1988. godine zapisao:

„Od kneza Lazara i Kosova [bitke na Kosovu], Srbi su, pre svega, stvarali nebesku Srbiju, koja mora da je do danas porasla do najveće države na nebu. Kada samo pomislimo na sve one nevine žrtve prethodnog rata, milione i milione srpskih muškaraca, žena i dece koji su bili mučeni i ubijani na najstrašnije načine ili su ih ustaški zločinci bacali u jame, onda nam je jasno da je srpsko carstvo na nebu' (navedeno prema: Judah, 2000, str. 47).

Imajući u vidu da je u vreme Velimirovićeve rehabilitacije tema mučeništva bila dominantna u srpskom nacionalnom i crkvenom diskursu, moglo bi se reći da su prikazi o životu vladike Nikolaja jednostavno ugrađeni u ovu širu ideološku perspektivu. Taj proces je bio utoliko lakši jer su učesnici u nacionalističkom projektu crkve – vladika Jovan, Atanasije Jevtić, Amfilohije Radović, Artemije Radosavljević i drugi – istovremeno vodili kampanju za rehabilitaciju Velimirovića. Neki od njih su ga čak uzdigli do statusa simbola srpskog mučeništva u XX veku. Tako se u jednom uvodniku objavljenom u Glasu Crkve 1987. godine, tvrdi:

'Zato nije moguće zamisliti stradanje srpskog naroda i Srpske Crkve bez stradanja [Svetog Save i Nikolaja Velimirovića]. U svim stradanjima roda postaju zenica stradanja. Oni su simbol srpskog martirijuma' ('Žurnalistika – ili ???', *Glas Crkve*, broj 1, 1987, str. 73).

Četiri godine kasnije, prilikom Velimirovićeve sahrane u Leliću, vladika Amfilohije Radović povukao je paralelu između njegovog života i tragične istorije Srbije u XX veku:

'Vladika Nikolaj je čitava jedna epoha, i mogli bi slobodno da kažemo da krivulja bivanja sa ovim narodom, od početka ovog veka do danas, jeste krivulja života, životnog puta Episkopa Nikolaja' (Amfilohije Radović, 'Bogoljubac i narodoljubac', *Glas Crkve*, broj 3, 1991, str. 40).

Nekoliko dana pre toga, na jednoj svečanosti održanoj u Beogradu, arhimandrit Atanasije Jevtić je Velimirovićev povratak u Srbiju opisao na sledeći način:

'Preleto si, Sveti Vladiko, iz daleke Amerike, gde si bio izgnanik iz otadžbine tvoje pola veka, velikomučeničko Jadovno, Jasenovac, Glinu, danas mučeničko Borovo srpsko. Došao si u Beograd ne manje mučenički, iz davnina i nedavno. Raspeta je tvoja Zemaljska Srbija od Jadovna do vračara i Kosova, i od Borova do Lovčena i Ohrida... Mi smo narod koji veruje u krst i vaskrsenje, u život večni, a ne u smrt; narod koji veruje u pravdu i istinu, koji živi dobrom a ne zlom; narod koji živi i strada za krst časni i slobodu zlatnu, za njih rado umire ali i vaskrsava njima... Dobrodošao, Sveti Vladiko, u mučenički narod tvoj, ponižavan, gonjen, zatiran i tek po malo pridizan i uspravljen, narod još uvek raspolučen i neoslobođen. Duhom je slobodan tvoj Srpski narod, neporobljen nikome, ali još uvek raspet i još uvek mu se neprijatelji rugaju. Ti si došao da nas osokoliš i Hristu približiš' (Atanasije Jevtić 'Mi smo narod kulta živih', *Glas Crkve*, broj 3, 1991, str. 29).

Još jedna karika koja povezuje oživljavanje ideje o srpskom stradalništvu i rehabilitaciju Nikolaja Velimirovića proističe iz činjenice da su njegovi napisi o mučeništvu često korišćeni u kontekstu oživljavanja 'Kosovskog zaveta'. Godine 1988, Atanasije Jevtić Velimirovićevu izreku da nije 'ništa neodoljivije od života za Pravdu; samo je snažnija i neodoljivija smrt za Pravdu' navodi kao 'osnovnu misao u čitavoj Kosovskoj misli i opredeljenju' u kojoj 'prepoznamo prvohrišćansku istinu o mučeništvu, o nepobedivosti i neodoljivosti Hristovih Mučenika... Kosovo Srpsko, od Kosova pre šest vekova do Kosova danas, tu istu misao posvedočuje i potvrđuje' ('Kosovska misao o opredeljenju Episkopa Nikolaja', *Glas Crkve*, 1988, broj 3, str. 26).

Pamćenje radi zaboravljanja: Mit o mučeništvu i potiskivanje

Iako je pojava sećanja na Nikolaja Velimirovića kao na mučenika nesumnjivo odražavala preovlađujuće raspoloženje i nacionalistička osećanja s kraja 1980-tih, ideja o njegovim patnjama i stradalništvu u logoru Dahau i način na koji je izložena u opisima Velimirovićevog života, imala je još jednu dodatnu i veoma važnu svrhu - da potisne kontroverze u vezi sa vladikinim političkim stavovima. 'Pamćenje' vladikinih patnji pripomoglo je da se skrajnu sporni elementi njegove biografije, kao što su, na primer, njegovo otvoreno divljenje Hitleru, njegov antisemitizam i veza sa Dimitrijem Ljotićem.

Potiskivanje kao svojstvo mita o mučeništvu može se ispitati proučavanjem načina na koji je svaki od elemenata supstitutivnog mita doprineo tome da se pažnja javnosti skrene sa spornih pitanja. Priča o vladikinom mučeništvu, baš kao i svaka druga, ima svoj početak, sredinu i kraj. Ona počinje hapšenjem Velimirovića od strane Nemaca 1941. godine, nastavlja se opisom njegovog boravka u logoru i završava puštanjem na slobodu 1945.

Opisi Velimirovićevog hapšenja u pričama njegovih pristalica obično sadrže i element drame. Oni retko govore o tome da su Nemci uhapsili Velimirovića zbog sumnje da održava veze sa četničkim pokretom i, umesto toga ga prikazuju kao veliku, ako ne i najveću pretnju Trećem rajhu. Kao što smo već videli, u propovedi koju je održao 1966. godine, Justin Popović kaže: 'Znaju Nemci, neprijatelji ondašnji naši, šta je za njih značio Vladika Nikolaj. Da mu usta treba zapušiti, njega učutkati, učutkati Srpski rod' (Popović, 1998, str. 11).

Velimirovićev sinovac vladika Jovan je čak tvrdio da su se Nemci toliko zabrinuli zbog uticaja koji je imao Velimirović da su pokušali da ga ubiju ubrzo nakon hapšenja (Jovan Velimirović, 'Crtice iz života vladike

Nikolaja', *Glas Crkve*, 1991, broj 2, str. 23). Ipak, u tekstovima u kojima se govori o tome gde je Velimirović boravio tokom II svetskog rata, najčešće se navodi da je nalog za njegovo hapšenje izdao lično Adolf Hitler. Na primer, *Ilustrovana politika* 1990. godine piše da je 'Hitler skrenuo pažnju generalu Fon Leru da najvećim neprijateljem Nemačke mora smatrati vrh Srpske pravoslavne crkve, posebno pominjući Gavriila Dožića, Mitropolita Zimonjića i Vladiku Nikolaja' (Bogosav Marjanović 'Vladika - izdajnik ili rodoljub', *Ilustrovana Politika*, 9. oktobar 1990, str. 46; istovetna tvrdnja izneta je i u članku 'Šesti April: jedno svedočenje', *Nin*, 5. april, 1987; 'Hitler je lično izdao naređenje da se likvidira episkop Nikolaj Velimirović', *Glas Crkve*, broj 2, 1987, str. 35-36; Danko Popović, 'Sinan-Paše u srpskoj istoriji', *Glas Crkve*, broj 2, 1989, str. 24; Ranković, 'Vladika Nikolaj u službi Bogu i rodu', *Glas Crkve*, broj 3, 1991, str. 7). U Velimirovićevoj biografiji, koja je izlazila u nastavcima u *Glasi javnosti* tokom 2003. godine, Zoran Sarmandić piše da je 'iz barake u kojoj je bio Vladika Nikolaj, posle atentata na Hitlera od 129 zatvorenika streljano 126' sugerišući na taj način da je i u Dahau Velimirović bio među najvećim protivnicima Adolfa Hitlera.

Ova dramatična verzija Velimirovićevog hapšenja, koja se neprekidno ponavlja u crkvenim publikacijama, ojačava predstavu o Velimiroviću kao o neprijatelju nacizma. Pritom pominjanje Hitlera u tom kontekstu ne samo da jača mišljenje da je Velimirović predstavljao opasnost za Nemačku, već celoj ovoj temi daje određenu ličnu dimenziju, tako da izgleda da su Velimirovićeve naknadne 'patnje' posledica Hitlerove lične osvete. Ova personalizovana konstrukcija implicitno odgovara na optužbe za pronacizam. Ugrađivanjem kontrasta između Velimirovića i Hitlera u priče o vladikinom životu, potiskuju se sećanja na pohvale Hitleru u Velimirovićevom delu. Što se više pamti da je Velimirović bio trun u oku Hitlera, lakše se 'zaboravlja' i zanemaruje činjenica da se vladika svojevremeno divio nemačkom vođi. U stvari se sam Velimirović pozivao na zatočeništvo u logoru odgovarajući na kritike zbog pohvala upućenih Hitleru 1935. godine. U jednom pismu napisanom neposredno posle rata, Velimirović kaže: 'Zašto bi me Nemci uhapsili od prvog dana - pa do poslednjeg' (*Sabrana dela*, X, str. 704), pitajući se da li bi bio uhapšen da je zaista bio Hitlerov obožavalac?

U prikazivanju Velimirovićevog života za vreme rata, opisi iz vremena njegovog zarobljeništva su zamagljeni. U svom govoru, na

sahrani Velimirovića 1991. godine vladika Lavrentije nagoveštava da je on najveći deo II svetskog rata proveo u logoru Dahau i kaže: 'Plašeći se njegovog uticaja u srpskom narodu i znajući da vladika ne odobrava nacizam, Nemci su ga proglasili svojim neprijateljem i zatočili u jedan od najozloglašnijih logora u Dahau' (Lavrentije Trifunović, 'Drugi Hristos', *Glas Crkve*, 1991, broj 3, str. 36; objavljeno i u *Pravoslavju* pod naslovom 'Oprosti što smo te vređali', 1. jun 1991, str. 3). Ponekad se značaj internacije u manastirima, gde je Velimirović proveo najveći deo rata, umanjuje. Predrag Protić, u časopisu *Jefimija*, piše o Vojlovici, u kojoj je Nikolaj proveo 18 meseci kao o 'usputnoj stanici za koncentracioni logor u Nemačkoj' ('Teški dani srpskog naroda i Vladika Nikolaj Velimirović', *Jefimija*, 1993, broj 2-3, str. 21). U drugim slučajevima se manastiri izjednačavaju s koncentracionim logorima. Iako je Dahau bio jedini pravi 'zatvor' u kome je bio Velimirović, u pozitivnim prikazima Velimirovićevog života često nam se govori, na primer, da je 'episkop Nikolaj, zajedno sa patrijarhom Gavrilom Dožićem, četiri godine proveo po fašističkim logorima, sve do Dahaua' (protosinđel dr Stefan Čakić, 'Prepis pisma upućenog uredništvu *Večernjih novosti*', *Glas Crkve*, broj 1, 1987, str. 76-77), ili da je ratne godine proveo 'po raznim nemačkim kazamatima' (Trifunović, 1985/1998, str. 6). Drugim rečima, u kontekstu opisa Velimirovićevih stradanja, srpski manastiri se izjednačavaju s koncentracionim logorima i zatvorima.

Velimirović je i sam u izvesnoj meri 'škrtao s istinom' kada bi objašnjavao gde je bio za vreme II svetskog rata. U izjavi za *Njujork tajms* objavljenoj 17. januara 1946, Velimirović je nagovestio da je u logoru Dahau proveo 'dve godine', a ne dva meseca (Radić, 2002, str. 86). I anglikanski biskup Čičestera i Nikolajev blizak prijatelj Džordž Bel, posle sastanka s Velimirovićem u novembru 1945, zabeležio je u svom dnevniku da je Velimirović proveo 'četiri godine u koncentracionom logoru, delimično u Dahau sa Gavrilom' (Heppell, 2001, str. 106). Ova nepreciznost je vrlo zanimljiva, imajući u vidu stepen prijateljstva između Velimirovića i Bela i činjenicu da je beleška o 'četiri godine' provedene u logoru uneta u jednu *promemoriju* ubrzo nakon razgovora dva duhovnika. Bel je, takođe, u jednoj propovedi 1956. godine, pomenuo da je Velimirović proveo 'četnaest meseci sa patrijarhom Gavrilom u koncentracionom logoru Dahau' (Heppell, 2001, str. 137). Ne odbacujući mogućnost

da se u oba slučaju radilo o lapsusu biskupa Bela, moguće je i da je Velimirović, ako ne neistinito, a ono bar namerno nejasano opisao svoj život za vreme okupacije.

Neki zapadni izvori takođe navode pogrešne informacije o tome gde se Nikolaj nalazio za vreme rata. U nedavno objavljenom *Blekvvelovom rečniku istočnog hrišćanstva* (*The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, 2001) takođe se kaže da je Velimirović proveo dve godine u logoru Dahau. Međutim, ova greška ni malo ne iznenađuje ako se ima u vidu da je izvor za ovu odrednicu bila knjiga *Životi srpskih svetaca* (*Serbian Patericon*) oca Danijela M. Rogića objavljena 1994. godine, u kojoj se kaže da je '1941. godine, pošto je nemačka okupirala Jugoslaviju, vladika Nikolaj, zajedno s patrijarhom Gavrilom Dožićem, bio uhapšen i osuđen na zatvor u zloglasnom logoru Dahau u Nemačkoj. Proveo je dve godine u Dahau, gde je video, a i sam pretrpeo neka od najstrašnijih mučenja ljudskih bića za koje je svet ikada znao'.

Što se tiče opisa vremena provedenog u logoru, pomenuti navodi o patnji i 'mučenju' u savremenim prikazima takođe doprinose da se ojača slika Velimirovića kao žrtve nacizma. Još konkretnije, naglašavanje viktimizacije pomaže da se potisnu neprijatne pojedinosti o vremenu koje je Velimirović proveo u logoru, naime, činjenica je da je on neka od svojih najžešćih antisemitskih dela napisao u internaciji kao počasni zarobljenik u logoru Dahau. Od septembra do decembra 1944. godine, Velimirović je napisao zbirku eseja, koja je prvi put objavljena 1980-tih pod naslovom *Reči srpskom narodu kroz tamnički prozor*. Od trenutka objavljivanja ovo delo predstavlja epitom Nikolajevе netrpeljivosti i mržnje prema Jevrejima i judaizmu. Skoro svaki kritički članak ili komentar o Velimirovićevom antisemitizmu objavljen poslednjih godina sadrži navode iz ove knjige, pri čemu se često napominje da ju je Velimirović napisao u logoru Dahau, dakle kada je već dobro znao kakvo je pravo lice nacizma i koje su posledice njegove ideologije (npr. Filip David 'Vladika - Antisemita' *Vreme*, 29 jul 1991; Đorđević, 1996; Byford & Billig, 2001; Aleksandar Lebl, 'Slast oca đavola', *Danas*, 29 April, 2003).

U pokušaju da se zabašure ove kritike, u pozitivnim opisima Velimirovićevog života retko se pominju vladikini kreativni poduhvati u logoru. A kada se to i čini, onda se pisanje knjige predstavlja kao subverzivna delatnost. Kaže se da je Velimirović tu knjigu pisao na

'komadima papira', ili čak na 'klozetskom papiru', i da je koristio skraćenice kada se radilo o Nemačkoj, za slučaj da rukopis pronađu stražari (Trifunović, 1985, str. 7; vidi takođe Amfilohije Radović, 'Bogoljubac i narodoljubac', *Glas Crkve*, broj 3, 1991, str. 45; Jovan Velimirović, 'Crtice iz života Vladike Nikolaja', *Glas Crkve*, broj 2, 1991, str. 23). Velimirovićeva najžešća antisemitska i antievropska dela predstavljena su kao 'dirljivi apokaliptični opis toga doba' i u osnovi osuda nacističke Nemačke, jer 'Evropa je i Hitler' (Amfilohije Radović, 'Bogoljubac i narodoljubac', *Glas Crkve*, broj 3, 1991, str. 43; više detalja o prikazivanju ove knjige može se naći u glavama 5 i 6). Ovakve konstrukcije, ugrađene u opšti motiv mučeništva, pomažu da se zamagle i gurnu u stranu inače neodbranljivi izlivi antisemitizma izneti u ovoj knjizi.

Konačno, i opis Velimirovićevog puštanja na slobodu sadrži elemente potiskivanja. Prema prikazima njegovog života objavljivanim u crkvenoj štampi, prilično je nejasno kada se i kako završilo 'sužanjstvo' u logoru Dahau. Na primer, pošto je konstatovao da su Velimirović i Dožić odvedeni u Dahau 1944. godine, Radosavljević u knjizi *Novi Zlatousti* tvrdi da su 'obojska konačno oslobođeni tek 8. maja 1945. od strane 36. američke divizije' (1986, str. 18). Skoro identičnu verziju događaja nudi i Ljubomir Ranković koji (netačno) tvrdi da su oni bili 'jedina dva crkvena velikodostojnika u Evropi koji su bili zatočeni od fašista i koji su prošli pakao logora Dahau. Oslobođeni su 8. maja 1945. od strane savezničke 36. američke divizije' ('Vladika Nikolaj u službi bogu i rodu', *Glas Crkve*, broj 3, 1991, str. 8).⁶ Prilikom vladikine sahrane u Leliću, tadašnji vladika žički

⁶ U logoru Dahau bilo je zatvoreno čak 2.720 sveštenika raznih veroispovesti. Posle decembra 1940. godine, Dahau je postao glavni logor za sveštenike koje su hapsili nacisti. Od ukupnog broja sveštenika u Dahau, 2.579 su bili katolici (uključujući 1.748 Poljaka), a 141 drugih veroispovesti. Na osnovu dostupnih informacija, 50 ih je bilo iz bivše Jugoslavije, od kojih su 35 bili katolici. Od tih 50 sveštenika samo su Dožić i Velimirović imali status počasnih zatvorenika i bili pušteni pre oslobođenja. Šestorica sveštenika iz Jugoslavije bila su prebačena u drugi logor i ubijena, četvorica su umrla u logoru, a njih 38 bilo je pušteno 29. aprila 1945. godine kada je Dahau oslobođen. Većina sveštenika držana je u zasebnim barakama u blokovima 26 i 28. Osim toga što su imali neke manje privilegije, sveštenici su delili sudbinu ostalih logoraša i živeli su u bednim uslovima. Među njima je bilo i nekih katoličkih velikodostojnika visokog ranga uključujući i poljskog nadbiskupa Koslavičkog i francuskog biskupa Klermon-Feran Pikea (vidi Berbe, 1976).

Stefan izjavio je da su Velimirović i Dožić bili 'sprovedeni u Dahau, strašno mučilište i stratište, gde su zajedno ostali do kraja II svetskog rata' ('Najveći Srbin i muž naše savremene istorije', *Glas Crkve*, broj 3, 1991, str. 33). U jednom članku objavljenom u časopisu *Jefimija*, 1993. godine tvrdi se da je 'pred kraj rata nemački okupator vladiku Nikolaja i patrijarha Gavrila sproveo iz Vojlovice u zloglasni logor Dahau. Odmah posle rata vladika je otišao u Englesku, a zatim u Ameriku' (Miloš Petrović, 'Za čitanje Vladike Nikolaja', *Jefimija*, 1993, broj 2-3, str. 112). U izdanju Velimirovićevih sabranih dela koje je 1996. godine objavio *Glas Crkve* čitaocima se sugeriše da su *Reči srpskom narodu* napisane u 'zloglasnom koncentracionom logoru Dahau u Nemačkoj od 15. septembra 1944. do 8. maja 1945. godine'. U biografiji koju su u nastavcima nedavno objavile dnevne novine *Glas javnosti* navedeno da 'već 14. septembra 1944. godine Nemci prebacuju vladiku Nikolaja i patrijarha Gavrila u logor Dahau gde su ostali sve dok ih američke trupe nisu oslobodile' ('Veličanstveni besednik', *Glas javnosti*, 1. avgust 2003, str. 17). Slično tome, Stela Aleksander u knjizi *Crkva i država u Jugoslaviji od 1945*, navodi:

'U avgustu 1944. godine, pred samo oslobođenje Beograda, [Velimirović i Dožić] bili su, bolesni i iscrpljeni, teretnim vagonom i kamionetom prevezeni u Dahau, a odatle su bili premeštani iz jednog koncentracionog logora u drugi dok ih nije oslobodila američka armija 8. maja 1945' (Alexander, 1979, str. 18).

Neupućeni čitalac će, na osnovu ove verzije događaja, pomisliti da su dvojica sveštenika ostala u logoru Dahau sve do maja 1945. godine i dolaska američke vojske. Pošto je poznato da su Velimirović i Dožić oslobođeni u decembru 1944. godine, ovo predstavlja važan primer zaobilaženja činjenica. Velimirović se doista susreo s američkom vojskom 8. maja 1945. godine, ali u Kicbilu, turističkom gradiću na austrijsko-nemačkoj granici. Tada je Velimirović već bio slobodan čovek, na putu za Švajcarsku, u društvu nekoliko srpskih nacionalista i nemačkih oficira. On je, naime, putovao s generalom Milanom Nedićem, premijerom srpske kolaboracionističke vlade (koji je kasnije izručen Jugoslaviji, gde je pod sumnjivim okolnostima izvršio samoubistvo) i Hermanom Nojbaherom, visokim nemačkim funkcionerom u okupiranoj Srbiji i prvim nacističkim gradonačelnikom Beča (1938-39) koga su jugoslovenske vlasti kasnije osudile na 20 godina zatvora. Zanimljivo je da su, kako se navodi u jednoj

nedavno objavljenoj beleški o danima provedenim u Kicbilu, Herman Nojbaher i Velimirović održavali srdačne odnose, pa su čak delili i sklonište za vreme savezničkog bombardovanja ovog malog pograničnog grada (*Iskra*, 1. oktobar 1996; navedeno prema: Janković, 2000b, str. 645). Prema jednom anonimnom izvoru koji navodi Janković (2002b), Nojbaher je na rastanku dao Velimiroviću 35 zlatnika 'da mu se nađe' (str. 670, vidi i Slijepčević, 1991).

Izostavljanje činjenice da je Velimirović pušten na slobodu decembra 1944. godine održava predstavu o vladiki kao o žrtvi nacizma. Žrtve nacističkog terora retko kada su oslobađali njihovi mučitelji, a naročito ne, kao što je to bio slučaj sa Velimirovićem i Dožićem, na osnovu pregovora između Nemačke i nacističkih kolaboracionista. Štaviše, tvrdeći da su Velimirović i Dožić ostali u Nemačkoj do kraja rata izostavlja se jedan važan i kontroverzan period Velimirovićevog života, naime, njegov boravak u Sloveniji, gde je blagoslovio kolaboracionističke snage i pohvalno govorio o Dimitriju Ljotiću na njegovoj sahrani aprila 1945.

Ova dva poslednja elementa mita o mučeništvu, od kojih se prvi odnosi na stradanje u logoru a drugi na Velimirovićevo i Dožićevo puštanje iz logora Dahau 'u maju 1945' imaju još jedan veoma zanimljiv izvor. Naime, oni se ne pojavljuju samo u prikazima Nikolajevog života, već i u biografijama patrijarha Gavrila. U Dožićevim memoarima koje je priredio njegov pomoćnik Mitar Džaković navodi se: 'Ja sam bio oslobođen od strane 22. američke divizije generala Kolensa... To je bilo u Kicbilu, 8. maja 1945' (1990, str. 357). U *Glasniku Srpske pravoslavne crkve* objavljenom u decembru 1946. godine, povodom Dožićevog povratka u zemlju, kaže se da je 'Njegova Svetost patrijarh srpski Gavrilo oslobođen 8. maja 1945. od američke 36. divizije' ('Povratak Njegove Svetosti patrijarha srpskog, G. Gavrila u otadžbinu', *Glasnik Srpske pravoslavne crkve*, 1. decembar 1946, str. 211). Četiri godine kasnije, ovaj isti časopis u broju objavljenom povodom 50. godišnjice Dožićevog zamonašenja, opisuje njegovo zatočeništvo kao 'penjanje na golgotu', gde je 'svaki novi logor značio novi pakao' i gde je 'Patrijarh stvarno tako stradao; na celom putu bio: gladan, pocepan, bez sredstva za život, bolestan, iznemogao, vređan, ponižavan do mučeništva'. Konačno 'stradanju je došao kraj. Brod je prebrođen. Došla je radost mesto žalosti kad su 8. maja 1945. u Kicbilu

u Tirolu oslobodili Njegovu Svetost patrijarha Gavrila, koga su aprila 1941. godine u Ostrogu uhapsile Hitlerove horde' ('Pedesedogodišnji jubilej njegove Svetosti patrijarha srpskog gospodina Gavrila', *Glasnik Srpske pravoslavne crkve*, 1. mart 1950, str. 23). Doslovno identičan opis može se naći u publikaciji dr Ljubomira Durkovića Jakšića *Učešće patrijarha Gavrila i Srpske pravoslavne crkve u događajima ispred i za vreme 27. marta 1941. i njihovo stradanje u toku rata* koju je objavila Srpska pravoslavna crkva 1980. godine, na tridesetu godišnjicu patrijarhove smrti (str. 25). Opis Dožićevog oslobađanja koji daje Stela Aleksander takođe se bazira na jednoj crkvenoj publikaciji iz 1970. godine. Tako je, baš kao i u slučaju Velimirovića, stavljanje naglaska na Dožićevo stradanje potisnulo okolnosti u vezi sa njegovim puštanjem iz logora Dahau i kretanjem tokom aprila 1945. Indikativno je, takođe, da ovi opisi uglavnom izostavljaju njegovo 'penjanje na golgotu' zajedno s Velimirovićem, koji je u drugim crkvenim publikacijama iz tog vremena ožigosan kao izdajnik, upravo zbog svog boravka u Sloveniji aprila 1945. godine. Lična istorija slavnog lika srpskog patrijarha očigledno je morala biti očišćena od svih kontroverzi i veza, i s Ljotićem i s Velimirovićem. Vrlo je verovatno da je ovakav opis Dožićevih stradanja za vreme rata uticao na predstave o Velimirovićevom životu onih koji su znali da su dva duhovnika rat provela zajedno. Tako je priča koja je trebalo da potisne Nikolaja iz Dožićevog života kasnije bila upotrebljena za potiskivanje nekih neprijatnih detalja iz biografije samog Velimirovića.

Toliki udeo skrivanja, zaboravljanja i zamenjivanja u konstruisanju Velimirovićeve biografije krajem 1980-tih i početkom 1990-tih godina, mogao bi nas lako navesti da zaključimo da je mit o njemu samo plod smišljene i dobro proračunate propagandne kampanje i obmane onih koji su želeli da Velimirović bude rehabilitovan. Na primer, u knjizi *Srpska crkva u ratu i ratovi u njoj*, Milorad Tomanić (2001) u priči o mučeništvu vidi niz 'prikriivanja, laži i poluistina' nametnutih srpskoj javnosti od strane onih koji su kasnije doveli Srbiju 'na rub propasti' (str. 50). Sa druge strane, moglo bi se reći i da se tu radi o suptilnijem i kompleksnijem procesu. Kao što smo već pomenuli, Velimirović je do sredine 1980-tih bio uglavnom marginalizovan od strane državnih vlasti, pa čak i Srpske pravoslavne crkve. Zato je detaljnijih istorijskih podataka o njegovom životu i radu bilo malo. Ono što se o njemu znalo uglavnom

se zasnivalo na glasinama, pričama i usmenom predanju njegovih poklonika u redovima crkve. Sadržaj ovih priča je neprekidnim prepričavanjem iskrivljen, zbog čega danas imamo veoma različite verzije nekih događaja iz Velimirovićevog života, na primer onih koje se odnose na njegove muke. To neizbežno iskrivljavanje događaja odražavalo je potrebe i motive onih koji su o njima pričali i odslikavalo društveni i kulturni kontekst u kome su te priče nastajale. Takve promene nisu uvek bile posledica namerne manipulacije. Zato je sadržaj mita o Velimirovićevom mučeništvu i njegovo istrajavanje u savremenom srpskom društvu verovatno rezultat složenije društvene i ideološke dinamike 'društvenog potiskivanja', koje se odvija na nivou diskursa i komunikacije i kao takav se može svesti na individualnu motivaciju i mahinacije.

Dinamika svakodnevnog zaboravljanja: Kontinuitet i rutina potiskivanja

Pišući o retoričkim aspektima potiskivanja, Bilig tvrdi da je proces pamćenja uvek smešten u specifičan argumentativni kontekst. Oni koji pamte moraju uvek da zauzmu stav u odnosu na alternativna gledišta i sećanja. Bilig kaže (Billig, 1999):

'Rad memorije je retko neutralan, kao da se govornici prisećaju prošlosti radi nje same. Umesto toga, govoreći o prošlosti, ljudi često obavljaju posao sadašnjosti. Govor sećanja sadrži ono što neki psiholozi diskursa nazivaju "retorički ulog". Dok se govori o prošlosti, osvajaju se poeni i iznose argumenti' (str. 159).

U ovom poglavlju smo ispitali na koji se način argumentativna priroda pamćenja manifestuje u pozitivnim prikazima Velimirovićevog života. Već smo rekli da je insistiranje na mitu o mučeništvu u pričama o njegovom životu pomoglo da se potisne i spreči svest o spornim aspektima njegovog dela. Međutim, važno je to što praksa voljnog zaboravljanja nije samo prosto skrivanje uz pomoć zamene, jer alternativne, kritičke interpretacije, odnosno 'kontra sećanja', nikada ne mogu da se u potpunosti zamene. Naprotiv, ona i dalje opstaju u javnom domenu, pa makar i samo na njegovim marginama, kroz osporavanje Velimirovićevog kredibiliteta od strane nezavisnih medija, slobodnih intelektualaca i organizacija za ljudska prava, ili ostatke nekadašnje komunističke kritike. Zato potiskivanje kritičkih verzija o Velimirovićevom životu nametanjem mita o mučeništvu mora neprekidno da se odvija. Bavljenje sećanjima, pozivanje na prošlost, mora biti organizovano na način koji obezbeđuje retorička sredstva uz pomoć kojih se mišljenje, ili govor, o kontroverznim temama može aktivno izbegavati i rutinski i kontinuirano držati na odstojanju od svesti.

Jedan od načina na koji se to radi je inhibicija rada pamćenja. Bilig (Billig, 1999a) tvrdi:

'Ako mi, ljudi, posedujemo retoričke veštine da otvaramo teme za diskusiju, onda smo opremljeni i sposobnostima i da ih zatvaramo na diskurzivan način. Za svaki retorički gambit kojim se diskusija pomera unapred, moraju postojati analogna retorička sredstva koja omogućavaju da se diskurzivno ispitivanje prekine. Mi posedujemo rutinsku sposobnost da menjamo temu, odvrćajući razgovor od neprijatnih i neugodnih pitanja' (str. 51).

Prema tome, važan aspekt potiskivanja, kao kontinuiranog postupka, jeste 'aktivno izbegavanje' rada memorije, koja preti da 'naruši neprikosnovenost prihvaćenog opisa prošlosti' (Billig, 1999a, str. 171). To se postiže prvenstveno odvrćanjem pažnje od potencijalno neprijatnih ili štetnih tema, u pravcu onih prijatnijih, tj. 'supstitutivnog' mita.

Način na koji se ovo 'aktivno izbegavanje' postiže može se ilustrovati brojnim primerima. Sledi izvod iz govora koji je 1988. godine održao pisac Danko Popović u kom se on priseća Velimirovićevih patnji, pre svega u logoru Dahau:

'Vladika pred čijim smo grobom bio je od Nemaca za vreme okupacije Srbije zatočen i sproveden u zloglasni logor Dahau. Posle rata sužnja iz zloglasnog Hitlerovog logora vladajući su proglasili za narodnog neprijatelja, ne njihovog, komunističkog neprijatelja, što je, dabome normalno nego su Vladiku Nikolaja proglasili izdajnikom naroda. Eto, sužanj iz Dahaua – izdajnik naroda' (Danko Popović, 'Sinan-Paše u srpskoj istoriji', *Glas Crkve*, broj 2, 1989, str. 24).

Nije nikakvo iznenađenje što se u ovom odlomku konstruiše slika Velimirovića kao žrtve nacističkog progona i neprijatelja nacizma. U tom smislu u njemu se iznose sve osnovne crte poznatog mita o mučeništvu. Ali ovom prilikom, Popović nagoveštava i postojanje drugačijeg tumačenja Velimirovićevog života, onog prema kome je on 'narodni neprijatelj'. Međutim, protivargumenti na koje on aludira, nikada se ne iznose. Ne kaže nam se zašto je Velimirović žigosan kao izdajnik. Umesto toga, svaki put kada se uputi poziv za dalji rad memorije (u smislu kako je moguće biti 'sužanj iz Dahaua – izdajnik naroda?'), odgovara se jednostavno ponavljanjem glavnih tvrdnji supstitutivnog mita. Samo postojanje mita 'uklanja potrebu za daljim radom memorije'.

Slično tome, u drugim prilikama kada se govori o Velimirovićevom statusu za vreme komunizma, to se čini u kontekstu bezbedne i

prikladne priče o njegovom patnjama. Đakon Ljubomir Ranković, recimo, kaže da je Velimirović 'proglašen za izdajnika i neprijatelja svoga naroda. On koji je preživeo sve strahote rata i koji je bio zatočenik najozloglašnijeg fašističkog logora, proglašen je za saradnika okupatora' ('Vladika Nikolaj u službi bogu i rodu', *Glas Crkve*, 1991, broj 3, str. 9). Filozof i književni kritičar Nikola Milošević takođe primećuje da su komunističke vlasti proglasile 'njega koji je robijao u zloglasnom logoru Dahau, da je bio ništa manje nego ratni zločinac' ('Žrtva nacizma i komunizma', *Glas Crkve*, broj 3, 1991, str. 47). U odgovoru na peticiju Valjevsko-šabačke eparhije koja je 1987. godine pozivala na 'zaštitu lika i dela Vladike Nikolaja Velimirovića' (vidi gore), Sveti arhijerejski sabor izdao je saopštenje u kojem, ponovivši svoj stav, iznet još 17. maja 1982. godine:

'Sa ogorčenjem konstatuje da se već godinama ređaju napadi na blaženopočivšeg Episkopa Žičkog Nikolaja (Velimirovića), Hitlerovog zatočenika i mučenika u logoru Dahau. Nazivaju ga zločincem i izdajnikom svoga naroda mada je celom kulturnom svetu poznato da je sve vreme Drugog svetskog rata bio zatočenik i kraj rata dočekao u Dahau' (AS Br. 06/zap. 146, 2. jun 1987; navedeno prema: Janković, 2003, str. 436).

Ni u jednom od ovih slučajeva nisu u celosti izloženi, ni navedeni argumenti protiv Velimirovića. Umesto toga, jednostavno se odbacuju kritike i namesto njih iznosi tvrdnja o mučeništvu.

Čak i onda kada je priroda kontroverzi poznata, navodno mučeništvo se koristi da je opovrgne. Časopis *Ilustrovana politika* je, 1990. godine, u dva nastavka, objavio članak o Velimiroviću koji daje pozitivno tumačenje njegovog života. Članak je imao za cilj da odgovori na sledeće pitanje: 'Zašto je zaista vladika Nikolaj Velimirović, koga su Nemci proglasili za svog najljućeg neprijatelja i sve vreme rata držali u zatočeništvu, čak i u svom zloglasnom logoru Dahau, posle rata kod nas proglašen, maltene, za narodnog neprijatelja' ('Vladika – izdajnik ili rodoljub', *Ilustrovana politika*, 9. oktobar 1990, str. 45). Dajući odgovor na ovo pitanje, autor članka se osvrće na samo dva aspekta kontroverzi o Velimirovićevom životu: orden koji je primio od Hitlera i pohvalni govor na Ljotićevoj sahrani u aprilu 1945. godine. Ali, on i jedno i drugo odbacuje i, istovremeno, kao alternativu spornim činjenicama nudi priču o patnjama koje je pretrpeo pod nacistima. Arhimandrit Atanasije Jevtić

je, komentarišući govor na Ljotićevoj sahrani, osporio autentičnost zapisa i izjavio da je 'vladika isto tako bio i veliki antifašista kao i antikomunista. Zbog toga je stradao i od jednih i od drugih' ('Izdajnik - a u Dahau', *Ilustrovana politika*, 16. oktobar 1990, str. 46). Pomeranje teme na stradanje u logoru zaustavlja sećanje na neprijatne pojedinosti. Naslov drugog nastavka odražava ovu strategiju: 'Izdajnik – a u Dahau!' Kao što smo videli, Velimirović je posle rata i sam progovorio o svom zatočeništvu 'od prvog dana – pa do poslednjeg' osvrćući se na kontroverze u vezi sa svojim delovanjem, i upotrebio ga da bi izbegao kritiku.

Izbegavanje je očigledno i u kontekstu govornog dijaloga. U maju 2003. godine, ubrzo nakon Velimirovićeve kanonizacije, đakon Ljubomir Ranković učestvovao je u redovnoj emisiji *Radio most* na Radiju slobodna Evropa. Kada je voditelj emisije Omer Karabeg zapitao Rankovića o kontrovezama vezanim za delo vladike Nikolaja, uključujući i njegove antisemitske tekstove, ovaj je odgovorio:

'O životu svakog svetitelja može biti govora i razgovora i može se osvetljavati s različitih aspekata. Kada je u pitanju i sveti Vladika Nikolaj, i njegov život i rad treba da budu izloženi javnom sudu. Ali proučavanje njegovog života i dela moda da bude lišeno bilo kakve pristrasnosti i predrasuda, ostrašćenosti i površnosti, to mora da bude objektivan sud, kao što to svaka ozbiljna kritika i zahteva. Naravno nekako najspornije delo svetog vladike Nikolaja je "Kroz tamnički prozor". Treba međutim voditi računa da je to delo nastalo u najvećem paklu za koji svet u svojoj istoriji zna, u logoru Dahau. Vladika Nikolaj je odveden u taj logor posle tri godine držanja pod nemačkom stražom. Ostali su brojni zapisi. Ja sam imao sreću da budem sekretar i đakon Vladike Jovana Velimirovića koji je sa vladikom Nikolajem proveo sve dane njegovog zatočenja u Žiči, Ljubostinji i Vojlovici. Iz njegove priče znam za njihova stradanja, a kada su došli u logor Dahau, tu je nastao pakao u pravom smislu te reči' (*Radio Most*, Radio slobodna Evropa, 2. jun 2003).

Rankovićev odgovor na pitanje o Velimirovićevom antisemitizmu počinje ponavljanjem 'mita o mučeništvu' koji u suštini prebacuje temu na pozitivne aspekte Velimirovićevog života. Učestalost ovog retoričkog poteza, i u javnom diskursu i u privatnim razgovorima (vidi, na primer, citat na početku ove glave), jasno pokazuje kako pristalice Nikolaja Velimirovića ponavljanjem mita o mučeništvu daju svojoj publici oružje s

kojim se može odupreti sećanju na ono što je sporno. Mit ne samo što priča priču nego i snabdeva publiku neophodnim veštinama potiskivanja. Već rutinska priča o vladikinim patnjama obezbeđuje argumentativna sredstva potrebna za odbacivanje neprijatnih pitanja, ako iko ikada izrazi sumnju u Velimirovićev integritet i usudi se da seti njegovog antisemitizma ili veze sa nacističkim kolaboracionistima. Odgovor 'ali on je bio u Dahau!' – postao je skoro automatski, rutinski odgovor na svaki pokušaj da se ospori valjanost Velimirovićevog pisanog dela – i predstavlja pogodno sredstvo za skretanje razgovora s kompromitujućih biografskih podataka. On eliminiše potrebu da se pitanju antisemitizma pristupi na ozbiljniji način, koji bi mogao naneti štetu sadašnjem veličanju kontroverznog vladike kao 'najvećeg Srbina posle Svetog Save'.

Pišući o društvenom potiskivanju kao osobini jezika i diskursa, Bilig iznosi stav da 'voljno zaboravljanje' ne mora biti loše. Tako on kaže:

'Tema rasizma ilustruje zašto potiskivanje ne mora biti nešto što bi trebalo izvrnuti ruglu... Može se reći da na ideološkom planu psihološko potiskivanje može da bude opravdano i progresivno i moralno i društveno korisno. Ono može da predstavlja sredstvo za promenu načina govora koji je pripadao vremenu diskriminacije' (Billig, 1998, str. 259-260).

Ipak, kada se radi o sećanju na Velimirovića teško je pronaći takve 'progresivne' aspekte potiskivanja. Potiskivanje spornih aspekata života i dela vladike Nikolaja Velimirovića, koje je, kako se pokazalo, odigralo ključnu ulogu u njegovoj rehabilitaciji krajem 1980-tih i početkom 1990-tih godina, nije doprinelo iskorenjivanju antisemitizma. Naprotiv. Rutinsko zaboravljanje Velimirovićevih kontroverznih gledišta stvorilo je neobičan raskorak između, sa jedne strane prikaza njegovog života u glavnim tokovima pravoslavne kulture – koja 'zaboravlja' i nastoji da umani značaj njegovih kontroverznih političkih stavova – i, sa druge strane, vladikinih književnih dela, dostupnih u praktično svim knjižarama u Srbiji, u kojima se otvoreno propagiraju gledišta koja zaslužuju svaku osudu. Tako je promovisanje mita o mučeništvu stvorilo situaciju u kojoj čitaoci pristupaju Velimirovićevim delima kao delima uvaženog teologa, čiji je politički i moralni integritet van svake sumnje, pre svega zahvaljujući velikom publicitetu koji je dat njegovoj reputaciji žrtve nacističkog progona. Pozitivno sročena biografija, očišćena od spornih

pitanja, navodi na nekritičko tumačenje Velimirovićevih ideja i njegovim spornim delima, a posebno *Rečima srpskom narodu*, daje značaj i verodostojnost koje ona ne zaslužuju. Ovaj štetni ishod društvenog potiskivanja još više pojačava prisustvo društvenog poricanja u diskursu sećanja, a to je tema narednih poglavlja.

Glava 4

Od potiskivanja do poricanja: Odgovor Srpske pravoslavne crkve na optužbe za antisemitizam

Ulogu potiskivanja u rehabilitaciji Nikolaja Velimirovića razmatrali smo prvenstveno na osnovu materijala koji datira s kraja 1980-tih i početka 1990-tih godina, odnosno iz ranih faza vladikinog povratka u maticu. Istovremeno, primeri iz novijeg doba pokazuju da su predstave o njegovom navodnom stradanju za vreme nacističke okupacije i dalje duboko ukorenjene u opšti diskurs sećanja. Prisustvo patnje kao teme u kondaku posvećenom vladiki – koju je povodom njegove kanonizacije zvanično odobrila Srpska pravoslavna crkva – i u govoru protagoniste dokumentarne emisije *Zašto se u crkvi šapuće*, potvrđuje činjenicu da su martirološka tumačenja postala obavezan, rutinski obrazac veličanja Velimirovića.

Mada smo utvrdili da je mit o mučeništvu obezbedio retorička sredstva za odbranu od stvarnih ili očekivanih pretnji vladikinom integritetu, ipak se uspeh 'voljnog zaboravljanja' spornih aspekata Velimirovićeve biografije u ranim fazama njegove rehabilitacije velikim delom može pripisati relativnom odsustvu alternativnih kritičkih tumačenja u javnom diskursu. Krajem 1980-tih godina režimski mediji prećutno su se saglasili sa sveobuhvatnim nacionalističkim projektom i naporima da se vladika Nikolaj vrati u maticu. Nekadašnja komunistička kritika vladikinog života počela je lagano da bleđi, ustupajući mesto pozitivnim ocenama. Čak i kada su se u drugoj polovini 1991. godine

odnosi između Miloševićevog režima i crkve pogoršali (vidi Tomanić, 2001; Radić, 1996/2002), državne vlasti nisu ni osporile, ni pokušale da podriju napore Velimirovićevih pristalica. Samo nekoliko poznatih ličnosti povremeno je pokušavalo da 'podseti' javnost na sporna pitanja iz Velimirovićevog života. Godine 1991, kada je kampanja za Velimirovićev 'povratak' u zemlju bila na vrhuncu, književnik Filip David je u časopisu *Vreme* osudio vladikin antisemitizam i upozorio javnost na njegovu nekritičku rehabilitaciju (Filip David 'Vladika antisemita', *Vreme*, 29. jul 1991). U eseju o srpskom populizmu koji je objavljen u istom časopisu 1993. godine, sociolog Nebojša Popov obradio je ideologiju Nikolaja Velimirovića u kontekstu populističke kulture 1930-tih godina (Popov, 1993), dok je publicista Mirko Đorđević 1996. godine objavio poduži negativan prikaz Velimirovićeve hrišćanske filozofije u časopisu *Republika* (Đorđević, 1996). Iste godine, u knjizi *Srpska strana rata*, istoričar Radmila Radić opisala je kako je popularizacija Nikolaja Velimirovića krajem 1980-tih pratila uspon nacionalizma u Srpskoj crkvi (Radić, 1996/2002). Osim ovih povremenih negativnih ocena, kritički diskurs u vezi sa životom i delom vladike Nikolaja nije razvijen i ostao je ograničen na liberalne krugove i publikacije koje su imale relativno malo uticaja u srpskom društvu, pa zbog toga nije ni uspeo da značajnije ugrozi mnogo organizovaniju i širu kampanju kojom je promovisana prečišćena verzija Velimirovićevog života.

Nakon pada Slobodana Miloševića oktobra 2000. godine, veličanje Nikolaja Velimirovića, postalo je predmet sve češće kritike intelektualaca, nezavisnih medija i nevladinih organizacija, prvenstveno stoga što je Velimirovićeva rastuća popularnost u Srbiji dovođena u vezu sa sve većim prisustvom i političkim uticajem nacionalističkih elemenata u Srpskoj crkvi. 'Novi' ili 'postmiloševićevski' srpski nacionalizam, koji je u to vreme stupao na scenu, imao je značajnu versku komponentu nudeći 'kao novi sistem vrednosti: srpstvo i pravoslavlje' (vidi i Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, 2003a, str. 19). U jednom izveštaju koji je 2003. godine objavio Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji zaključuje se:

'Odlazak Miloševića označio je i kraj komunističke ideologije. Politički vakuum popunjen je antikomunizmom, monarhizmom i pravoslavljem. Srpska pravoslavna crkva dobila je prominentnu ulogu na političkoj sceni, uz punu podršku predsednika SRJ. Ona je

time obezbedila dominantan status u društvu, koji joj omogućava da bez većeg učešća javnosti forsira retraditionalizaciju duhovnog i svetovnog života. SPC je uspela da izdejstvuje uvođenje veronauke u škole i druge institucije i sve je izvesnije da će uspeti da povрати oduzetu imovinu i vrati Bogoslovski fakultet u okvir Beogradskog univerziteta' (HCHRS, 2003a, str. 142)

Helsinški odbor, u jednom drugom izveštaju, govoreći o postmiloševićevskoj Srbiji navodi: 'Snažno i manifestno podržavana od samog vrha vlasti SRJ, posebno njenog predsednika, Vojislava Koštunice, SPC se sve otvorenije nameće kao vrhovni moralni i ideološki arbitar – počev od vaspitanja dece i omladine, do sveukupne kulturne i civilizacijske orijentacije društva u celini' (2003b, str. 73). U izveštaju se dalje kaže da u svojoj novoj ulozi crkva promoviše vrednosti 'koje se odlikuju krajnjom arhaičnošću, kolektivizmom, antizapadnjaštvom i ksenofobijom, dok je način na koji ih promoviše obeležen visokim stepenom netolerancije, pa, čak, i agresivnosti' (ibid.). Ovakve i slične ocene 'novog srpskog nacionalizma' nedvosmisleno povezuju klerikalizaciju i 'retraditionalizaciju' srpskog društva sa široko rasprostranjenim uticajem i popularnošću Nikolaja Velimirovića u krugovima crkvene i političke elite (vidi npr. Mirko Đorđević 'Trijumf palanačkog uma', *Danas*, 21-22. jul 2002). U otvorenom pismu javnosti objavljenom oktobra 2002. godine, grupa srpskih intelektualaca upozorila je da kontinuirana promocija pravoslavlja, nacionalizma, monarhizma i antikomunizma kao osnovnih društvenih vrednosti gura Srbiju ka 'totalitarnoj i nedemokratskoj ideologiji' predratnog srpskog fašizma. Potpisnici ovog pisma zaključili su da postmiloševićevski srpski nacionalizam, koji je uznapredovao uz blagoslov Srpske crkve, obeležava 'trijumf "filozofije palanke" Nikolaja Velimirovića'.

Velimirovićeva popularnost dovodi se u vezu i sa oživljavanjem antisemitizma u srpskom javnom diskursu. Od 2000. godine, u Srbiji se pojavilo nekoliko ekstremističkih hrišćanskih desno orijentisanih političkih organizacija koje propagiraju mešavinu političkog konzervatizma, klerikalnog nacionalizma i, u različitoj meri, antisemitizma (vidi Byford 2002). Pojava pokreta kao što su Otačestveni pokret Obraz, Udruženje studenata 'Sveti Justin Filozof' i Srpski sabor Dveri na društvenoj sceni, vremenski se poklopila s приметnim porastom slučajeva

antisemitskog vanadalizma i nasilja.⁷ Zato su predstavnici jevrejske zajednice u Srbiji naveli hrišćanske desno orijentisane organizacije – a posebno najagresivniju od ove tri, 'Obraz' – kao najveću pretnju mirnoj egzistenciji Jevreja u Srbiji (Aca Singer u IWPR Balkan Crisis Report, broj 288, 6. avgust 2001). Za naše razmatranje važno je to što hrišćanska desnica svoj legitimitet gradi na popularnosti Nikolaja Velimirovića. Propagandni materijal pomenutih organizacija vrvi od citata iz vladikinih dela, pri čemu se Velimirović neprestano navodi kao glavni politički i duhovni autoritet. Povrh toga, antisemitizam za koji se ove organizacije optužuju uglavnom se javlja u vidu neprekidnog ponavljanja Velimirovićevih neprihvatljivih gledišta.

Prisustvo hrišćanske desnice u javnosti pomažu i njene tesne organizacione i ideološke veze s Pravoslavnom crkvom. Svaka od pomenutih hrišćanskih desničarskih organizacija deluje s blagoslovom barem jednog pravoslavnog vladike. Njihovim javnim aktivnostima redovno prisustvuju, ili ih odobravaju, visoki crkveni velikodostojnici, dok predstavnici desnice, za uzvrat, dobijaju pozive za učešće u manifestacijama koje organizuje crkva. Ova veza između matice i ekstremne struje, koja je detaljnije obrađena u drugom tekstu (Byford, 2002), navela je Aleksandra Lebla, istaknutog člana Saveza jevrejskih opština Srbije i Crne Gore, da izjavi kako su, bez obzira na to što je protivljenje antisemitizmu 'zvaničan stav' Srpske crkve, 'određeni krugovi' u SPC 'antisemitski'. Te iste veze imao je na umu i Helsinški odbor kada je u svom izveštaju naveo da 'iako se deklarativno izjašnjava protiv svakog ekstremizma, ona [crkva] prećutno prelazi preko aktivnosti

⁷ U februaru 2001. godine na zidu sinagoge u Beogradu pojavili su se antisemitski grafiti i plakate s nacističkim simbolima. Mesec dana kasnije, vandali su u Zrenjaninu oskrnavili spomenik jevrejskim žrtvama holokausta. Jevrejska groblja i jevrejske opštine u jednom broju gradova u unutrašnjosti pretrpeli su slično skrnavljenje, dok su grafiti s porukama 'Smrt Jevrejima' i 'Jevreji napolje' itd. postali uobičajena pojava širom Srbije. Takođe su učestale i lične pretnje članovima jevrejske zajednice u zemlji. Prema organizacijama za ljudska prava i drugim nevladinim organizacijama koje prate slučajeve etničke mržnje u Srbiji, u proleće 2001. godine porastao je broj pretećih pisama jevrejskim domaćinstvima, napada na jevrejsku imovinu, kao i fizičkih napada na članove jevrejske zajednice (Beogradski centar za ljudska prava, 2002; Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, 2001).

svojih najviših velikodostojnika koji generišu ksenofobiju, jezik mržnje i antisemitizam, od čega najviše trpe verske i etničke manjine jer ih to stavlja u neravnopravan položaj' (2002, str. 142).

Rastuća zabrinutost zbog uticaja koji nekritičko veličanje Nikolaja Velimirovića vrši na srpsku političku kulturu, umanjila je efikasnost potiskivanja kao glavnog odbrambenog mehanizma za zaštitu vladikinog integriteta i uticaja. Od 2000. godine, sve glasnjiji kritičari vladike Nikolaja redovno 'podsećaju' javnost na njegove kontroverzne stavove o Jevrejima, veze sa Dimitrijem Ljotićem i pozitivnu ocenu o Hitleru, koje je izneo u svom delu. Osim toga, liberalno javno mnjenje - koje sada ima mnogo bolji pristup medijima nego u doba Miloševića – svoje kritike ilustruje konkretnim navodima iz Velimirovićevih kompromitujućih dela, najčešće *Reči srpskom narodu kroz tamnički prozor* i *Nacionalizam Svetog Save*. Tako su u prethodnih pet godina, a posebno u vreme Velimirovićeve kanonizacije u proleće 2003. godine – kada su napadi na njegov kredibilitet dostigli vrhunac – negativni aspekti vladikinog života i književnih poduhvata spašeni od zaborava i postali redovna tema u raspravama i debatama o njegovoj reputaciji.

Našavši se u novom kontekstu i suočene sa sve uočljivijim 'kontra-sećanjima', njegove pristalice morale su da se direktno suoče s navodima i optužbama protiv Velimirovića i da ih otvoreno opovrgnu, poreknu i odbace. Zato je dinamika potiskivanja bila dopunjena komplementarnom strategijom poricanja. Retorika poricanja predstavlja glavnu temu ove i naredne, pete glave.

Diskurs, moralna odgovornost i negiranje predrasuda

Diskurzivna preformulacija potiskivanja o kojoj je bilo reči u prethodnoj glavi ističe da društveno pamćenje i zaboravljanje nisu nepristrasne i nezainteresovane aktivnosti, već radnje kroz koje se iznose određene tvrdnje o prirodi prošlosti. Na tragu Biliga (Billig, 1998), ukazali smo na to da, prisećajući se nekih aspekata prošlosti i zaboravljajući neke druge, govornici 'vrše posao sadašnjice', i pozicioniraju se u određeni argumentativni kontekst. U slučaju Nikolaja Velimirovića, sećanje kroz mit o mučeništvu motivisano je – makar i samo implicitno - željom da se vladika oslobodi od kontroverzi u vezi sa tvrdnjama o njegovom antisemitizmu i profašizmu.

Razmatrajući diskurzivne aspekte potiskivanja, Bilig (Billig, 1988) piše da je ono što treba potisnuti određeno istorijskim i ideološkim uslovima: 'Nema garancije da će ono što je potisnuto u jednoj istorijskoj epohi, biti potisnuto i u nekoj drugoj... Svaki trenutak u istoriji proizvešće svoja sopstvena ograničenja' (str. 254). Tako su ograničenja viktorijanskog morala u razgovoru o seksualnosti – što je bila suština problema mnogih Frojdovih pacijenata - sasvim nestala iz našeg seksualno oslobođenog društva. Seksualna emancipacija uklonila je prethodna ograničenja u vezi sa onim o čemu se sme ili ne sme razgovarati. S druge strane, savremena moralnost uvela je nove zabrane. Otvorenost s kojom su Evropljani viktorijanskog doba izražavali rasnu netoleranciju potisnuta je, ako ne u prošlost, a ono bar na margine politike. Otvoreno ispoljavanje rasizma i antisemitizma sada je predmet srama i kritike i više mu nema mesta u opštem diskursu i uljudnoj konverzaciji. Politički moral posle Drugog svetskog rata zahteva da se izražavanje netolerancije potisne. Bilig kaže:

'Moglo bi se reći da tema rase danas zauzima mesto koje je nekad imala seksualnost. Postoje tabui koji ograničavaju ono što se može

izgovoriti. Otvorene i neinhibirane antisemitske i rasističke izjave ne iznose se u pristojnom društvu. Oni koji žele da u javnosti kritikuju pripadnike drugih rasa ili Jevreje, moraju da pronađu složene, posredne i apologetične načine da to učine' (str. 259).

Istraživanje govora rasizma koje se sprovodi od 1980-tih pokazalo je da postoji snažna društvena norma protiv javnog izražavanja predrasude (Augoustinos et al., 2002; Wodak, 1991; Van Dijk, 1984, 1987, 1992, 1993; Billig, 1990, itd.). Van Dijk kaže:

'Negativan govor o manjinskim grupama ili imigrantima može biti shvaćen kao pristrasan, netrpeljiv i rasistički, i suprotan opštim vrednostima tolerancije. To znači da je takav diskurs potrebno ograditi, ublažiti, opravdati, objasniti i uopšte obraditi tako da ne bude 'minus' za govornika ili pisca. Čuvanje obraza, pozitivna lična prezentacija i upravljanje utiskom predstavljaju uobičajene strategije kojima korisnici jezika mogu da pribegnu u situacijama kada mogu da se osramote: moraju da se postaraju da ne budu pogrešno shvaćeni i da se iz njihovih reči ne izvuku nikakvi neželjeni zaključci' (Van Dijk, 1992, str. 115).

U stvari, norma koja se suprotstavlja pristrasnosti je toliko sveprisutna da 'vrednost nemanja predrasuda dele čak i fašistički pisci koji se muče da poreknu sopstvenu predrasudu, i da je istovremeno pripisuju svojim liberalnim protivnicima' (Billig, 1990, str. 125).

Potreba da se izbegne etiketa 'rasiste' ili nekoga ko je 'netolerantan', predstavlja jedan vid upravljanja moralnom odgovornošću o kojem smo ukratko govorili u uvodu. Retorika poricanja, baš kao i voljno zaboravljanje Velimirovićevog antisemitizma, predstavlja pokušaj da se vladiki i njegovoj ideološkoj poziciji dâ integritet, kredibilitet i autoritet u širem društvenom kontekstu, u kojem bi neke od njegovih ideja mogle biti shvaćene kao kršenje važećih etičkih normi.

U svom radu o retorici poricanja netrpeljivosti, Van Dijk (1992) primećuje da se u kontekstu poricanja ne radi samo o moralnoj odgovornosti pojedinaca i njihovoj predstavi o sebi samima kao o ličnostima bez predrasuda. Često se kroz diskurs raspravlja o kredibilitetu celog kolektiva – nacije, političkog pokreta, zajednice ili religije. Ova *socijalna dimenzija* poricanja koja se očituje kroz izjave kao što su 'mi nismo rasističko društvo' ili 'mi nismo rasistička nacija', naročito je primetna u

diskursu elitnih institucija: u medijima, u politici i u govoru verskih institucija. Retorika pozitivne nacionalne samoprezentacije ne samo da ojačava odgovarajući kolektivni imidž određene društvene grupe, već olakšava i individualno poricanje uz pomoć argumenta da određena osoba nije netolerantna, jer pripada kolektivu u kom nema predrasuda.

U ovom poglavlju ispitaćemo retoriku društvenog poricanja u kontekstu srpske pravoslavne kulture. Kroz analizu odgovora na kritike koje se odnose na uticaj Nikolaja Velimirovića u srpskom društvu i tvrdnje da je nekritičko veličanje vladike doprinelo usponu antisemitizma, ukazaćemo na to da društveno poricanje, u izvesnom smislu, predstavlja prvu liniju odbrane Velimirovićevog integriteta. Pokazaćemo da predstavnici Srpske pravoslavne crkve i hrišćanske desnice često odgovaraju na kritike upućene Nikolaju Velimiroviću i njegovom uticaju u srpskoj pravoslavnoj kulturi forsiranjem mita nacionalne samoglorifikacije, naime predstave da u Srbiji nema i da nikada nije ni bilo antisemitizma, i da je, štaviše, pravoslavno hrišćanstvo uvek bilo dominantna snaga koja je stajala iza srpske blagonaklonosti prema Jevrejima. U narednim odeljcima razmotrićemo razne aspekte ovog oblika poricanja u odnosu na tri međusobno povezana pitanja. Prvo, pokazaćemo da uopštene izjave o srpskoj toleranciji svojstvene retorici pozitivnog nacionalnog samoprikazivanja odvrćaju pažnju javnosti od kritika upućenih na račun Nikolaja Velimirovića, štiteći ga od napada i pokušaja da se ugrozi njegov kredibilitet. Drugo, način na koji se istorija srpsko-jevrejskih odnosa pamti u crkvenom diskursu i diskursu desnice pomaže da se oslabi kredibilitet i integritet liberalnog javnog mnjenja koje predstavlja središta borbe protiv Velimirovićevog uticaja. I, na kraju, u ovoj glavi ćemo pokazati kako se osuda i distanciranje od određenih primera antijevrejske predrasude, koje se ponekad čuje u kontekstu društvenog poricanja, formuliše na način koji štiti i oslobađa Velimirovića i većinu njegovih pristalica od svake kritike ali istovremeno obezbeđuje retorička sredstva koja se mogu upotrebiti za legitimizaciju onih istih antisemitskih ideja koje se kroz poricanje navodno osuđuju. Ova rasprava će pripremiti teren za Glavu 5, u kojoj se detaljnije ispituje kako se rešava problem optužbi za antisemitizam upućenih lično Velimiroviću.

‘Srbi nikada nisu mrzeli Jevreje’: Kategoričko poricanje antisemitizma

U srpskoj pravoslavnoj kulturi uobičajenu reakciju na insinucije o postojanju antisemitizma u njenim redovima, predstavlja retorika onoga što Stenli Koen (Stanley Cohen) naziva *doslovno, faktičko ili flagrantno* poricanje (Cohen, 2001, str. 7). Uobičajeni odgovor na kritiku je jednostavno poricanje tačnosti onoga što je rečeno uz kategoričku tvrdnju da među Srbima, a naročito u pravoslavnoj kulturi, nema antisemitizma.

Povodom porasta antisemitskih incidenata u Srbiji 2001. godine, Sinod Srpske pravoslavne crkve izdao je 5. februara 2002 godine, saopštenje pod naslovom 'Saopštenje za javnost Svetog arhijerejskog sinoda o antisemitskim izjavama i postupcima'. Saopštenje počinje sledećom tvrdnjom:

‘Srpska Pravoslavna Crkva je kroz vekove učila svoju pastvu - a to je do novijeg doba ustvari bio vasceli srpski narod, pa i drugi narodi koji su se povremeno nalazili u njenoj kanonskoj jurisdikciji - ljubavi prema bližnjem, zasnovanoj na ljubavi prema Bogu, a naročito sastradalnoj ljubavi prema bližnjem u nevolji, prema svakom ko pati, trpi nepravdu, biva progonjen... Ona to, verna (shodno) svom biću i poslanju, čini i u naše dane. Otuda se mirne duše može kazati, i dokazati, da je - blagodareći, uveliko, baš blagotvornom duhovnom uticaju Pravoslavlja kao vere i kao životne prakse - srpski narod jedan od onih evropskih i hrišćanskih naroda, nažalost malobrojnih, u kojima niti su postojala niti postoje antijevrejska osećanja i raspoloženja, a kamoli nehrišćanski progoni i neljudski pogromi Jevreja, što i jeste teško izbrisiva mrlja u istoriji i na savesti pojedinih naroda. Naprotiv, naš narod je umeo da kroz sopstvena stradanja i žrtve oseti i tugu i bol kako svojih zemljaka i sugrađana jevrejske veroispovesti i narodnosti tako i jevrejskog naroda u celini i da tugu i bol sa njim podeli, a gde god je to bilo moguće - i da je otkloni ili barem ublaži.’

Slično, energično poricanje antisemitizma može se naći u članku Vladimira Dimitrijevića 'Srbi i Jevreji' objavljenom u leto 2001. godine u časopisu *Dveri* koji štampa istoimeni pokret, kao i na veb sajtu ove organizacije. Članak je nešto kasnije objavljen u desničarskom listu *Pogledi* za koji Dimitrijević redovno piše ('Povodi: Srbi i Jevreji', *Pogledi*, broj 241, januar 2002). Isti članak je ponovo štampan u *Dverima* decembra 2004. godine, u specijalnom broju pod naslovom 'Palanka filozofije ili knjiga o govoru mržnje na sve što je srpsko'. Važnost koju srpska desnica pridaje ovom tekstu je očigledna ne samo zbog učestalosti njegovog objavljivanja, već i zbog načina na koji se on citira kao autoritativan rad koji daje definitivan odgovor na pitanje o antisemitizmu. Jedan od vođa pokreta *Dveri*, Boško Obradović nedavno je u nedeljniku *Vreme*, na stranicama određenim za pisma čitalaca, odgovorio na 'opake klevete' o antisemitizmu njegove organizacije, tako što je jednostavno uputio čitaoce na 'analitički tekst publiciste Vladimira Dimitrijevića o izuzetnim odnosima između Srba i Jevreja kroz istoriju ('Dveri srpske', broj 11/12, Vidovdan 2001)' ('Šta vole mladi', *Vreme*, 4 novembar 2004).

U tekstu 'Srbi i Jevreji', odgovarajući na optužbe za antisemitizam provelimirovićevskih elemenata u redovima Pravoslavne crkve i hrišćanske desnice, Vladimir Dimitrijević zaključuje: 'Jasno je, jasno, jasno: Srbi nisu mrzeli Jevreje, Srbi nisu gonili Jevreje, Srbi se ne mogu optužiti za rasizam i judeofobiju', i dodaje da su 'Srbi kroz vekove dobro živeli sa svojim susedima Jevrejima, nikada ih ne progoneći zbog njihove vere i dajući im u svojoj državi sva ljudska i građanska prava'.

I Sinod Srpske pravoslavne crkve i Vladimir Dimitrijević navode privrženost hrišćanskoj veri kao nešto što samo po sebi isključuje mogućnost postojanja antijevrejskih osećanja među Srbima. Uprkos dugotrajnom nasleđu hrišćanskog antisemitizma na koji ni pravoslavlje nije bilo imuno (vidi: Đorđević, 1998; Tabak, 2001; Hackel, 1998; Rudnev 1995; Gurevich, 1995), saopštenje rukovodstva Srpske crkve pripisuje nepostojanje antisemitizma blagotvornom uticaju crkve i njenom učenju, što se može 'kazati i dokazati'.

Slično tome, u članku 'Srbi i Jevreji' navodi se da 'pravoslavni hrišćanin ne može mrzeti jevrejski narod. Ako je neki pravoslavni narod to dokazao, bili su to Srbi', i dodaje da 'u pravoslavlju nema nikakve osnove za antijevrejsku mržnju'.

Ono što najviše upada u oči kod ovih tvrdnji o odsustvu antisemitizma u Srbiji jeste nedvosmislen i kategoričan način na koji su formulisane. U izjavi Sinoda tvrdnja o urođenoj tolerantnosti Srba npr. sadrži i frazu 'niti su postojale niti postoje'. Dimitrijević na sličan način formuliše svoje apsolutno poricanje antisemitizma koristeći reči kao što su 'nikada', 'nikakve osnove', 'ne može mrzeti'.

Naglašeno i kategorično poricanje, koje se ogleda u gore navedenim primerima, koristi retorički mehanizam koji analitičari retorike nazivaju 'ekstremna formulacija' (Pomerantz, 1986; Edwards, 2000; Hutchby & Wooffitt, 1998). Ovaj mehanizam, koji sadrži 'opise ili procene u kojima se upotrebljavaju ekstremni izrazi' kao što su *svaki, sve, nikada, uvek, nijedan, apsolutno* itd. (Edwards, 2000, str. 347) predstavlja uobičajeno diskurzivno sredstvo koje se koristi za legitimizaciju i opravdanje u adverzativnim situacijama (Pomerantz, 1986). Modalni termini kao što su 'nikada', 'uvek', itd., pojačavaju pouzdanost opisa predstavljajući ga kao činjenični i istinit, samo zato što je naoko uverljiv, sveobuhvatan i široko prihvaćen. Zbog svog odlučnog tona, ekstremne formulacije pomažu da se ospore alternativni stavovi (takođe Hutchby i Wooffitt, 1998; Potter, 1996; Pomerantz, 1986).

U ovom slučaju, ekstremne formulacije ne samo da pojačavaju argument u raspravi o antisemitizmu u Srbiji, već istovremeno obezbeđuju sredstva pomoću kojih se političke kontroverze u vezi sa ovim pitanjem mogu odbaciti ili potisnuti. Prema Frojdovoj teoriji psihoanalize, ključni aspekt poricanja je upravo to što je odlučno i kategorički izraženo. Odlučno izrečeno 'ne', 'nikad', itd. 'predstavlja preterani protest, jer to je način da se pitanje odbaci umesto da se na njega odgovori'. To je sredstvo pomoću kojeg se 'nezgodno pitanje odbacuje i prekida rasprava' (Billig, 1999a, str. 200). U gorenavedenim primerima, snažna emocija očita u poricanju antisemitizma sugeriše da se svaka aluzija na antijevrejske predrasude crkve, ili hrišćanske desnice, smatra tako apsurdnom i neverovatnom da se smesta može odbaciti kao nešto o čemu ne vredi ni raspravljati.

Sličan vid kategoričkog poricanja antisemitizma ogleda se i u tome što tvrdnje o tolerantnom odnosu Srba prema Jevrejima često prate aluzije na 'činjenice' i 'dokaze'. Upotreba empiričkog diskursa odražava jednu važnu odliku poricanja, naime dilemu 'istina ili vrednosni sud'

('truth/value dilemma' -Billig, 1990; Wetherell i Potter, 1992). S obzirom na to da definicije predrasude, i laičke i naučne, ističu nepostojanje racionalnog suda kao osnovnu karakteristiku ovog fenomena - na primer, 'loše mišljenje o drugima bez dovoljno opravdanja' (Allport, 1954, str. 6; vidi i Jones, 1972), poricanje predrasude često je artikulirano tako da se u okviru javne debate stavovi predstavljaju kao racionalni, empirijski i zasnovani na činjenicama, a ne kao interesni, pristrasni i iracionalni. Stavovi se konstruišu kao solidna i neproblematična predstava sveta onakvog kakav on zaista jeste, koja, prema tome, nema veze sa potencijalno pristrasnim motivima i namerama govornika. Dakle, upotreba empirijskog diskursa funkcioniše kao 'mehanizam za eksternalizaciju' (Woolgar, 1988) koji odvlači pažnju od odgovornosti govornika za ono što je rekao, jer on navodno samo iznosi 'činjenice' (Potter, 1996, Edwards, 1992).

Pozivanje na realnu zasnovanost tvrdnje o srpskoj toleranciji, koja se može empirijski dokazati retko je potkrepljeno konkretnim dokazima koji bi mogli da podrže tako izričit stav. Iako se u poricanju često aludira na relevantne 'činjenice' i 'dokaze', oni se u većini slučajeva ne navode. U saopštenje Srpske pravoslavne crkve samo se napominje da se blagonaklonost Srba prema Jevrejima može 'dokazati'. Slično tome, u razgovoru koji je obavljen za potrebe ove studije, Branimir Nešić, glavni urednik časopisa *Dveri* odlučno je izjavio:

'Pravoslavni Srbi nemaju taj problem sa Jevrejima, nemaju problem antisemitizma... Srbi nemaju problema ni sa jednim narodom... Ta priča o antisemitizmu u Srbiji ne prolazi, neko može da to postavi... mi imamo toliko činjenica i dokaza... da se neko zaustavlja na kačenju etiketa...'

Baš kao ni Sinod Srpske crkve, Nešić ne iznosi detalje relevantnih 'činjenica i dokaza' koji bi mogli da opravdaju tvrdnju o nepostojanju problema 'ni sa jednim narodom'.

U svom radu o poricanju predrasude, Van Dijk (1992) slučajeve u kojima se tačnost i istinitost neke tvrdnje pretpostavlja, a ne potvrđuje naziva 'očigledno poricanje' (*apparent denial*). Po Van Dijk, nepotvrđena priroda 'činjenica' na koje se govornik poziva u stvari jača i potvrđuje njegov argument. Time što se ne potkrepljuje dokazima, određena tvrdnja se predstavlja kao 'očigledna sama po sebi', 'zasnovana na zdravom

razumu', i kao mišljenje koje ne zahteva verifikaciju (Van Dijk, 1992, str. 105). Argument je retorički koncipiran tako da crpi snagu iz pretpostavke o postojanju konsenzusa (Reeves, 1983). U našem slučaju, saosećajnost Srba je, kroz kategoričko poricanje, predstavljena ne samo kao njihova nesporna karakteristika već i kao opšte mišljenje, priznata istina. U svom članku u *Dverima*, Dimitrijević ističe pretpostavljenu zdravorazumsku prirodu svoje tvrdnje kada kaže da je 'besmisleno i nemoguće' da pravoslavci mrze Jevreje i ukazuje na širi konsenzus ponavljajući 'jasno je, jasno, jasno: Srbi nisu mrzeli Jevreje'. Diskurzivna konstrukcija konsenzusa po pitanju srpsko-jevrejskih odnosa pretvara poricanje antisemitizma u ono što se naziva 'retorički samodovoljan' ili 'nepobitan' argument. Pošto se iznosi kao 'osnovna kulturna istina' (Augoustinos et al., 2002), takav argument se tretira kao nešto što je van svake sumnje i što je dovoljno samo nagovesti: 'Nije potrebno reći ništa više, ni ponuditi bilo kakvo dodatno objašnjenje' (Wetherell i Potter, 1992, str. 92). U našem slučaju, očigledno poricanje i zdravorazumska konstrukcija stava o dobronamernosti Srba zaključuju raspravu o antisemitizmu i usmeravaju pažnju na druge teme, manje kompromitujuće za govornika.

Međutim, ponekad se 'činjenice' i 'dokazi', na koje se najčešće samo aludira, detaljno obrazlažu i iznose u javnost, verovatno zbog onih koji nisu u potpunosti upućeni u ono što se u nacionalističkom diskursu uzima zdravo za gotovo. Izlaganje 'dokaza' obično otkriva sklonost autora da istoriju tumače selektivno i u skladu sa svojim ideološkim opredeljenjem.

Dimitrijević, na primer, potkrepljuje tvrdnju o tradicionalnoj srpskoj toleranciji prema Jevrejima sledećim argumentom: 'Kad je Karađorđe osvajao Beograd 1806. godine, postojala je njegova izričita naredba da se jevrejske kuće, bogomolje i trgovačke radnje ne smeju ni prstom dirnuti'. Slično tome, on s velikim ponosom otkriva svojim čitaocima da su Jevreji postali punopravni građani Srbije posle Berlinskog kongresa 1878. godine. Iako su izneti s dosta samouverenosti, Dimitrijevićevi 'dokazi' o velikodušnosti Srba predstavljaju pročišćenu verziju srpske istorije u kojoj su neki važni detalji sakriveni. Autor članka u *Dverima*, na primer, ne pominje činjenicu da su tokom dvogodišnje borbe u okviru Prvog srpskog ustanka, koja je prethodila 'osvajanju Beograda', srpski ustanici proterali jevrejske zajednice iz gradova i varoši

u unutrašnjosti. Verovatno je ovakvo ponašanje i nateralo Karađorđa da izda pomenutu naredbu. Dimitrijević u svom tekstu takođe ne pominje da su, kada su zauzeli Beograd, Karađorđevi borci uveliko ignorisali zabranu svog vožda. Tako su mnoge jevrejske radnje i sinagoge bile uništene, a deo beogradskih Jevreja silom pokršten, dok su neki i ubijeni. Većina je ipak pobjegla preko Dunava u Zemun koji je tada bio pod kontrolom Austrije (Freidenreich, 1979; Lebl, 2001). To što Dimitrijević govori o građanskim pravima koje su Jevreji dobili 1878. godine kao o velikom dostignuću srpske države, takođe dovodi čitaoca u zabludu. Od 1846. godine pa nadalje Jevrejima je bilo zabranjeno da žive van Beograda, a posle 1861. godine, oni su po sili zakona bili ograničeni na nekoliko geta raštrkanih po gradu. Iako su 1878. godine Jevrejima formalno data puna građanska prava, to je učinjeno pod velikim diplomatskim pritiskom zapadnih sila, pre svega Britanije.⁸ Berlinski ugovor, koji je Srbiji dao nezavisnost i državnost, zahtevao je od nove kraljevine da omogući emancipaciju verskih manjina (Freidenreich, 1979; Lebl, 2001). Štaviše, u Srbiji je postojao jak otpor prema sprovođenju ovog dela mirovnog ugovora, tako da su zakoni s određenim antijevrejskim stavovima ostali na snazi sve do 1889. godine, kada je u Srbiji donet novi ustav usklađen sa obavezama iz mirovnog ugovora.

⁸ U predlogu britanskog parlamenta iz 1867. godine zaključuje se da je 'stav srpskog naroda prema jevrejskoj zajednici koja živi među njima krajnje nedostojan ljudi koji s razlogom i pravom očekuju da zauzmu svoje mesto među civilizovanim zajednicama Evrope' (Jews in Servia: Motion for Papers, Paliament, 1867, str. 839-842).

'Papagaji', 'ljudi kratke pameti', 'mumije pameti': Poricanje i ofanzivna retorika

Istraživanja iz oblasti diskurzivne analize ukazuju na to da je poricanje predrasude više nego vid odbrane od stvarnih ili potencijalnih optužbi. Ono istovremeno predstavlja i napad na suparničke konstrukcije stvarnosti (Van Dijk, 1992, str. 107). Svaki opis stanja stvari implicitno ili eksplicitno deluje u pravcu podriivanja niza alternativnih stavova (Dillon, 1991; Billig, 1990, 1987), koji se sagledavaju kao 'simbolični suparnici u domenu moralnog uticaja' (Van Dijk, 1992, str. 108). Zato poricanje ne podrazumeva samo 'odbrambenu' retoriku – konstrukciju sopstvenog stava kao skupa 'činjenica' ili 'istine', već i 'ofanzivnu' retoriku, naime podriivanje alternativnih gledišta kao proizvoda strategije ili interesa. Potter (Potter, 1996) koristi izraz 'ironizacija' da bi označio sredstva pomoću kojih se alternativni opisi predstavljaju kao 'govor koji je motivisan, iskrivljen ili u izvesnoj meri netačan', i koji se može odbaciti kao rezultat laži, obmana, pogrešnog tumačenja, zlonamernosti ili novčane dobiti (str. 107).

Kada je u pitanju poricanje antisemitizma, kategoričko negiranje uvek prati sumnja u moral kritičara i istinitost njihovih tvrdnji. Tema rasprave se redovno preusmerava ka onima koji iznose optužbu, a njihovi stavovi vrlo pažljivo konstruišu kao pogrešni, netolerantni, pristrasni i zlonamerni. Na primer, u saopštenju Sinoda, tvrdnje o dobrodušnosti pravoslavnih Srba – konstruisane kao nešto što se može dokazati – suprotstavljaju se kritičkom mišljenju, kojem se pripisuju zadnje namere i zastrañivanje:

'Površni ljudi, ili pak zlonamerni krugovi, olako pripisuju uticajima Pravoslavlja i Svetosavlja i hitaju da upravo Crkvu koja duhovno vodi i prosvetljuje srpski narod optuže kao navodnog konačnog krivca za antisemitizam pojedinaca ili grupa.'

Zato se kritika koja je isprovocirala ovo saopštenje za štampu – opisana i kao 'podmetanje' – predstavlja kao rezultat 'zlonamere' ili 'po-

vršnosti'. Ona se pripisuje određenim 'krugovima' čime se nagoveštava da se ne radi o delovanju izolovanih pojedinaca, već interesnih grupa. Slično tome, Nešićevo reagovanje na optužbe za antisemitizam kao na obično 'kačenje etiketa', ukazuje na nepravednu i neosnovanu prirodu ovakvih insinucija.

Diskvalifikacija kritike kroz upotrebu fraza kao što su 'zlonamerni krugovi', 'kačenje etiketa' itd., može se uporediti sa mnogo življim i slikovitijim jezikom koji predstavnici Srpske crkve povremeno koriste opisujući svoje političke protivnike. Vladika Amfilohije Radović otpisuje kritičare klerikalističkih tendencija unutar crkve kao 'papagaje, ljude kratke pameti, neznalice' (navedeno prema: B92, *Vesti*, 15. maj 2003) i kao 'duhovne kepece' (Radio Slobodna Evropa, 16. jun 2003). Od tvrdnji o malim intelektualnim sposobnostima političkih protivnika češće su jedino one o njihovim političkim motivacijama. U nedavno objavljenom članku, vladika Atanasije Jevtić ovako opisuje kritičare novog srpskog nacionalizma:

'Visoko-kalibarska antisrpska tirada, koja nadvrhnjuje i otomanske i komunističke domete krivotvorenja, zakeranja i blačenja... jedan galimatijas, skrpljen od zlonamernih, ali vešto sročanih dezinformacija... od strane novog samozvanog, unilateralnog i jednopartijskog Agit-propa ili CeKa iz Brisela...' (Jevtić, 2003, str. 567)

'Grupice raznoraznih, no vrlo zdušnih u zlobi i – u ime ganutljive do slinjenja, a totalitarne do netrpeljivosti, evroljubavi – doslednoj srbomržnji i crkvenonavisti, dobroplaćenih suflera i pljuvača iz Beograda, malobrojni ali grlati beogradčiči (narod ih već zove "evroslinavci"), kao što su Mirko Đorđević, N. Popov, V. Arsenijević, i comp., M. Tomanić, I. Čolović, Kandička, Biserko, Vučo, Srbljanovička, Pavićevića i još neki iz "saveta nečastivih" i "crkve lukavnujušćih" (bolje reći *antisaveta* i *anticrkve*, shodno Ps.1,1 i Ps. 25/26,5)' (ibid., str. 568).

'Neka ih! Velimo mi iz naroda, neka rade svoj posao za koji su plaćeni. Samo vi, deco, radite svoj posao! Svačije će delo, i nedelo, izaći na videlo' (ibid., str. 568).

Kritičari se diskvalifikuju kao komunisti ('CeKa', 'jednopartijski Agit-prop'), marionete zapada (vezivanje za 'Brisel', 'evroslinavci'), ali

najčešće kao plaćenici ('dobroplaćeni sufleri', 'posao za koji su plaćeni' itd.). U diskvalifikaciji se jasno vidi razlika između urbanog i ruralnog, pa se tako srpska prestonica Beograd koristi kao pogrdan termin ('pljuvači iz Beograda', 'beogradčiči' itd.) i antiteza 'narodu' ('narod ih već zove', 'mi iz naroda').

Što je najvažnije, manihejska razlika između crkve i liberalne javnosti, 'naroda' i 'Beograda' artikuliše se i kroz biblijska poređenja. Kritičari se opisuju kao pripadnici 'saveta nečastivih' ili 'crkve lukavnujušćih' s pozivanjem na konkretne delove Biblije. Verska dimenzija se vidi i u Jevtićevoj rečenici: 'Samo vi, deco, radite svoj posao!' To je parafraza dobro poznate rečenice koja se pripisuje Starcu Vukašinu iz sela Klepci, jednom od Svetih srpskih novomučenika koje je Srpska pravoslavna crkva kanonizovala 2000. godine. Vukašina su 1943. godine ubile ustaše u logoru Jasenovac. Prema zvaničnim hagiografskim podacima o njegovom životu i smrti, Vukašin je odbio da pohvali ustaškog vođu Antu Pavelića u zamenu za život, i umesto toga rekao svom dželatu: 'Radi ti, dijete, svoj posao'. Ustaški vojnik je počeo da ga sakati, ali je srpski mučenik na to odgovorio istim prkosnim rečima (Mileusnić, 2003; Anon., 2000). Aludirajući na Vukašinove reči, Jevtić na efektan način povlači paralelu između crkve i mučenika, i svoje političke protivnike istovremeno poredi s okrutnim mučiteljima ubijenog čoveka. Kroz ovu analogiju crkva je prikazana kao neko ko vodi herojsku borbu protiv grešnika u kojoj je božja pravda na njenoj strani. Ista takva poruka nalazi se i u osnovi reči Patrijarha Pavla koji je nevladine organizacije jednom prilikom nazvao 'ogrehovljenim dušama' (*Danas*, 12-13. januar 2002).

Ukazivanje na političke motive i interese kritičara u kontekstu poricanja nije ograničeno samo na predstavnike Srpske pravoslavne crkve. Krajem 2002. godine, Bogoljub Šijaković, tadašnji ministar vera u saveznoj vladi, optužio je nevladine organizacije da su 'politički kameleoni' i ostaci komunističkog doba koji sada 'proganjaju ljude' u 'ime ljudskih prava i evropskih integracija' ('Evropski standardi na balkanski način', *Danas*, 17. decembar, 2002). Godinu dana pre toga, istoričar Radoš Ljušić, odgovara na kritike povodom rastućeg antisemitizma u Srbiji tako što uvodi temu međunarodne antisrpske zavere:

'Helsinškom odboru i ostalim mondijalistima koji su od komunističkih preuzeli lov na veštice, očigledno smeta sve što je srpsko, posebno

ako je nacionalno i pravoslavno. Mislim da se iza ovih optužbi na račun srpskog naroda krije politički cilj. Poraženima u ratu možete neosnovano pripisivati šta hoćete. Obračun sa srpskim narodom još nije okončan, moćni misle da još nismo dovoljno kažnjeni. Počinje se sa antisemitizmom, potom se podstiču na pobunu nacionalne manjine, cepaju se teritorije... Možda ove optužbe treba da opravdaju novu tranšu srbijanskih haških apšenika' ('Jevreji brane Srbe od antisemitizma', *Glas javnosti*, 6. avgust 2001).

Ova strategija 'obrtnja' (Billig, 1990; Van Dijk 1992), ili 'osuda osuđivača' (Cohen 2001), svojstvena ofanzivnoj retorici, uspešno skreće pažnju sa svakog razmišljanja o neprimerenosti sopstvenog ponašanja ili ideološkog stava. Ona takođe ilustruje inherentno argumentativnu prirodu kategoričkog poricanja. Konstrukcija u kojoj je dobrodušnost Srba očigledna i zasnovana na zdravom razumu implicitno postavlja alternativne stavove i njihove eksponente izvan saglasnosti i zajednice normalnih, pravičnih i običnih ljudi (vidi Van Dijk, 1992; str. 104). Budući da je poricanje predrasude predstavljeno kao 'očigledna istina', alternativna gledišta se odbacuju kao 'neprirodna', pristrasna i interesna (str. 106). Tako poricanje postaje oružje u kontranapadu, kojim se zamahuje na liberalno javno mnjenje u pokušaju da se oslabi njegov društveni značaj.

Ofanzivna retorika u kontekstu poricanja antisemitizma u sebi sadrži još jedan vid ekstremne formulacije. 'Ekstremizacija' (Potter, 1996) se ogleda u tome kako oni koji poriču antisemitizam predstavljaju kritičke stavove u kontekstu svoje kontra-argumentacije. Specifične kritike na račun predstavnika Srpske pravoslavne crkve ili osude određenih ideoloških tendencija unutar nje, koje se uglavnom vezuju za uticaj Nikolaja Velimirovića, redovno se interpretiraju kao napadi na celokupnu Srpsku crkvu ili čak i šire, na pravoslavno hrišćanstvo. U saopštenju Sinoda se, na primer, tvrdi da su optužbe za antisemitizam usmerene protiv 'Pravoslavlja i Svetosavlja'. Radoš Ljušić tvrdi da su primedbe zbog uspona antisemitizma u Srbiji zapravo 'optužbe na račun srpskog naroda'. Vladika Atanasije Jevtić naziva liberalne kritičare 'srbotužiteljima' (Jevtić, 2003, str. 570). Aprila 2004. godine, Jevtić je na javnom okupljanju u manastiru Čelije primetio:

'Napadaju nas braćo i sestre, draga deco, i komunisti, i posle njih neokomunisti i antikomunisti, a svi su isti, da smo nacionalisti, zato

što su svi oni protiv srpskog naroda.' (citat iz članka 'Justin je lepo mirisao', *Vreme*, 693, 22. april 2004).

Ovaj aspekt poricanja ukazuje na opšti interpretativni okvir u srpskom crkvenom i nacionalističkom diskursu u kojem se događaji u svetu posmatraju kroz prizmu nacionalnog kolektivizma i gde se kritika pojedinaca redovno tumači kao osuda cele nacije ili verske zajednice. Na primer, krivično gonjenje Srba osumnjičenih za ratne zločine, redovno se predstavlja i odbija kao osuda srpskog naroda u celini. Nakon nedavnog pokušaja hapšenja Radovana Karadžića na Palama pored Sarajeva, kada su teško ranjeni srpski pravoslavni sveštenik Jeremija Starovlah i njegov sin (na koje se sumnjalo da su skrivali odbeglog vođu bosanskih Srba) crkva je to što se ovoj dvojici dogodilo odmah osudila kao 'napad na dušu ovog naroda, a to je Njegova crkva' i čin kojim se 'stavlja na stub srama čitav jedan hrišćanski narod' ('Saopštenje za javnost povodom napada na arhijerejskog namesnika sarajevskog, protojereja stavrofora Jeremiju Starovlaha i njegovu porodicu', Informativna služba SPC, 5. april, 2004). Na sličan način je vladika vranjski Pahomije 2003. godine odbacio optužbe za zlostavljanje dece koje je protiv njega podiglo nekoliko mladića iz njegove eparhije kao 'indirektan udar na Crkvu u celini' (*Nedeljni Telegraf*, broj 370).

U prethodnoj glavi već smo ukazali na to da je u vreme Velimirovićeve rehabilitacije krajem 1980-tih i početkom 1990-tih godina, njegov povratak u maticu često tumačen kao znak duhovnog preporoda Srbije. Velimirovićevo mučeništvo predstavljano je kao simbol stradanja koje je pretrpeo ceo srpski narod i Pravoslavna crkva u XX veku. Kroz poređenje sa svetim Savom, vladika Nikolaj je istican kao primer Srbina i pravoslavnog hrišćanina. Upravo je ovaj status Nikolaja Velimirovića kao simbola idealne hrišćanske Srbije u pamćenju njegovih poklonika, doprineo tome da se napadi na njega ili na njegovu uspomenu, tumače kao napadi na ceo srpski narod i pravoslavno hrišćanstvo. Tako je Atanasije Jevtić jednom prilikom rekao: 'Napadaju Vladiku Nikolaja i Justina Popovića. To jest: imenom i prezimenom Srpsku Crkvu i Srpsku narodnu pamet i pamćenje' (Jevtić, 2003, str. 568).

Uz to, radikalne preformulacije kritičkog mišljenja pomažu opštu dinamiku obrtnja. Kao što to napominje Edwards (Edwards, 2000), 'pojačavanjem i odvođenjem u krajnost' stavova protivnika, ekstremne

formulacije pripremaju te stavove za 'ironizaciju i osporavanje' (str. 359). U slučaju odgovora na optužbe za antisemitizam, kritičko mišljenje se predstavlja kao da ono u sebi sadrži moralnu osudu cele jedne nacije ili religije, i zastupa ideju o kolektivnoj odgovornosti. Ovakvo pojačano i 'ekstremizovano' predstavljanje kritičkog mišljenja konstruiše liberalno javno mnjenje kao zlonamerno, zlobno i netrpeljivo prema Srbima i pravoslavnom hrišćanstvu i na taj način olakšava njegovo isključivanje i odbacivanje. Tako desnica zapravo prisvaja jezik liberalizma i jednakosti i mobiliše ga da bi obrnula činjenice i popularizovala i reifikovala sopstvenu ideološku poziciju. Isto tako, upravo 'ekstremizacija' kritike legitimizuje upotrebu društvenog poricanja. Generalizovane tvrdnje da Srbi, ili Crkva, nisu rasisti postaju neophodne upravo zbog toga što se kritika tumači kao da je usmerena prema *svim* Srbima ili *celoj* crkvi.

Konačno, tumačenja da je kritika uperena protiv crkve i cele srpske nacije igraju značajnu ulogu u zaštiti Velimirovićeve reputacije. Društveno poricanje ne prihvata da je većina optužbi za antisemitizam neposredno vezana za Velimirovićev uticaj. Uz ovako uopšten odnos prema kritici, rasprava o tome šta je Velimirović rekao ili učinio u svom životu, ili o tome kako treba da bude zapamćen – što predstavlja suštinu spora – sasvim zgodno izostaje, skrivena iza baraža kategoričkog poricanja.

Poređenje Srba i Hrvata i retorika 'nadmetanja u mučeništvu': Komparativno poricanje antisemitizma

Kategoričko poricanje antisemitizma obično prati još jedna vrsta poricanja, koje je formulisano u relacionom, a ne apsolutnom smislu. Često se tvrdi da Srbi ne samo da su inherentno tolerantan narod sa dugom i neukaljanom tradicijom prijateljskih odnosa prema Jevrejima, već i da je to njihovo nacionalno obeležje koje ih izdvaja od drugih naroda. U saopštenju Srpske pravoslavne crkve navodi se da su Srbi 'nažalost jedan od retkih evropskih i hrišćanskih naroda koji nikada nije gajio i ni sada ne gaji negativna osećanja ili stavove prema Jevrejima', i ukazuje da antisemitizam 'ostaje neizbrisiva mrlja u istoriji i na savesti nekih drugih naroda', ali ne i Srba.

Primer komparativnog poricanja može se naći i u članku 'Jevreji brane Srbe od antisemitizma' koji je avgusta 2001. godine objavljen u dnevnom listu *Glas javnosti*. U tom članku se navodi da je Aleksandar Mošić, potpredsednik Društva srpsko-jevrejskog prijateljstva izjavio:

'Antisemitizam kod slovenskih naroda na Balkanu, dakle kod Srba, Makedonaca, Bugara, neuporedivo je blaži nego u ostalim zemljama, kao što su Rumunija, Austrija ili Mađarska. Što se Srba tiče, jedan od razloga zašto kod njih antisemitizam ne hvata korene je i taj što su oni etnički izrazito tolerantan i liberalan narod. Antisemitizam je u Srbiji uvek "uvozna roba"' ('Jevreji brane Srbe od antisemitizma, *Glas Javnosti*, 6. avgust 2001).

Mošić ne samo da svrstava Srbe u odabranu grupu balkanskih naroda čiji je antisemitizam 'neuporedivo blaži' u poređenju sa drugim narodima, već u njihovoj toleranciji vidi 'etničku' karakteristiku Srba. Pripisivanjem tolerancije nacionalnom karakteru, njegova navodna širokogrudost dobija stabilnu i konstantnu dimenziju. To pojačava pori-

canje predrasude, jer se navodi o srpskom antisemitizmu mogu odbaciti na osnovu toga što antisemitizam nije u 'prirodi' Srba. Štaviše, ovakvom tvrdnjom, diskusija o antisemitizmu preusmerava se ka 'drugima', koji su 'po prirodi' manje tolerantni od Srba.

Mošić, u istom članku, dalje razvija komparativni argument. On tolerantnost Srba pripisuje autoritetu pravoslavne crkve, koju poredi s rimokatoličkom:

'U katoličkim zemljama antisemitske predrasude su mnogo veće nego u pravoslavnim. Katoličanstvo je politički daleko agresivnije. Pravoslavna crkva nema i nikada nije imala misionarsku propagandu kao što je imala katolička. U pravoslavlju se nikada nisu isticale one hrišćanske dogme koje su budile antisemitizam. Srpska pravoslavna crkva uvek je bila više zaokupljena čuvanjem nacionalnog identiteta srpskog naroda i hrišćanske etike' (ibid.).

Sličnu tvrdnju izneo je tokom intervjua i jedan od vođa Dveri, Branimir Nešić:

'Rimokatolička crkva je za vreme Drugog svetskog rata radila, to se mora priznati, loše stvari, ona je podržavala Hitlera... Sa te strane rimokatolička crkva je tražila oprostaj od Jevreja... Sad je taj problem, dakle, Jevreji sa pravom imaju i ono što zameraju rimokatoličkoj crkvi oni proširuju i na nas. Ne shvataju da su u pravoslavnom narodu i pravoslavni Srbi nemaju taj problem sa Jevrejima, nemaju problem antisemitizma.'

Pored toga što ponavljaju poznati argument da je tolerancija nasleđe pravoslavnog uticaja, i Mošić i Nešić predstavljaju katolicizam kao glavno izvoriste [hrišćanskog] antisemitizma. Ovo poređenje je deo šire teme srpskog nacionalizma, naime kontrasta između pravoslavlja i katolicizma i, još konkretnije, između pravoslavnih Srba – koji se sagledavaju kao 'etnički tolerantni' – i katolika Hrvata čija se slobodoumnost neprestano osporava. U članku 'Srbi i Jevreji' koji su objavile Dveri, Hrvati su jasno označeni kao meta poređenja. Kroz ceo tekst, Dimitrijevićeva kvazi-istorijska objašnjenja o srpsko-jevrejskim odnosima, kojima pokušava da dokaže da u Srbiji uopšte nema antisemitizma, prošarana su poređenjima sa Hrvatima. Dimitrijević primećuje da, za razliku od Srbije, 'u hrvatskim oblastima Jevrejima je bilo zabranjeno zadržavanje do XVIII veka, dok su antisemitski ispadi bili vrlo česti' ili da 'godine 1941, 26.

juna, Ante Pavelić donosi odluku o slanju svih Jevreja Hrvatske u konc-logore', dok 'Srbija ni pod okupacijom nije htela da donese zakon protiv Jevreja'.⁹ Ovo poređenje odražava preovlađujući kulturni stereotip u diskursu srpske desnice kojim se Hrvati tradicionalno predstavljaju kao prozeliti, netolerantni, pa čak i 'genocidni' (Milosavljević, 2002).

Komparativno poricanje antisemitizma manifestuje se i kroz pozitivno poređenje Srba i Jevreja, pri čemu se posebno pominje mučeništvo oba naroda kroz istoriju.

Poređenje srpske i jevrejske istorije usko je povezano s mitom o mučeništvu karakterističnim za srpski nacionalistički diskurs, koji je bio naročito prisutan krajem 1980-tih i početkom 1990-tih godina. Na primer, 1985. godine, književnik Vuk Drašković, oplakujući tešku srpsku istoriju kroz analogiju sa stradanjem Jevreja, piše: 'Svaka stopa Kosova za Srbe je Jerusalem: nema razlike između stradanja Srba i Jevreja. Srbi su trinaesto, izgubljeno i najnesrećnije pleme Izrailjevo'. Najpoznatiji eksponenti poređenja Srba s Jevrejima bili su članovi kontroverznog Društva srpsko-jevrejskog prijateljstva koje je, pod pokroviteljstvom Miloševićevog režima, 1990. godine osnovala grupa nacionalistički orijentisanih intelektualaca, uključujući i nekoliko javnih ličnosti Jevrejskog porekla. Društvo, koje nikada nije dobilo podršku Saveza jevrejskih opština Jugoslavije promovisalo je ideju o postojanju veze između srpskog i jevrejskog naroda na osnovu toga što su oba naroda 'često neopravdano optuživani samo za to što su drugačiji' (*Politika*, 3. jul 1990). Jedan od članova društva, pisac Dobrica Ćosić, u osvrtu na nevolje srpskih manjina u ostalim bivšim jugoslovenskim republikama, pominje 'fatalnost u kojoj i srpski i jevrejski narod postaju sve sličniji' (*Politika* 25, maj, 1990). Važno je napomenuti da se iza naizgled filosemitskih osećanja koja je propagiralo Društvo srpsko-jevrejskog prijateljstva krila nedostojna 'funkcionalizacija' jevrejskih simbola i istorije u ostvarivanju srpskih nacionalističkih planova (vidi Sekelj, 1997).

⁹ Ovo je još jedan primer Dimitrijevićeve selektivne istorije. On se poziva na činjenicu da vlada generala Milana Nedića (1941-1944) nije donela antijevrejske zakone za vreme dok je bila na vlasti. Ono što Dimitrijević propušta da pomene jeste činjenica da su takvi zakoni već bili na snazi kada je Nedićeva vlada došla na vlast i da je Nedićeva administracija odigrala ne malu ulogu pružajući logističku podršku 'konačnom rešenju' u Srbiji (vidi Božović, 2003, 2004).

Iako je pažnja javnosti koju je Društvo srpsko-jevrejskog prijateljstva privlačilo početkom 1990-tih godina tokom poslednje decenije smanjena, opšti interpretativni okvir u kojem je ono funkcionisalo i ideje koje je promovisalo opstaju i izvan ograničenog članstva ove organizacije. Paralela između srpskog i jevrejskog stradanja i dalje se povlači u javnom diskursu kada god se pokrene tema antisemitizma ili srpsko-jevrejskih odnosa.

U saopštenju Svetog sinoda Srpske pravoslavne crkve, sposobnost srpskog naroda da 'oseti i tugu i bol' jevrejskog, i da je 'sa njim podeli, a gde god je to bilo moguće - i da je otkloni ili barem ublaži', pripisana je zajedničkom stradanju i patnjama dva naroda. Slično tome, u telegramu patrijarha Pavla upućenom vladi Izraela u septembru 2003. povodom pedesetogodišnjice osnivanja memorijalnog centra Jad Vašem u Jerusalimu, poglavar Srpske crkve primećuje da Srbi 'osećaju duboko stradanje naroda s kojim su se zbratimili kroz zajednički život i zajedničko mučeništvo' ('Poruka srpskog Patrijarha najvišim zvaničnicima Izraela povodom pedesetogodišnjice postojanja Memorijalnog centra Jad Vašem', Informativna služba Srpske pravoslavne crkve, 26. septembar 2003). On u telegramu takođe pominje činjenicu da su u vreme nacističke okupacije zločinci 'podjednako ubijali Srbe kao i Jevreje' i da 'danas mi ponovo živimo zajedno, i jedni i drugi kao "ostatak zaklanog naroda", kako je to rekao srpski pesnik [Matija Bećković]'. Patrijarh završava telegram s nadom da će 'zajedničko stradanje [Srba i Jevreja], naći svoje mesto i u novoj istorijskoj postavci u Jad Vašemu, uprkos činjenici da su najnoviju balkansku tragediju mnogi iskoristili da prikriju i umanje zločin izvršen nad Srbima u Drugom svetskom ratu, a u kojem leže i koreni ovog novog sukoba').

Tema zajedničkog stradalništva ponekad se priziva na kontroverzniji način. Nakon zaoštavanja etničkog sukoba na Kosovu u martu 2004. godine, što je dovelo do smrti 13 i raseljavanja 4000 srpskih stanovnika pokrajine, Srpska pravoslavna crkva postavila je na istaknutom mestu na svom veb sajtu jedno saopštenje za štampu Društva srpsko-jevrejskog prijateljstva u kojem se kaže da 'ovo orkestrirano nedelo na celoj teritoriji Kosmeta neodoljivo podseća na nacističku "Kristalnu noć" između 9. i 10. novembra 1938. godine, u Trećem Rajhu' ('Strašnije of Kristalne noći', Informativna služba Srpske Pravoslavne Crkve, 25. mart

2004). Društvo je u ovom saopštenju čak tvrdilo da 'po poređenju veličina i broja žrtava' i 'po zlu' koje ga je motivisalo, događaj na Kosovu prevazilazi Kristalnu noć. Ovaj neodrživi primer 'nadmetanja u mučeništvu' (Shafir, 2002) i poređenje s događajem iz 1938. godine kada su stotine Jevreja bile pobijene, a njih 30.000 poslato u nacističke koncentracione logore (Wistrich, 1991), zaokupili su maštu Informativne službe Srpske Pravoslavne Crkve, pa je baner 'Kristalnaht na Kosovu se nastavlja' ostao na njenoj veb stranici i pošto su neprijateljstva okončana.

Dva vida komparativnog poricanja, naime stavljanje u kontrast sa Hrvatima i poređenje s Jevrejima, često su spojeni u istom argumentu. Branimir Nešić u intervjuu vođenom za potrebe ove studije, kaže da je katolička crkva 'podržavala Hitlera' i poredi je sa Srpskom crkvom: 'Pravoslavna crkva nije to radila. Srpski pravoslavni narod, ruski pravoslavni narod su zajedno sa Jevrejima stradali u vremenu Drugog svetskog rata'. Isto tako, telegram koji je patrijarh Srpske crkve poslao vladi Izraela 2003. godine, sadrži suptilnu kritiku Hrvatske. Mada su oni koji su prouzrokovali zajedničko stradanje Srba i Jevreja pomenuti samo kao 'zločinci' (koji su 'podjednako ubijali Srbe kao i Jevreje'), pažljivije čitanje teksta telegrama otkriva da meta patrijarhove osude nisu bili toliko nemački nacisti, koliko pronacistička Nezavisna Država Hrvatska (NDH). U završnom pasusu telegrama patrijarh pominje 'zločin izvršen nad Srbima u Drugom svetskom ratu', 'u kojem leže i koreni ovog novog sukoba', jasno aludirajući na istorijsku pozadinu ratova u Hrvatskoj i Bosni. I Bećkovićeve izreke o Srbima kao 'ostatku zaklanog naroda' koju pominje patrijarh, prvobitno je izgovorena povodom stradanja Srba u NDH od 1941. do 1945. godine.

Nacionalna samoglorifikacija u istorijskom kontekstu

Teme koje se javljaju u pozitivnoj nacionalnoj samoprezentaciji, koje su sastavni deo kategoričkog i komparativnog poricanja antisemitizma, nisu izum ni savremenog srpskog crkvenog establišmenta ni narastajuće hrišćanske desnice. Snaga ovakvih poricanja leži upravo u činjenici da su njima obuhvaćene teme koje imaju dugu istoriju u srpskom javnom diskursu. Kao što to Stenli Koen (Stanley Cohen, 2001) piše, tvrdnje koje se upotrebljavaju u kontekstu poricanja su:

‘Naučene putem obične kulturne transmisije i proističu i izvlače se iz ustaljenog rezervoara dostupnog svima. Određeni opis se usvaja zato što je prihvatljiv u javnosti... Poricanja koja vidimo su ona koja se iznose u očekivanju da će biti prihvaćena’ (Cohen, 2001, str. 59)

Mnogi argumenti svojstveni poricanju antisemitizma u savremenom srpskom društvu datiraju u najmanju ruku iz prvih decenija XX veka. Pišući o istoriji jevrejske zajednice u Srbiji, Frajdenrajh (Freidenreich, 1979) primećuje da je čak i krajem dvadesetih i tridesetih godina XX veka, u vreme značajnog porasta antisemitizma u ondašnjoj Kraljevini Jugoslaviji, dominantni stav visokih vladinih službenika bio da Jugoslavija ‘ne pati od otrova antisemitizma’ (ministar spoljnih poslova Vojislav Marinković, 1929, navedeno prema: Freidenreich, 1979, str. 181). Ministar unutrašnjih poslova Anton Korošec, 1938. godine, primećuje:

‘Među nama u Jugoslaviji, kao što svako može da posvedoči, jevrejsko pitanje ne postoji. Jugoslavija je jedna od malog broja zemalja koje ne muči ovo pitanje. To je najbolji dokaz da se Jevreji kod nas tretiraju kao građani sa jednakim pravima’ (navedeno prema: Freidenreich, 1979, str. 181).

Iste godine u knjizi *Jugoslavija i jevrejski problem*, E. Gajić beleži da u Jugoslaviji nema antisemitizama tvrdeći da je predrasuda ‘strana

jugoslovenskom, a pre svega srpskom mentalitetu i narodu’. Devet godina pre toga, jugoslovenski ministar spoljnih poslova, Vojislav Marinković potkrepio je svoju tvrdnju o nepostojanju antisemitizma u Jugoslaviji pominjući temu koja se može naći u savremenijim oblicima komparativnog poricanja. On objašnjava:

‘Istorijski razvoj našeg naroda bio je u mnogo čemu sličan razvoju jevrejskog naroda. Mi smo morali da prođemo kroz tako mnogo patnje i nesreće i da bijemo tolike krvave bitke, da podnesemo toliko žrtava za slobodu da smo oduvek imali puno razumevanje za Jevreje čija je istorija znala za mnogo nevolje i patnje, samo zato što su i Jevreji verno čuvali svoju veru i svoju zajednicu. U tom smislu vezuje nas ista izdržljivost, upornost i čvrstina, pa je prirodno što Srbi i Jevreji razumeju jedni druge’ (Freidenreich, 1979, str. 181)

Dakle, teme i tropi od kojih se sastoje savremeni oblici poricanja antisemitizma potiču iz ideološkog arsenala koji ima dugu istoriju u samopredstavljanju Srpskog društva.

Još jedan razlog što nam ove teme zvuče poznato jeste i to što u njima postoji zrno istine. Većina istorijskih prikaza o srpsko-jevrejskim odnosima naglašava da su u poređenju s mnogim drugim evropskim društvima odnosi između Srba i Jevreja kroz vekove bili prijateljski, bez obzira na neke ne baš pohvalne istorijske periode (vidi Freidenreich, 1976, Lebl, 2001; Sekelj, 1995, itd.). Ovu činjenicu ističu i predstavnici jevrejske zajednice i liberalno javno mnjenje. U stvari, jedan od razloga što je nedavni porast antisemitizma privukao tako mnogo interesovanja i kritike jeste upravo to što u srpskoj kulturi ne postoji snažno ili dugotrajno nasleđe antisemitizma. Zato je važno naglasiti da cilj ove rasprave nije niti da ospori suštinu nacionalne samoprezentacije, niti da dovede u pitanje tradicionalno dobre odnose između Jevreja i Srba, već da ispita ideološke implikacije propagiranja slike o sebi kao naciji bez predrasuda u kontekstu poricanja antisemitizma. Konačno, nije slučajno što pozitivno samoprikazivanje uglavnom promovisu oni koji su se našli na udaru kritike, a u kontekstu upravljanja sopstvenom moralnom odgovornošću. Štaviše, kao što će se pokazati, nacionalna samoprezentacija može da se upotrebi, i upotrebljava se, na način koji pomaže da se predrasude prema Jevrejima opravdaju, legitimizuju i normalizuju u društvenom kontekstu u kojem se antisemitizam smatra neprihvatljivim.

Poricanje antisemitizma i distanciranje od 'ekstremizma'

Kao što smo pokazali u prethodnim poglavljima, kategoričko i komparativno poricanje pomažu da se pažnja javnosti skrene sa teme antisemitizma u Srbiji. Obrtanjem činjenica poricanje antisemitizma se predstavlja kao zdravorazumska i jedina moralna i uverljiva opcija i rasprava usmerava na strastvenu 'osudu osuđivača'. Komparativno poricanje projektuje antisemitizam na relevantne druge (Hrvate, katolike itd.), što pojačava osećaj nacionalne samoglorifikacije. Isticanje mučeništva i Srba i Jevreja izvodi na scenu poznati 'mit o mučeništvu'. Prisustvo antisemitizma u Srbiji se odbacuje na osnovu tvrdnje da su Srbi, baš kao i Jevreji večite žrtve nepravde, zbog čega je izlišno govoriti o bilo kakvoj predrasudi i diskriminaciji prema sapatnicima.

Pa ipak, pozivanje na konsenzus o inherentno tolerantnoj prirodi srpskog društva i njegovog naroda, koje se provlači kroz tri komponente poricanja, prate i povremena priznanja očiglednih 'izuzetaka' od pravila. U saopštenju Sinoda, na primer, generalnom poricanju antisemitizma u Srbiji prethodi osuda 'antisemitski, tačnije antijevrejski, nastrojenih pojedinaca i grupa, koje ponekad ne prezaju ni od grubih antisemitskih ekscesa i upotrebe "govora mržnje", koji se 'često mimikrijski kamufliraju u "branioce ugroženih hrišćanskih vrednosti", "spasioce Pravoslavlja", "borce protiv svetske jevrejske zavere" i slično, a svojim izdanjima i delatnostima daju zvučne nazive hrišćanskog ili direktno pravoslavnog obeležja, pa time zbunjuju nedovoljno upućene' ('Saopštenje za javnost Svetog arhijerejskog sinoda o antisemitskim izjavama i postupcima', Informativna služba Srpske pravoslavne crkve, 5. februar, 2002). Crkva je posebno osudila aktivnosti ozloglašenog antisemite, oca Žarka Gavrilovića, koji se nekoliko dana pre toga pojavio na televiziji Yu-Info i

izjavio da je incest svakodnevna pojava kod Jevreja.¹⁰ Na sličan način, Vladimir Dimitrijević u članku 'Srbi i Jevreji', nakon poricanja da u Srbiji ima antisemitizma, osuđuje publicističku aktivnost Ratibora Đurđevića, osamdesetogodišnjeg psihologa u penziji i najplodnijeg pisca antisemitskog štiva u Srbiji. Među njegovim objavljenim delima nalazi se i knjiga *Znamenite ličnosti o Jevrejima*, koja predstavlja neku vrsta rečnika antisemitskih citata. Dimitrijević primećuje:

'Neobjektivnost [liberalne javnosti koja kritikuje pojave antisemitizma] u svakom smislu može mnogo da šteti na isti način na koji je štetna kratkovidost onih koji objavljuju knjige sa izrekama "velikih ljudi o Jevrejima" (a među "velikim ljudima" nalazi se recimo Hitler)'.¹⁰

Distanciranje od ekstremizma, očiglednog u navedenim primerima, sadrži važne retoričke implikacije u kontekstu poricanja. Kategoričko poricanje koje dominira u ovim tekstovima deluje ubedljivije kada se prizna bar neki oblik odstupanja od idealnog (Van Dijk, 1992). Osuda najgorih ekstremista ublažava ton ekstremnih formulacija korišćenih u konstrukciji srpske dobrodušnosti, pa poricanje izgleda uverljivije. Istovremeno, predrasuda čije se postojanje priznaje tretira se kao slučajna i kao izuzetak koji potvrđuje pravilo. U saopštenju Sinoda eksplicitno se navodi da samo 'zlonamerni krugovi' vide neku vezu između ekspanzije antisemitizma i tradicionalno tolerantne srpske pravoslavne kulture.

Međutim, osuda ekstremizma od strane Sinoda ima i jedan značajan propust. Jedina osoba pomenuta u saopštenju pod punim imenom je otac Žarko Gavrilović – od koga se crkva ranije već ograđivala, između ostalog i zbog antisemitizma. Iako je identitet 'pojediniaca i grupa' koji promovišu antisemitizam u Srbiji dobro poznat, a među njih spadaju i takve organizacije kao što su Dveri i Obraz, one nisu ni navedene, ni

¹⁰ Mada je otac Žarko Gavrilović jedini imenovan u ovom saopštenju, pominjanje izdavača antisemitskih tekstova se po svemu sudeći odnosi na Ratibora Đurđevića i njegovu ozloglašenu izdavačku kuću Ihtus Pres. Zašto njegovo ime nije navedeno ostaje tajna, ali valja pomenuti da se Đurđević prepoznao među onima koji se osuđuju u saopštenju, što ga je navelo da u svojoj knjizi *Svetosavski nacionalizam u judeomasonskom okruženju* zaključi da čak i patrijarh Srpske crkve prima naređenja od 'Judeo-masona'.

osramoćene uključivanjem u kategoriju onih koji zaslužuju osudu Crkve. Namerno nejasno upućivanje na 'grupe', sugeriše da se radi ili o neznanju ili o neinteresovanju za njihov pravi identitet, pa se na taj način stvara utisak da su one tako marginalne da i ne zaslužuju posebnu pažnju. Takvom konstrukcijom se na suptilan način organizovana hrišćanska desnica isključuje iz problema o kojem govori saopštenje, pa njen kredibilitet ostaje netaknut. Postavljajući kategoriju 'ekstremista' u veoma uske okvire, Sinod praktično oslobađa od optužbi i kritike jedan veoma značajan, ako ne i glavni izvor antisemitizma u Srbiji.

Takođe, formalno distanciranje crkvenog establišmenta čak i od ovako usko definisanih ekstremista samo je delimično. Uprkos javne osude Žarka Gavrilovića u februaru 2002. godine, ovaj diskreditovani sveštenik nastavlja da uređuje časopis *Hrišćanska misao*, jednu od vodećih crkvenih publikacija u Srbiji, u čijem upravnom odboru sedi i Mitropolit Amfilohije, jedan od potpisnika Sinodovog saopštenja za štampu. Gavrilović je i jedan od glavnih urednika izdavačke kuće *Svetigora/Svečanik* i autor brojnih knjiga iz oblasti veronauke, koje se promovišu i prodaju u crkvenim knjižarama. Isto se odnosi i na Ratibora Đurđevića, čije se publikacije takođe pojavljuju u prodavnicama Crkvene zadruge, uključujući i onu koja se nalazi u zgradi Patrijaršije, bez obzira na to što se crkva od njega formalno distancirala još 1995. godine.

Osuda Ratibora Đurđevića u Dimitrijevićevom članku u časopisu *Dveri* je na sličan način neodređena. Ona se pojavljuje u kontekstu opštije osude liberalnog javnog mnjenja. Kritika ekstremizma se izražava na način koji antisemitski nastrojenog publicistu izjednačava s liberalnom javnošću: i on i liberalna javnost se osuđuju kao podjednako 'neobjektivni' i 'štetni', što jača Dimitrijevićev lični stav kao stav moralne većine razložnih pojedinaca. Međutim, način na koji Dimitrijević tretira Đurđevića i liberalne kritičare u nastavku teksta potpuno je drugačiji. Nevladine organizacije se etiketiraju kao 'histerične' i 'srbofobne'. Nasuprot tome, za Ratibora Đurđevića se jednostavno kaže da je 'kratkovid'. Isto tako, u svojoj osudi Đurđevića, Gavrilovića ili drugih propagatora antisemitizma crkva nikada nije upotrebila nijedan od snažnih i emotivnih termina koji obično koristi u osudi liberalnog javnog mnjenja.

'Mi nismo antisemiti, ali...': Poricanje i retorika ograđivanja

U govoru srpske hrišćanske desnice nacionalistička samoglorifikacija i predstavljanje nacije kao tolerantne, liberalne i blagonaklone retko su sami sebi cilj. Kategoričko poricanje antisemitizma često se javlja kao deo kompleksnije argumentacije. Ono obično prethodi tvrdnjama koje bi se mogle podvrći kritici, u kojima se iznose kritike na račun Jevreja. Kao što to primećuje Van Dijk 'ljudske vrednosti tolerancije i gostoljubivosti' ojačane kroz poricanje predrasude često prati kontroverzna tvrdnja koja je uvek konstruisana kroz prizmu 'realizma', 'istine' ili 'zdravog razuma' (Van Dijk 1992, str. 111). Govornici koriste poricanje u kontekstu 'ograđivanja' (*disclaimer* - Hewitt and Stokes, 1975) da bi, pre iznošenja kontraverznih stavova sebe smestili u kategoriju onih koji pripadaju tolerantnoj naciji ili imaju slobodoumna verska ubeđenja i tako se zaštitili od optužbi za netrpeljivost i predrasude. Van Dijk (1993.) kaže:

'Velike izjave o vrlini i superiornosti predstavljaju klasičan uvod u ograđivanje, kao na primer "mi smo veoma tolerantni prema manjinama, ali..."', posle čega stereotipski sledi neka negativna izjava o tim manjinama, ili odbrana postupaka i politika koji imaju negativne posledice po te manjine... Takvo ograđivanje je često simptom prikriivenih predrasuda ili neprijateljskih stavova, ako ne i siguran znak skrivenog ili ne tako skrivenog rasizma (str. 77).

To je slučaj u primerima koji se razmatraju u ovoj glavi. Ograđivanje je primetno u članku 'Jevreji brane Srbe od antisemitizma' objavljenom u *Glasi Javnosti* 2001. godine. Naglašavanje srpske tolerancije (artikulisane kroz stavove Aleksandra Mošića koje smo već naveli) prethodi odbrani otvoreno antisemitske organizacije Otačastveni pokret Obraz. Pošto je ustanovila da u Srbiji nema antisemitizma, autor članka Marija Kordić primećuje da je Obraz nepravedno optužen za antisemi-

tizam samo zato što se u literaturi ove organizacije 'prozivaju mnogi zapadni političari jevrejskog porekla, o čijoj ulozi u građanskom ratu u Jugoslaviji ne treba mnogo govoriti. Zato što je kao neprijatelje srpskog naroda prozvao Ričarda Holbruka, Medlin Olbrajt, Kušnera, Soroša, Vesterndorpa, Žaka Klajna, Klarka, Gelbarda i mnoge druge, Obraz je odmah dobio etiketu antisemitizma' ('Jevreji brane Srbe od antisemitizma, *Glas Javnosti*, 6 August 2001). Kordićeva predstavlja krivicu navedenih pojedinaca kao nešto o čemu 'ne treba mnogo govoriti', dakle kao široko prihvaćenu istinu. Međutim, iako u ovom slučaju Kordićeva ne navodi da su imenovane osobe jevrejskog porekla, na drugim mestima u članku Jevreji se otvoreno okrivljuju za jugoslovensku krizu. Aleksandar Mošić, koji toleranciju pripisuje suštini srpskog 'etničkog' bića, otkriva da pretežno jevrejska imena srpskih neprijatelja nisu slučajnost. Nastavljajući temu etničke karakterologije, Mošić zaključuje:

'Oni Jevreji čiji su preci došli iz Rusije nose u sebi duboko usađenu mržnju prema Rusima. Za njih su Srbi samo mali Rusi i zato nije čudo što su odmah prihvatili antijugoslovensku propagandu. Tu spadaju Džejsms Rubin, nekadašnji portparol Stejt departmenta, Sendi Berger, savetnik Bila Klintona, Abramovič i drugi iz vrha američke moći.'

I opet se, pominjanjem 'antijugoslovenstva' kao nečega čija pojava 'nije ni čudo' jevrejski animozitet prema Srbima konstruiše kao nešto što je očigledno. Uz to, u kontekstu Mošićevog doprinosa ovom članku, kontrast između tolerantnih Srba i mrskih Jevreja jasno je utvrđen. Ono što ovu izjavu čini posebno začuđujućom jeste to što je Mošić potpisan kao potpredsednik Društva srpsko-jevrejskog prijateljstva!

U članku 'Srbi i Jevreji', prisustvo ograđivanja još je očiglednije. Poricanje, koje se završava izjavom da je 'besmisleno i nemoguće' da Srbi mrze Jevreje, prati sledeći argument:

'S druge strane, nije svako istraživanje uloge Jevreja (ili predstavnika bilo kog drugog naroda sa drugačijom nacionalnom i državotvornom idejom) u razaranju tradicionalnih pravoslavnih država samo po sebi – "rasizam". U takvim studijama ceo jedan narod se ne proglašava krivim za stradanje drugog naroda nego se ukazuje na činjenice koje mogu da pomognu da se shvati šta se u stvari desilo. Histerične optužbe za antisemitizam protiv svakog ko,

recimo, uoči čudnu istinu da je u naše dane među američkim Jevrejima bilo mnogo srbofoba iako Srbi, bar kad je odnos prema Jevrejima u pitanju, to ničim nisu zaslužili, ne čine čast nikome pa ni onima koji takve kampanje pokreću.'

Ovde se kritika na račun Jevreja ponovo predstavlja kao 'činjenice' ili 'čudna istina' koja otkriva šta se 'u stvari desilo', dok se svaki kontra-argument odbacuje i karakteriše kao 'histeričan'. Uloga Jevreja u 'razaranju tradicionalnih pravoslavnih država' objašnjava se postojećom 'nacionalnom i državotvornom idejom', i prema tome predstavlja legitimnu i nespornu temu za 'istraživanje'. U skladu sa opštim ciljevima poricanja, Dimitrijević se trudi da modifikuje svoju kritiku Jevreja tvrdeći da njegov pokušaj da se 'shvati šta se u stvari desilo' nije optužba 'jednog [celog] naroda' nego kritika izabраниh pojedinaca, 'mnogih srbofoba' među 'američkim Jevrejima'. Međutim, to je samo još jedno ograđivanje. Tvrđnja da Srbi 'ničim nisu zaslužili' 'histerične optužbe' – 'bar kad je odnos prema *Jevrejima* u pitanju' (naglasio autor) - nagoveštava da se određeni 'američki Jevreji' – koji se navode kao 'predstavnici' 'nacionalne i državotvorne ideje' i za koje se misli da ih je 'mnogo' – ovde prozivaju kao Jevreji.

Osim toga, nabrajajući srpske neprijatelje, Dimitrijević u celom članku ne propušta priliku da Jevreje uvrsti u 'srbofobe', čije su predrasude u oštrom kontrastu sa tradicionalnom srpskom i pravoslavno-hrišćanskom tolerancijom. Nakon izjave da 'Srbi nisu mrzeli Jevreje, Srbi nisu gonili Jevreje', on tvrdi:

'S druge strane, činjenica je da je srpski narod od početka devedesetih satanizovan u svetskim medijima i da su aktivnu ulogu u tome imali izvesni uticajni Jevreji – pre svega iz Evrope i Amerike (Ričard Holbruk, Medlin Olbrajt, Bernar Anri-Levi, Stiven Spilberg, Vesli Kon Klark...).'

Isto tako, nakon konstatacije da se judaizam 'kao religija oblikovao posle stradanja i vaskrsenja Hristovog veoma odlučno protiv Hrista', Dimitrijević navodi sledeću razliku između Srba i Jevreja:

'Činjenica da je bilo (i da ima) sledbenika talmudskog judaizma koji mrze hrišćane (ne praveći razliku između pravoslavnih koji nikad nisu imali inkviziciju, i drugih, koji se sad posipaju pepelom po glavi, spremnih da se i Hrista odreknu samo da bi dokazali da nisu

“antisemiti”). Ali zar ne kaže isti ovaj Pavle: “Blagosiljajte one koji vas kunu, blagosiljajte a ne kunite” (Rim, XII, 14... Zar srpska Crkva nije primer podsticanja verske trpeljivosti – od najstarijih vremena do danas kada je patrijarh Pavle osuđivao svaku pojavu mržnje prema bilo kome, pa i prema jevrejskom narodu? Ako nas neki i mrže, to nije povod da mržnjom uzvraćamo.’

U ovom slučaju ‘srbofobija’ se više ne tumači kao ‘nacionalna ili državotvorna ideja’, već kao ispoljavanje stare verske mržnje koju Jevreji gaje prema hrišćanima, a koja datira od vremena Hristovog raspeća. Na sličan način se tvrdnje o političkom stavu izvesnih pripadnika jevrejske zajednice u Americi, koje Dimitrijević izdvaja kao posebno uticajne i moćne, podižu na nivo međuverških odnosa i sukoba na način koji podseća na klasične teorije o jevrejskoj zaveri. Tu se Dimitrijević približava onoj vrsti pogleda koje širi Ratibor Đurđević, antisemita i teoretičar zavere od koga je pokušao da se distancira u tom istom članku.

* * *

Nisu svi slučajevi kategoričkog poricanja i samoglorifikacije koje smo analizirali u ovoj glavi artikulisani u kontekstu ograđivanja. Saopštenje Sinoda Srpske pravoslavne crkve ne kritikuje Jevreje. Potpisnici saopštenja su upotrebili temu pozitivne nacionalne samoprezentacije da bi odbacili optužbe za antisemitizam kao neosnovane, ne pominjući jevrejsku zajednicu, ni u Srbiji ni na zapadu. ‘Drugi’ u ovom saopštenju nisu Jevreji, nego ‘zlonamerni krugovi’ unutar liberalnog javnog mnjenja, nezavisni mediji ili razne prozapadne nevladine organizacije. Ova važna razlika ukazuje na granicu koja još uvek postoji između matice i ekstremnih struja u srpskoj pravoslavnoj kulturi, bar kada je u pitanju otvorena kritika Jevreja.

Sa druge strane, primetne sličnosti u retorici poricanja u diskursu crkvene matice i u jeziku hrišćanske desnice otkrivaju da podela između matice i ekstrema nije potpuna. Nepotpuna osuda ekstremizma u saopštenju Sinoda i ofanzivna retorika primetna u polemici crkve s njenim kritičarima potvrđuju da se u manihejskom svetu crkvene politike u Srbiji još uvek smatra da hrišćanska desnica predstavlja manju opasnost po interese Srpske pravoslavne crkve, nego liberalno javno mnjenje. To se

jasno vidi iz činjenice da je u jesen 2004. godine Sinod Srpske pravoslavne crkve postavio Branimira Nešića, urednika *Dveri*, za ‘opertivnog urednika’ zvanične publikacije Patrijaršije Srpske pravoslavne crkve, časopisa *Pravoslavlje*.

Što je još važnije, uloga crkve u neprestanom ponavljanju tema kategorčkog i komparativnog poricanja indirektno doprinosi istrajavanju antisemitizma u srpskom društvu. Srpska pravoslavna crkva je jedna od najuticajnijih institucija u Srbiji koja, iznad svega, uživa veliko poštovanje pravoslavnog stanovništva. Ona je, poslednjih godina, učvršćujući svoje veze s državnim institucijama stekla i priličnu moć nad medijima (jer se njene aktivnosti sve češće tretiraju kao vredne pažnje) kao i u obrazovanju. Zbog lakog pristupa javnosti, Srpska pravoslavna crkva, kao elitna institucija, ima mogućnost da nametne svoje viđenje pojava u društvu, kao i da utiče na izbor tema o kojima će se voditi javna debata i način na koji će se to činiti. Kada govori o odnosima između Srba i Jevreja, kao što je to učinila u pomenutom saopštenju za štampu, Crkva doprinosi oblikovanju interpretativnog i argumentativnog okvira koji utiče na to kako će se u društvu tumačiti etnički odnosi. Ona daje mišljenja o tome šta to znači biti antisemita, ili šta predstavlja ekstremizam.

Osim toga što nameće određene predstave stvarnosti, crkva takođe snabdeva javnost argumentativnim sredstvima uz pomoć kojih se određeni ideološki status kvo može održati ili reprodukovati. Na primer, ponavljajući prihvaćeno mišljenje o srpskoj toleranciji, pri čemu istovremeno ne iznosi nedvosmislenu osudu antijevrejske predrasude u svim njenim oblicima, crkva ojačava samoglorifikujuću ocenu međuetničkih odnosa, tako da kontroverzno ograđivanje koje se pojavljuje u literaturi hrišćanske desnice deluje verodostojnije i prihvatljivije javnosti. Kao što smo videli, prividna legitimnost problematičnih tvrdnji iznetih u članku ‘Srbi i Jevreji’ objavljenom u časopisu *Dveri* zavisi od postojanja nekakvog konsenzusa o Srbima kao o ‘tolerantnoj zajednici’, koji se održava uz pomoć pravoslavne matice. Isto tako, saopštenje Sinoda pomoglo je širenju slike o Prvoslavnoj crkvi kao o uzoru vrline, tolerancije i milosrđa, na način koji nije ugrozio opstanak njene tradicionalističke i konzervativne verske dogme, niti doveo u pitanje kredibilitet jednog od njenih najvećih autoriteta, vladike Nikolaja Velimirovića.

Konačno, šireći uverenje da antisemitizam u Srbiji ne postoji – osim na krajnjim marginama društva, daleko od crkve i matice – crkveni establišment doprinosi tome da se tema antisemitizma ne pojavljuje na dnevnom redu javnosti. Kao što to Van Dijk primećuje, ako se tolerancija promovise kao nacionalni mit, onda je 'manjinskim grupama mnogo teže da se usprotive preostalim nejednakostima... Moglo bi se pomisliti da su preosetljive, da preteruju ili da imaju prevelike zahteve' (str. 96). Osim toga:

'Uspešan otpor [predrasudi] zahteva pažnju javnosti, izveštavanje medija i barem delimično priznanje nepravde. Ako vodeći političari i mediji odbijaju da prihvate da postoji ozbiljan problem, o njemu se neće diskutovati, pa otuda neće biti ni promene u sistemu odnosa snaga' (str. 96).

Drugim rečima, kada se jednom prihvati da u Srbiji, ili u pravoslavnoj crkvi, nema antisemitizma, onda ostaje malo toga za raspravu, kako u pogledu kontroverzi koje okružuju lik i delo Nikolaja Velimirovića tako i šire. Svi oni koji drugačije misle bivaju jednostavno odbačeni kao 'evroslinavci' i 'duhovni kepeci' okupljeni u 'zlonamernim krugovima' 'beogradčića'.

Glava 5

'On je samo citirao Bibliju': Poricanje Velimirovićevog antisemitizma

U prethodnoj glavi ukazali smo na učestalost priče o nacionalnoj samoglorifikaciji i retorike kategoričkog i komparativnog poricanja u crkvenom i nacionalističkom diskursu kada god se postavi pitanje antisemitizma. Imajući u vidu široku primenu ovih vidova poricanja, nije nikakvo čudo što se generalizovane tvrdnje o nepostojanju antisemitizma među Srbima koriste i onda kada su optužbe za netrpeljivost prema Jevrejima upućene neposredno Nikolaju Velimiroviću.

U članku 'Srbi i Jevreji', koji smo pominjali u prethodnoj glavi, izlaganje kojim se poriče antisemitizam završava se eksplicitnom odbranom Velimirovića. Autor članka, Vladimir Dimitrijević, odbacuje kritike na račun vladike i tvrdi:

'U našoj kvazidemokratskoj štampi često se spominje da je vladika Nikolaj bio "antisemita". Ova optužba je besmislena isto kao i optužba koju su izneli komunisti – da je vladika Nikolaj bio sledbenik Hitlera. Svakom časnom čoveku je jasno da sveti srpski učitelj i prosvetitelj nije mogao biti rasista, a pogotovu nije mogao mrzeti Jevreje jer to nije u tradiciji naroda kome pripada.'

Odgovarajući na osudu Velimirovića u dnevnom listu *Danas* aprila 2003. godine, čitateljka iz Beograda Nada Bunjak na sličan način potkrepljuje svoju odbranu vladike Nikolaja zaključkom da su 'u predratnoj Srbiji Jevreji bili poštovani i cenjeni, moja porodica je imala najbolje poslovne odnose sa Jevrejima i nikada se o Jevrejima u bivšoj

(sic.) Srbiji nije ružno mislilo a kamoli govorilo' ('Razdor u napaćenoj Srbiji', *Danas*, 29. april 2003).

U intervjuu obavljenom za potrebe ove studije u leto 2003. godine, Vuk Drašković takođe poziva u pomoć temu tradicionalne srpske gostoljubivosti kada objašnjava zašto 'ne veruje da je Vladika Nikolaj bio antisemita':

'Taj antisemitizam, što je najinteresantnije, nema nikakvog uporišta u Srpskoj crkvi ni u srpskom narodu. Kada su u doba inkvizicije po Španiji, po zapadnim zemljama Jevreje ubijali i kada bi ih zatekli slučajno da piju crveno vino, crno vino, uz optužbu "Vi pijete Hristovu krv". Ovde u Srbiji koja je bila pod Turskom, pod islamskom vlašću, Jevreji su dočekivani bez ikakvih negativnih osećanja prema njima. Naprotiv, mnogi od njih bili su uključivani u horove u Srpskim pravoslavnim crkvama. Ja sa žaljenjem danas konstatujem da se u Srpskoj pravoslavnoj crkvi može s vremena na vreme da primeti nekakav antisemitizam od strane pojedinaca. To je protivno i Bogu a to je i protivno našoj tradiciji.'

Konačno, Slobodan Mileusnić, kustos Muzeja Srpske pravoslavne crkve i vodeći stručnjak za srpske svetitelje, pokušavao je u toku našeg razgovora da opravda vladiku postavljajući ga u širu kategoriju 'pravoslavnih Srba' među kojima je antisemitizam nepoznata pojava:

'Vladika Nikolaj, pa i cela Srpska pravoslavna crkva i Srpski narod, Srpska crkva nije samo episkopat, i jerarhija nego i narod, prema Jevrejima ima krajnje korektan stav i zna se u istoriji da su čak neka stradanja i srodna i slična. To je bilo i u prošlosti a posebno kada bismo pomenuli Drugi svetski rat. Što kažu, tu mogu ruku pod ruku. Stradali su od istog neprijatelja, nemamo tačan broj žrtava još ni dan-danas ali znamo da je to bilo stravično, da je to bilo genocidno, da je to bilo nezapamćeno i da je to bilo mučenički. I dan-danas ti odnosi ta dva naroda su korektni. Srpska pravoslavna crkva u svakom trenutku osuđivala je antisemitizam i sve one napise i bilo šta što bi ukazivalo na to.'

Ovi citati sadrže nekoliko tema koje smo analizirali u prethodnoj glavi. Mileusnić koristi kategoričko poricanje antisemitizma među Srbima i ovu uopštenu tvrdnju objašnjava predstavom o zajedničkim stradanju Srba i Jevreja. Isto tako, Dimitrijević pominje 'tradiciju' srpske velikodušnosti i pojačava svoj argument određenom dozom 'osude

osuđivača', pripisujući kritiku Velimirovića 'kvazidemokratskoj' štampi koja nastavlja nečasnu tradiciju 'komunista'. Vuk Drašković ne samo da tvrdi da je antisemitizam u suprotnosti sa 'našom tradicijom', već taj argument koristi i za to da se da se distancira od 'pojedinačnih' slučajeva ispoljavanja predrasude, u koje, ovom prilikom, ne uključuje Nikolaja Velimirovića.

Pomenuti navod iz razgovora sa Slobodanom Mileusnićem je posebno interesantan, jer je to bio njegov jedini komentar na kritike na račun Velimirovića tokom našeg jednočasovnog razgovora. Mileusnić inače nije bio raspoložen da iznese svoje mišljenje o konkretnim spornim pitanjima vezanim za vladikina dela. Izbegavao je ovu temu tvrdeći da se nije bavio 'vladikom Nikolajem u tim istorijskim periodima' i preporučio nam da intervjuišemo 'ljude koji su najpozvaniji da o tome govore'. Mileusnićeva obazrivost mogla bi se pripisati neprijatnostima koje je doživeo 1992. godine kada je smenjen sa mesta urednika *Pravoslavlja* nakon protesta jevrejske zajednice i Izraelske ambasade u Beogradu povodom objavljivanja članka 'Jevreji ponovo razapinju Hrista', u kome se navodi da u Izraelu progone hrišćane (*Pravoslavlje*, 15. januar 1992, str. 2). Iako nema dokaza da je Mileusnić delio mišljenja izneta u ovom članku, ni da je aktivno učestvovao u njegovom objavljivanju, izgleda da je posle ovog iskustva antisemitizam za njega postao tema koju je najbolje izbegavati.

Međutim, iako je ocenio da Velimirovićevi stavovi o Jevrejima iziskuju duboko poznavanje njegovog dela – i na taj način nagovestio da diskusija o kontroverzama ne spada u domen svakodnevnog razgovora – i zatim odbio da ih komentariše, Mileusnić ovu temu nije prećutao. Kao što smo videli, umesto da uopšte ne kaže ništa o vladikinim stavovima o Jevrejima, on se odlučio da taj prostor u razgovoru ispuni temama zdravorazumske nacionalne samoprezentacije, koje Velimirovićevim sledbenicima stoje na raspolaganju kada god je potrebno odbraniti se od optužbi za antisemitizam.

Uzdizanje iznad kritike: Odbijanje rasprave kao oblik poricanja

Izbegavanje odgovora na pitanje o Velimirovićevom odnosu prema Jevrejima, koje je očigledno u intervjuu sa Slobodanom Mileusnićem, predstavlja veoma rasprostranjenu strategiju među pristalicama vladike Nikolaja. Međutim, obrazloženje za neupuštanje u raspravu o ovom pitanju najčešće je drugačije od onog koje je ponudio kustos Muzeja Srpske pravoslavne crkve. Maja 2003. godine, vladika Amfilohije Radović odbio je da se uključi u raspravu o Velimirovićevom antisemitizmu, ne zato što je smatrao da nije dovoljno kompetentan, već zato što je 'stidno i spomena nedostojno navoditi razlog zbog koga napadaju vladiku Nikolaja i dan-danas' (*B92 Vesti*, 25. maj 2003).

U julu 2003. godine, u svojoj redovnoj rubrici u časopisu *Pravoslavlje*, u kojoj navodno odgovara na 'pitanja čitalaca' o veri i verskom životu, tadašnji glavni urednik ovog časopisa, protojerej Ljubisav Stojanović pozabavio se pismom jednog čitaoca koji je 'zbunjen pred činjenicom postojanja prigovora nekih [zbog proglašenja Nikolaja za sveca] kao i postojanjem nekih "optužbi" na račun svetog vladike Nikolaja' i traži savet: 'Kako da odgovorim na sve te prigovore, koje mi upućuju neki moji poznanici, optužujući novog svetitelja za sve i svašta' ('Veliki događaji i velike rasprave', *Pravoslavlje*, 15. jul 2003, str. 26). Stojanović je čitaocima preporučio da ovakve optužbe ignorišu i to iz sledećih razloga:

'Zbog toga se nepotrebno trošimo u praznim raspravama, "braneći od napada" svetog vladiku... Nerazumevanje neodlučnih koje ponekad dostiže meru zlonamernosti, ne sme da nas izazove do mržnje prema njima. Takođe je važno da pazimo da se "braneći" svetog vladiku ne poistovetimo sa onima koji napadima pokušavaju da sakriju svoju nesigurnost u veri' (str. 26).

Stojanović dalje kaže: 'Nećemo se braniti od napada, niti ćemo uzvraćati na uvrede, ali ćemo uvek pokazivati svima tajnu vere u čistoj savesti'. Isto kao i u slučaju Slobodana Mileusnića, odbijanje da se upusti u raspravu – ovoga puta zbog očigledne besmislenosti debatovanja s 'neodlučnima' i 'zlonamernima' – omogućava Stojanoviću da zaobiđe pitanje Velimirovićevog antisemitizma i istovremeno odbrani vladikin ugled. Stojanović to čini tako što podriva i 'ironizira' kritički diskurs. On primećuje, na primer, da kritičari 'ne mogu, ili ne žele, da pravovaljano razumeju i istinski prihvate' vladikin svetost (str. 26). Za one koji nisu naklonjeni Velimiroviću, kaže se da su 'brzopleti' ili 'zlonamerni', ili da izvlače stvari 'iz konteksta'. Iako ne otkriva identitet kritičara, Stojanović nagoveštava o kome se radi napominjući da je živa crkvena zajednica 'neuporedivo iznad svih saveza, foruma i odbora' (str. 26). To je aluzija na Helsinški odbor za ljudska prava, Komisiju za praćenje pojava antisemitizma Saveza jevrejskih opština Srbije i Crne Gore koju vodi Aleksandar Lebl i druge koji u javnosti kritikuju antisemitizam Nikolaja Velimirovića.

Kontrast između Velimirovićevih kritičara i njegovih pristalica – u pogledu integriteta, snage vere i iskrenosti – naglašava se i kroz Stojanovićev savet čitaocima *Pravoslavlja* da zauzmu visoko moralan stav po tom pitanju. Pošto je vladikinim kritičarima pripisao slabost vere i karaktera, tadašnji urednik *Pravoslavlja* preporučuje svojim čitaocima da se uzdignu iznad 'brzopleitosti' i 'zlonamerja', da se uzdrže od 'uvreda' i 'osporavanja' i da budu strpljivi sa onima koji su 'nesigurni u veri', jer oni nisu 'naši neprijatelji'. Stojanović im takođe savetuje da – kada se suoče s kritikama – prihvate 'jevanđeoski poziv: "dođi i vidi"', a ne onaj nasilniji 'čuti i slušaj', i nastavlja: 'Njih ćemo najteže ubediti nametanjem stava i omalovažavanjem njihovog mišljenja' (str. 26). Iako bi se ovakvi komentari mogli shvatiti i kao blaga kritika onih ljudi u Srpskoj crkvi koji, po Stojanovićevom mišljenju, brane vladiku malo previše strasno, ipak su na kraju organizacije za ljudska prava, intelektualna elita i nezavisni mediji prikazani kao fanatici, koji žude da svoje mišljenje nametnu drugima, dok se hrišćani, poštovaoci Velimirovića, bar u normativnom smislu, predstavljaju kao tolerantni, smireni i naoružani onom vrstom samouverenosti koja je karakteristična za one na čijoj je strani Bog. Štaviše, potkrepljujući svoju tvrdnju da sporove treba izbegavati,

Stojanović 'eksternalizuje' svoj stav o Velimiroviću. On kaže: 'Na to nas podsećaju sveti oci i učitelji Crkve koji govore da se "svaka reč može suprotstaviti drugoj reči, ali da se nijedna reč ne može uporediti sa životom"' (str. 27). Na taj način se kritike karakterišu kao prazne 'reči' zainteresovanih i ideološki ostašćenih kritičara, dok se verovanje u Velimirovićevu svetost i podrazumevajuću čistotu njegovog karaktera posmatraju kao odraz realnosti samog 'života'. Ta razlika između 'života' i 'reči' daje Stojanoviću osnove za optimizam. U intervjuu koji je obavljen za potrebe ove studije, Stojanović zaključuje: 'Ja sam optimista da će ipak svi shvatiti važnost [Nikolaja Velimirovića]'.

Stojanovićevo odbijanje da se upusti u raspravu sa kritičarima vladike Nikolaja uklapa se u dužu tradiciju u provelimirovićevskom diskursu. Tako Atanasije Jevtić u pogovoru knjizi *Novi Zlatousti* Artemija Radosavljevića, napisanom 1986. godine, napominje da vladika Nikolaj nikada nije odgovarao na optužbe da je 'jeretik', 'mračnjak', 'mason', 'engleski' odnosno 'nemački' agent ili 'kolaborater', 'narodni neprijatelj', 'kleronacionalista', itd., i da zbog toga to ne treba da čine ni njegove pristalice. Umesto toga 'u njegovom unutrašnjem miru i hrišćanskom praštanju i svojim kleveticima projavljivalo se ono što je sam u više prilika nazivao „hristoljubljem, čovekoljubljem i rodoljubljem"' (Jevtić, 1986, str. 51). Međutim, tvrdnja da vladika Nikolaj nikada nije odgovarao na kritike nije istinita. Poznato je da je Velimirović 1928. godine ušao u polemiku s rabinom Isakom Alkalajem, kao i da je posle rata pravdao svoju propoved 'Nacionalizam Sv. Save', u kojoj je pohvalio Hitlera. Čak i sam Jevtić, u gorepomenutom tekstu, samo nekoliko rečenica nakon konstatacije da vladika nikada nije odgovarao na optužbe, pominje Velimirovićev odgovor kritičarima njegove propovedi iz 1935. godine.

Slično tome, govoreći na sahrani Velimirovićevih posmrtnih ostataka u Leliću 1991. godine, Milutin Veković svoje odbijanje da bude uvučen u raspravu sa onima koji su 'duhovno slijepi, sitnodušnici, maloumnici, političke ulizice i satanski šegrti... grehonosci, paklenosci i srbožderi' i koji napadaju vladiku, opravdava uz pomoć jednog citata iz Nikolajevе knjige *Molitve na jezeru*:

'Blagoslovi neprijatelje moje, Gospode. i ja ih blagosiljam a ne kunem. Neprijatelji su me više gurnuli Tebi u naručje nego prijatelji... Kao što gonjena zver nađe sigurnije sklonište nego li

negonjena, tako sam i ja, gonjen neprijateljima, našao najsigurnije sklonište, sakrivši se pod tvoj šator, gde ni prijatelji ni neprijatelji ne mog pogubiti dušu moju' (Veković, 'Čovek vijeka i večnosti', *Glas crkve*, 1991, broj 3, str. 54).

Kako se moglo i očekivati, i pored navodnog odbijanja polemike, ni Jevtićev pogovor knjizi *Novi Zlatousti*, a ni Vekovićev govor nisu lišeni truda da se vladika odbrani od kritike i da se ospori moralni integritet 'klevetnika' i 'srboždera'.

Ovakvo odbijanje Velimirovićevih pristalica da se upuste u raspravu, na koje se često nailazi u provelimirovićevskom diskursu, pokazuje očigledne osobine potiskivanja: to je način da se ne govori o spornim aspektima Velimirovićevog života. Istovremeno, kao što smo videli, negovorenje je, samo po sebi, diskurzivan čin pomoću kojeg govornici zauzimaju jasan stav u odgovarajućem argumentativnom kontekstu. Razlozi zbog kojih se ne govori, i koji se podrazumevaju odbijanjem da se to čini, artikulisani su na način koji pozitivno tumačenje vladikinog života uzdiže do statusa onoga što spada u kategoriju zdravog razuma, istine i 'realnosti' (o čemu ne može biti rasprave), dok se istovremeno podriva i poriče tačnost i relevantnost alternativnih kritičkih stavova. Doprinoseći da se izoštri podela na pristalice i kritičare, odnosno moralno ispravne pristalice jevanđeoskih principa i 'ogrehovljene duše', kako ih je patrijarh jednom prilikom nazvao (vidi prethodnu glavu), odbijanje da se učestvuje u raspravi igra važnu ulogu u održavanju prečišćene verzije Velimirovićeve biografije, oslobođene kontroverzi koje navodno nisu ni vredne pomena, a kamoli rasprave.

'Komarčići' i moćni 'orao': Ko ima pravo da pamti Nikolaja Velimirovića

Stav pravednika koji su Velimirovićeve pristalice zauzele prema pakosnim i moralno i intelektualno inferiornim kritičarima oslanja se na temeljnu i nepokolebljivu veru u nenadmašnu veličinu i značaj vladike Nikolaja. Primeri njegovog poređenja sa svetim Jovanom Zlatoustim, svetim Jovanom Krstiteljem, svetim Savom, pa čak i sa Šekspirom, već su navedeni u drugoj glavi. Sledeći citat iz knjige *Novi Zlatousti* Artemija Radosavljevića predstavlja još jednu ilustraciju nekritičkog divljenja Velimiroviću:

'Nema sumnje da niko od Srba nije napisao toliko i tako blistavih knjiga, kao Vladika Nikolaj, knjiga od kojih će Srpska Crkva i Srpski narod vekovima duhovno živeti. Na svetskom planu Nikolaj bi se, kako po količini tako i po kvalitetu napisanih knjiga, mogao ravnopravno takmičiti sa Origenom, Sv. Jovanom Zlatoustim, i Blaženim Avgustinom. Po raznovrsnosti tema i po lakoći sa kojom ih je obrađivao, on skoro nema takmaca ni na svetskom planu' (Radosavljević, 1986, str. 22).

Često se smatra da nenadmašna veličina vladike Nikolaja Velimirovića prevazilazi mogućnosti običnih smrtnika da shvate i ocene njegovo delo. Ubrzo nakon Velimirovićeve smrti, njegov đak Dimitrije Najdanović piše:

'Vladika Nikolaj nije bio samo gorostas kao pisac. Gorostas čija se veličina jedva može sagledati i opisati. On je bio gotovo nenadmašne veličine i životom svojim, svojom svakidašnjicom, svakim svojim unutrašnjim i spoljašnjim postupkom. Celinom svoga bića i postojanja' (Najdanović, 2001, str. 85).

Slična tvrdnja može se naći i u delima jednog drugog vladikinog sledbenika, oca Justina Popovića. Na desetogodišnjicu Velimirovićeve

smrti, 1966. godine, Popović je obične smrtnike, Srbe, uporedio s 'komarčićima' nasuprot moćnom 'orlu', Nikolaju Velimiroviću. Popović o običnim smrtnicima govori kao o 'svećicama', beznačajnim u poređenju sa onim koji je 'Sunce, zaplovilo po srpskom nebu, drugo sunce je Sveti Vladika Nikolaj. Mi krpelji, današnji Srbi krpelji, ne možemo da vidimo Sunce' (str. 9). Drugom prilikom, Popović svoju propoved punu hvale za vladiku počinje ovim rečima: 'O Gospode, šta ja ovako mali i neznatan crv, koji jedva gmiže po ovoj planeti, učinih da govorim o ovoj veličanstvenoj svetlosti...' (navedeno prema: Stanišić, 1976, str. 15) Ove ponizne reči, koje prati nekritično divljenje Nikolaju Velimiroviću, ukazuju na to da obični smrtnici nikada neće moći da shvate veličinu 'Novog Zlatoustog'.

U nešto skorije vreme, u uvodu za treći tom knjige Milana Jankovića *Sveti Episkop Nikolaj: život, misao i delo*, vladika šabačko-valjevski Lavrentije pominje slučaj 'engleske novinarkе i književnice Stele Aleksander' (autora knjige *Crkva i država u Jugoslaviji od 1945*, objavljene 1979. godine) koja je 'pokušala pre 17 godina' da 'obuhvati, sakupi i prikaže' 'bogato literarno i duhovno stvaralaštvo Svetog Vladike Nikolaja'. Kako vladika Lavrentije kaže, Stela Aleksander je 'posle izvesnog vremena odustala uz priznanje: Nikolaj je okean koga ja ne mogu obuhvatiti i opisati' (Janković, 2003, v).

Međutim, navedene granice moći razumevanja i vrednovanja Nikolaja Velimirovića ponekad su prepreka samo za one koji vladiku posmatraju iz kritičkog ugla. Odnosno, ljudima se ne sugeriše da *niko* ne može u potpunosti da razume Velimirovića, već da su oni koji se s njim ne slažu nesposobni da procene i ocene vrednosti njegove verske filozofije. U svom delu *Od Svečoveka do Bogočoveka*, Radovan Bigović tvrdi:

'Vladika Nikolaj nije nimalo jednostavna ličnost. Naprotiv, on je veoma kompleksna, složena, na momente i kontroverzna ličnost, koja je do sada bila cenjena, potcenjena, ali ni izbliza ocenjena. Biće potrebno mnogo vremena da se to učini. Zbog njegove čudesne ličnosti i kompleksnosti, mnogi su se o njega saplitali. Neki iz neznanja, drugi iz zlobe. Retko je koja ličnost, bez ikakvog povoda, imala toliko klevetnika i zlotvora koji su hteli da je unište i unize' (Bigović, 1998, str. 47).

Iako Bigović uopšteno govori o nesposobnosti da se vladika 'oceni' (kao da se pretpostavlja da Velimirovića još niko nije adekvatno

‘ocenio’), on ipak, pominjući one koji su se ‘saplitali’ o njegovu ‘čudesnu ličnost’, navodi samo ‘neznalice’, ‘zlobnike’ ‘klevetnike’ i ‘zlotvore’. Vladika Amfilohije Radović je, na sličan način 1987. godine, citirao već pomenutu propoved Justina Popovića, uz napomenu da Popovićevu izjavu o Velimiroviću moramo da prihvatimo kao suštu istinu. On kaže:

‘Ono što vide oči svetih ljudi, to naše oči ne vide. To što je video sveti Starac Čelijski, mnoge srpske oči ni danas ne vide, pomračene predrasudama i strastima. No ono što vide svete oči, to je pravo viđenje i pravo znanje. Zato su svete reči svetog Čelijskog Starca, velika istina o jednom velikom čoveku’ (Beseda Episkopa Banatskog Amfilohija’, *Glas crkve*, 1987, broj 3, str. 29).

I opet se nesposobnost da se vidi ‘ono što vide oči svetih ljudi’ u početku odnosi na sve (‘naše oči’), da bi zatim u istoj rečenici bila ograničena na ‘mnoge srpske oči’ koje su ‘pomračene predrasudama i strastima’. Amfilohije Radović je u nešto skorije vreme rekao da se o Velimirovićevim zaslugama ne može raspravljati niti u njih sumnjati ‘jer smo nedostojni toga’, da bi odmah zatim još jednom nametnuo podelu na vladikine pristalice i kritičare, navodeći da upravo zato što o Velimiroviću nije moguće diskutovati, čovek jedino može biti ‘s njim’ ili ‘protiv njega’ (vidi Milorad Tomanić, ‘Falsifikat s blagoslovom episkopa’, *Danas*, 15-16 mart, 2003).

Konačno, protojerej Milan Janković, sekretar Sinoda Srpske pravoslavne crkve i urednik trotomne zbirke dokumenata o životu i delu Nikolaja Velimirovića – koji je odbio da dâ intervju za ovu studiju, ali je pismeno odgovorio na pet pitanja – u svom odgovoru kaže:

‘Ali da budemo načisto, o kontroverznosti Vladike Nikolaja, evo, već sto godina, govore i pišu oni koji ga mrze i oni koji mu zavide, jer nisu dorasli da razumeju ono što On, Sveti i Veliki, govori i piše, kako živi i kome služi. Slušajući kako mu se imputira “antisemitizam”, normalan čovek ne zna da li da kuka ili da se smeje. Da kuka nad mržnjom, s jedne, i smeje se neznanju, sa druge strane.’

Optužbe za antisemitizam imputiraju se onima koji ‘nisu dorasli da razumeju’ ‘Svetog i Velikog’ vladiku. Povrh toga, kritičari se suprotstavljaju ‘normalnom čoveku’ koji je doveden do ‘kuknjave’ i ‘smeha’. Ovakva konstrukcija ne samo da nudi pozitivan odnos prema

Velimiroviću kao jedini normalan i racionalan stav, već istovremeno alternativno mišljenje predstavlja kao nešto što je toliko udaljeno od stvarnosti da je svaki oblik dijaloga ili pokušaj ubeđivanja uzaludan. ‘Normalan čovek’ može samo da plače ili da se smeje.

Smisao ovih argumenata je u tome da samo pravi pravoslavni hrišćani, oni koji mogu da ‘vide’ i koji nisu ‘zaslepljeni’ strašću i predrasudama, imaju sposobnost i pravo da tačno ocene Velimirovićevu genijalnost. Kada Amfilohije Radović kaže da u nastojanju da ocenimo važnost Nikolaja Velimirovića moramo da prihvatimo sud Justina Popovića, podrazumeva se da status jednog od ‘svetih ljudi’ čvrste vere postavlja Justina u privilegovan položaj da izriče sud o ovom pitanju. Gore pomenuta tvrdnja Ljubivoja Stojanovića da ‘nesigurnost u veri’ sprečava kritičare da prihvate vladikinu svetost, navodi na pomisao da je vera neophodan preduslov za procenjivanje i razumevanje vladike. Đakon Radoš Mladenović u razgovoru koji je sa njim obavljen 2003. godine na isti način pokušava da objasni svoje odbijanje da govori o Velimirovićevom antisemitizmu:

‘Nećete se ljutiti, moj odgovor će biti vrlo jasan i kratak. Ne mislim da uopšte treba odgovarati na napade, nego treba predstavljati vladiku Nikolaja onakvim kakav on jeste... Neću odgovarati Biljani Srbljanović, neću odgovarati Mirku Đorđeviću, Kandički, to su učene nedoučke koje uglavnom ništa ne razumeju, nisu došle da osete imanentni duh pravoslavlja, time imanentni duh Žiče, žičkog monaštva, vladiku Nikolaja žičkog perioda, nego pokušavaju sa strane da sude i osude.’

Jedini način da se Nikolaj sagleda ‘onakvim kakav on jeste’ je, prema Mladenoviću, da se iskusi ‘imanentni duh’ pravoslavlja u manastiru u kojem je Velimirović nekada služio. Mladenović je to više puta ponovio u toku našeg razgovora. Čak je i pozvao autora ove studije da provede nekoliko dana u Žiči pre nego što završi svoj rad o Velimiroviću, verovatno stoga što, kako to pokazuje primer ‘učenih nedoučki’, vladika ne može pravilno da se razume ‘izdaleka’, nego samo ‘iznutra’.

Ova podela na ‘insajdere’ i ‘autsajdere’, na one koji su ‘za’ ili ‘protiv’ vladike ima presudan značaj za provelimirovićevski diskurs samim tim što Srpsku crkvu postavlja u položaj jedinog relevantnog i

legitimnog arbitra Velimirovićevog integriteta. Vladika raško-prizrenski Artemije Radosavljević jasno je izneo ovaj stav pišući u časopisu *Jefimija* 1993. godine:

‘Govoriti o svetom Vladiци Nikolaju sa bilo kog aspekta nije ni malo lako. Ne što se ne bi imalo šta kazati, nego što je njega teško obuhvatiti. Sve što se kaže o Nikolaju može biti dobro, ali to ipak nije Nikolaj. Mnogo više ga ostane izvan naših reči, formula, definicija. Stoga Nikolaj jedino posmatran i cenjen u Crkvi i od Crkve može biti donekle obuhvaćen i shvaćen, budući da je on sav izrastao iz Crkve Pravoslavne i sav urastao u nju. A Crkva Božija Pravoslavna jedina ima nepogrešiv kriterijum i merilo kojim meri ljude i njihov dela. Taj kriterijum i to merilo jeste večno živa i večno prisutna u Crkvi Bogočovečanska ličnost Gospoda Isusa Hrista. On je jedini istinsko i nepogrešivo merilo svih ljudi i svih stvari’ (‘Vladika Nikolaj kao duhovnik’, *Jefimija*, 1993, str. 9).

Ovakav argument može se smatrati dodatnom komponentom ‘ofanzivne retorike’ koja nastoji da podrije ili ‘ironizuje’ (Potter, 1996) svako kritičko sećanje na Nikolaja Velimirovića, koje odstupa od zvaničnog stava Crkve. U razgovoru koji smo vodili u leto 2003. godine, Branimir Nešić iz Dveri je pozvao na uvođenje cenzure primećujući da kritika Velimirovića treba da bude zakonom zabranjena. Ljut zbog optužbi za antisemitizam upućenih na račun vladike, Nešić je rekao: ‘Mislim da bi u ovom narodu trebalo da postoji jedan sud koji će da suzbija i da kažnjava neke gluposti koje se govore, da bi ljudi postali svesni da ne mogu da govore gluposti.’ Prema tome, onog trenutka kada suptilna dinamika društvenog potiskivanja, onakvog kakvo je opisano u trećoj glavi, više ne može da obezbedi odgovarajuću zaštitu ugleda Velimirovića, sledeći korak bi trebalo da bude zvanična cenzura i praktično ograničavanje prava na pamćenje.

Pismo jedne ‘Jevrejke’: Vladika Nikolaj kao spasilac Jevreja

Još jedna strategija koja se koristi za odbranu Velimirovića od optužbi za antisemitizam uključuje građenje njegovog kredibiliteta kao nekoga ko ne samo da nije gajio predrasude prema Jevrejima, nego je, zapravo, činio sve što je mogao da ih spasi od tragične sudbine u rukama nacista. Tvrdnja o Velimirovićevim humanitarnim nastojanjima tokom rata je novijeg porekla. Oktobra 2001. godine, Ela Trifunović rođena Nojhaus, iz Novog Beograda, napisala je jedno kratko pismo Sinodu Srpske pravoslavne crkve u kojem od crkvenih vlasti traži potvrdu da je tokom II svetskog rata provela 18 meseci skrivajući se u manastiru Ljubostinja. Objasnila je da joj je potvrda potrebna ‘radi ostvarivanja penzije’ koju vlada Nemačke plaća ‘preživelim od Holokausta’. Iz pisma se saznaje da je otac autorke ‘Aleksandar Nojhaus, po zanimanju doktor stomatologije’, koji je pre rata živeo u Trsteniku, ‘bio veliki prijatelj i pobratim sa Vladikom doktorom Nikolajem Velimirovićem’. Odmah posle okupacije, veli ona, vladika Nikolaj je ‘ocu naložio da beži i da spasava život’, pre no što je sam ‘reskirao i sopstveni život’ da zbrine suprugu i kćer dr Nojhausa. U pismu se dalje kaže da je Velimirović sakrio dete – autorku pisma - u džak, odenuo njenu majku u monašku odeždu i, prošavši kroz brojne nemačke kontrolne punktove, odveo ih zaprežnim kolima u Ljubostinju da ih tamo sakrije. Begunice su tu provele 18 meseci, dok im Nikolaj nije pribavio lažne dokumente i tako im omogućio da napuste manastir i prežive rat.

Od prve pojave ovog pisma – čiju su autentičnost potvrdili predstavnici jevrejske zajednice (vidi Aleksandar Lebl ‘Najogavniji antisemitizam’ *Danas*, 27-28 jul 2002) – Velimirovićeve pristalice su prionule na posao da popularizuju njegov sadržaj. U knjizi *Sveti Vladika Ohridski i Žički Nikolaj*, objavljenoj povodom Velimirovićeve kanonizacije,

štampan je i prepis pisma Nojhausove pod naslovom 'Episkop Nikolaj spasavao Jevreje – Pismo jedne Jevrejke' (Jevtić, 2003, str. 179). Pismo se u ovoj knjizi pojavljuje uz mnoga druga svedočanstva o dobrim karakternim osobinama Velimirovića i njegovom visokom moralu. Izdavači su čak, na strani na kojoj se nalazi pismo, reprodukovali originalni potpis Ele Nojhaus i naveli njenu punu adresu, verovatno da bi pojačali verodostojnost njenog svedočanstva i dokazali da je pismo autentično. Pismo je takođe objavljeno i u februarskom broju *Žičkog Blagovesnika* pod istim naslovom: 'Episkop Nikolaj spasavao Jevreje – Pismo jedne Jevrejke'. U izdanju časopisa *Hrišćanska Misao* objavljenom u proleće 2003. godine – opet u vreme Velimirovićeve kanonizacije – pismo se pojavilo u antrfileu jednog članka o Velimiroviću. Mada se sam članak nije bavio kontroverzama u vezi sa Velimirovićevim pisanim delom, urednici su ipak uz njega objavili pismo Ele Nojhaus pod istim naslovom kao i u drugim prilikama pre toga (*Hrišćanska Misao*, broj 1-4, str.11). Isto pismo pojavljuje se i u drugom izdanju knjige Predraga Samardžića *Episkop Nikolaj i Novi Zavet o Jevrejima* štampanom decembra 2004. godine (str. 89-90).

Razlog za objavljivanje pisma mogao bi se potražiti ne samo u opštoj želji da se populariše Velimirovića dobrotu, već i u nastojanju da se odgovori na kontroverze u vezi sa vladikinim stavovima prema Jevrejima. Događaj opisan u pismu funkcioniše na sličan način kao i mit o mučeništvu opisan u glavi 3. Neprestanim podsećanjem javnosti na čin milosrđa prema porodici Nojhaus, crkva faktički navodi na to da o vladiki treba suditi na osnovu ovog konkretnog čina, a ne na osnovu recimo *Reči upućenih srpskom narodu*. Lik 'jedne Jevrejke', devojčice Ele Nojhaus, skrivene u džaku za krompir, trebalo bi da izbriše iz sećanja lik jedne druge 'Jevrejke', Rebeke Natan, koja se kao personifikacija zla pojavljuje u *Indijskim pismima*, delu koje je, što je posebno zanimljivo, Nikolaj napisao u Ljubostinji, neposredno nakon što je članove porodice Nojhaus spasao od sigurne smrti.

Osim toga, širenjem priče o njegovoj hrabrosti predstavljanje Velimirovića kao spasioca Jevreja postaje retoričko sredstvo koje se može upotrebiti kada god ga njegovi kritičari optuže za antisemitizam. Na tribini Srpskih dveri na Mašinskom fakultetu u Beogradu održanoj u decembru 2004. godine i posvećenoj Velimirovićevom stavu prema

Jevrejima, jedan od lidera Dveri i domaćin ovog skupa Boško Obradović, umesto uvoda pročitao je pismo Ele Trifunović-Nojhaus i okarakterisao ga 'kao svojevrsan odgovor' na pitanje o Nikolajevom antisemitizmu i kao jedan od 'osnovnih argumenata' odbrane njegovog lika i dela. I Ljubomir Ranković, na sličan način, piše u *Novostima*:

'Neosnovane su optužbe za antisemitizam. U svom sirotištu u Bitolju, vladika je primao sirotu decu muslimana, Cigana, Albanaca, Turaka, Jevreja. Bogati trgovci Jevreji između ratova pomagali su Vladici u štampanju njegovih knjiga i obnovi manastira. Ela Trifunović-Nojhaus, Jevrejka iz Beograda, povodom optužbi za antisemitizam, uputila je jednom pismo Svetom sinodu 2001. godine, u kome svedoči, kako je nju i njenu majku vladika Nikolaj obukao u monašku odeću i sakrio u jednom ženskom manastiru svoje eparhije pritom rizikujući život' (Ljubomir Ranković, 'Zvona zvone Vladici', *Novosti*, 21. jun 2003; skoro istu tvrdnju Ranković je izneo i u tekstovima 'Sporno slovo u crkvenom kalendaru', *Vreme*, 647, 29. maj 2003, i vladika Atanasije Jeftić u članku 'Srpski Zlatousti', *Politika*, 26. maj 2003).

Ljubomir Ranković je ovo pismo pomenuo u istom kontekstu i tokom intervju obavljenog za potrebe ove studije. Štaviše, pokušao je da potvrdi istinitost tvrdnje o ovom milosrdnom delu Velimirovića, rekavši da ima kopiju pisma. Neprestano je ponavljao 'imam ga', 'pokažaću vam ga' itd. Pa ipak, u članku objavljenom u *Novostima*, Ranković – koji tvrdi da mu je sadržaj pisma dobro poznat – pogrešno navodi da je Ela Trifunović ovo pismo poslala 'povodom optužbi za antisemitizam', aludirajući na postojanje uzročne veze. Pogrešno tumačenje motiva ovog pisma (koje je zapravo napisano u vezi sa zahtevom za penziju) pokazuje da pismo 'jedne Jevrejke' nije samo dragoceno sredstvo u opštem diskursu odbrane, već i nešto što je u mislima Velimirovićevih pristalica postalo neraskidivo povezano sa kontroverznim aspektima njegove reputacije.

Ovo pismo su, u intervjuima, pominjali i drugi:

'Antisemitizam vladike Nikolaja? Evo naći ćete onaj tekst Ele Nojhaus, ona kaže da je vladika Nikolaj nju prošvercovao u džaku, rizikujući sopstveni život, ulagujući se Nemcima...' (Đakon Radoš Mladenović).

'Evo jedna od kontroverzi. Kažu, da je vladika Nikolaj bio antisemita, da je pisao neke loše tekstove o Jevrejima. U poslednjoj knjizi koja je objavljena, ja sam je čitao u originalu, je pismo jedne Jevrejke, ne znam kako se zove. U tom pismu koje piše Jevrejka i koja govori i priznaje da je Sveti vladika Nikolaj nju i njenu majku, nju je kao devojčicu sakrio u džak, stavio je taj džak među druge džakove u zaprežna kola koja je vozio, njenu majku je obukao u žensku kaluđersku odeždu, stavio je pored sebe da bi ih izveo iz okupiranog Beograda, rizikujući i svoj život. Bile su u Ljubostinji do kraja rata, dao je zaduženje monahinjama da ih čuvaju. Njenog oca je, po svedočenju same te Jevrejke, spasio. U krajnjem slučaju, on je bio u Dahauu. To pismo i činjenica da je on bio u nemačkom koncentracionom logoru dovoljno govori, jasno govori da sveti vladika Nikolaj nije mrzeo nijedan narod, a naravno ni jevrejski narod' (Branimir Nešić).

Odgovor Branimira Nešića je naročito ilustrativan jer pokazuje kako se mit o mučeništvu i predstava o Velimiroviću kao spasiocu Jevreja istovremeno koriste za opovrgavanje optužbi za antisemitizam. Vladika Nikolaj nije mogao biti antisemita iz dva razloga: bio je u logoru Dahau i spasavao je Jevreje. Kraj diskusije.

Način na koji se događaji vezani za sudbinu Ele Nojhaus i njene majke koriste u kontekstu poricanja antisemitizma veoma je problematičan. Aleksandar Lebl u jednom članku u dnevnom listu *Danas* kaže da rutinsko ponavljanje ove priče kad god se ospori vladikin kredibilitet dovodi do velike zablude. Činjenica da je vladika spasao određene osobe, a što je još važnije porodicu svog ličnog prijatelja, ni na koji način ne može i ne treba da oslabi opravdanu kritiku antisemitskih stavova koji se pojavljuju u njegovom delu. Lebl ističe da ima mnogo 'dokazanih primera da su najveći antisemiti, uključujući Hitlera i njegove saučesnike u Holokaustu, Pavelića i neke druge ustaške čelnike itd, iz ovih ili onih motiva spasili jedan broj Jevreja dok su krivi za ubijanje miliona' ('Najogavniji antisemitizam' *Danas*, 27-28 jul 2002). Iako ni Lebl, niti iko drugi, ne tvrdi da je Velimirović na bilo koji način odgovoran za smrt Jevreja, on ipak ističe jednu važnu činjenicu. Naime, ne bi trebalo koristiti jedan jedini čin da bi se pažnja javnosti odvratila od Velimirovićevog šireg stava, koji je izrazito antisemitski. Primećujući istu tendenciju u prikazivanju stava katoličke crkve prema nacističkoj Nemačkoj, Danijel

Goldhagen (2002) ovu strategiju naziva 'postupak ulepšavanja' kojim se publika 'obmanjuje konkretnim pričama i upečatljivim slikama' relativno retkih slučajeva pohvalnog ponašanja da bi se prikrili mnogo češći slučajevi omalovažavanja Jevreja (str. 59). U Velimirovićevom slučaju, epizoda opisana u pismu Ele Nojhaus kvalifikuje vladiku Nikolaja za status 'selektivnog pomagača' (Hilberg, 1993), odnosno nekoga ko je pomogao određenim pojedincima (često prijateljima ili poslovnim partnerima) u ime bliskih veza koje su postojale pre rata (str. 213). Međutim, vladikini sledbenici ovaj događaj tretiraju kao odraz njegovog opšteg stava prema Jevrejima. U gore navedenim citatima, Nešić predstavlja pismo kao dokaz da Nikolaj nikada 'nije mrzeo nijedan narod, a naravno ni jevrejski narod' dok ga Ranković koristi da potkrepi svoju tvrdnju da u Velimirovićevim delima 'objektivno' nema antisemitizma. U knjizi *Episkop Nikolaj i Novi Zavet o Jevrejima*, Predrag Samardžić se poziva na pismo Nojhausove kada konstatuje: 'Činjenica je, a za to još uvek ima živih svedoka, Vladika je svima i svakome, pa i Jevrejima samo dobro činio' (2004, str.12). U članku objavljenom u dnevnom listu *Danas* jula 2002. godine, Branislav Skrobbonja, urednik *Glasnika Kosova i Metohije* ide tako daleko da tvrdi da je 'to što je spasao jednu jevrejsku porodicu' bio jedan od razloga što je Nikolaj prebačen iz Ljubostinje u Vojlovicu, gde su 'uslovi bili daleko strožiji' ('Poveli ste se za mišljenjem Filipa Koena', *Danas*, 31. jul 2002). Ova tvrdnja se ne zasniva na istorijskim činjenicama, ali je jasno šta je njen cilj: da poveže mit o mučeništvu sa pričom o spasavanju i predstavi Nikolaja kao nekoga ko je ispaštao što je pomagao Jevrejima. Međutim, u zloupotrebi pisma Ele Nojhaus najdalje je otišao Predrag Samardžić u već pomenutoj knjizi, u kojoj tvrdi sledeće:

'U tom pravcu stižu i informacije da bi Nikolaj već trebao biti prisajedinjen redu pravednika od strane Jevrejske države, zbog spasavanja Jevreja tokom Drugog svetskog rata, o čemu postoje nepobitni dokazi i po najstrožim ljudskim kriterijumima. Ali to je sve usporila ova antisrpska i antipravoroslavna kampanja, zabašurena iza Nikolajevog navodnog antisemitizma, a čemu vi, gospodine/druže profesore, dajete značajan zamajac' (Samardžić, 2004, str. 141).

Ovaj odlomak (u kome se Samardžić obraća autoru ove knjige) duboko je obmanjujući. U njemu se pominje svrstavanje u 'red pra-

vednika', i to ne kao nešto što Samardžić smatra poželjnim, već kao neminovnost, iako usporena tekućom 'antisrpskom i antipravoroslavnom kampanjom'. Međutim, prema veoma pouzdanim informacijama pribavljenim u martu 2005. godine direktno od centra Jad Vašem u Jerusalimu, institucije koja je ovlaštena da dodeljuje ovo, najveće priznanje spasiocima Jevreja za vreme Holokausta, ne samo da nikada nije bilo govora o tome da se Velimiroviću dodeli ova titula, nego ga za to niko nikada nije ni predložio. Nije poznato otkuda potiče ova Samardžićeva tvrdnja, iako se verovatno radi o manipulaciji smišljenoj da pojača predstavu o Nikolaju kao junaku i spasiocu Jevreja. Kao i druga slična nastojanja, ona ima za cilj da događaje iz Trstenika postavi u centar Nikolajevog života tokom rata, pored priče o mučeništvu u logoru Dahau. U tom istom duhu, prepis pisma objavljen je u časopisima *Hrišćanska Misao* i *Žički Blagovesnik*, kao i u knjizi *Sveti Vladika Ohridski i Žički Nikolaj*, pod istim udarnim naslovom 'Episkop Nikolaj spasavao Jevreje', što bi neke čitaoce moglo navesti da pomisle kako je spasavanje Jevreja bilo Velimirovićeva glavna preokupacija za vreme rata.

* * *

Priča o Velimiroviću kao dobrotvoru i spasiocu Jevreja, kao i tvrdnja da se njegovo delo ne može pravilno oceniti naročito ako to čine 'autsajderi' nedovoljno jake vere, imaju značajnu ulogu u potiskivanju Velimirovićevog antisemitizma. Oba aspekta diskursa sećanja odvrću pažnju od spornih aspekata vladikinog života, pre svega od negativnih stavova prema Jevrejima koji se pojavljuju u nekim od njegovih dela.

Pokušaji da se Velimirovićev antisemitizam skine sa dnevnog reda, poslednjih godina su koegzistirali su sa većom spremnošću vladikinih pristalica da otvoreno, i često spontano, govore o ovoj temi u medijima, javnim istupanjima i u novinskim člancima. To se posebno jasno pokazalo u intervjuima koje je za potrebe ove studije autor obavio sa jednim brojem Velimirovićevih pristalica. Intervjuisanim licima je rečeno da istraživač, koji živi u Engleskoj, radi na studiji o ulozi pravoslavlja u savremenom srpskom društvu, i da je 'jedna od tema kojom se studija bavi uticaj i predstava lika i dela Vladike Nikolaja Velimirovića u Srbiji danas'. Projekat je namerno opisan na taj način, ne pominjući izričito da je

istraživanje usmereno na kontroverze u vezi sa životom i delom vladike Nikolaja. Ova mala varka motivisana je željom da se sagovornicima omogući da sami odluče da li će ili neće da govoreu o spornim aspektima Velimirovićevog dela.

Većina sagovornika se čak i bez ikakvog podsticaja upuštala u veoma detaljno poricanje, koje analiziramo u daljem tekstu. Spremnost sagovornika da govore o spornim pitanjima potvrdila je Van Dijkovo zapažanje da poricanje 'može biti preventivno' i 'fokusirano na ono što sagovornik može da zaključi, a ne na ono što je on eksplicitno izgovorio' (Van Dijk, 1992, str. 91). Sa druge strane, može se reći da spremnost sagovornika da se, tokom intervjuja, otvoreno pozabave kritikama na račun Nikolaja Velimirovića u atmosferi koja nije bila ni malo polemička, ilustruje jedan važnog aspekt upravljanja moralnom odgovornošću. Funkcija poricanja predrasude nije samo opravdavanje, već i *samoopravdavanje*. Potreba da se izbegne kritika i neodobravanje drugih, koje sa sobom nosi optužba za predrasudu, nije samo karakteristika načina na koji pojedinci razgovaraju sa sagovornicima koji ne dele njihovo mišljenje, već i samog načina na koji oni razmišljaju i pamte. Drugim rečima, u širem društvenom kontekstu u kojem se sve češće može čuti kritika Velimirovićevog rada, kontroverze su tako duboko ukorenjene u govor o njegovom životu i delu, da je poricanje postalo sastavni deo sećanja na vladiku Nikolaja.

Sa druge strane, pokušaji da se direktno govori o kontroverznosti *Reči Srpskom narodu kroz tamnički prozor* primetni su još od samog početka Velimirovićeve rehabilitacije osamdesetih godina prošlog veka. Neki od Velimirovićevih sledbenika nastojali su da značaj te sporne knjige trivijalizuju tvrdnjama da vladika Nikolaj nije nikada želeo da njegove propovedi budu objavljene. Sredinom 1980-tih godina, kada je štampano prvo izdanje *Reči Srpskom narodu*, vladika Lavrentije Trifunović objasnio je zakašnjenje u objavljivanju kontroverznih propovedi rekavši da je sam Velimirović prikačio za rukopis cedulju na kojoj je pisalo 'nije za objavljivanje' (Trifunović, 1985). U nekoliko navrata otada – kada god bi ga neko upitao o antisemitskoj poruci te knjige - Atanasije Jevtić se pozivao na navodnu zabranu vladike Nikolaja da bi umanjio njen značaj. On, na primer, primećuje da *Reči Srpskom narodu* nisu 'stvarno izgovorene kao poruka srpskom narodu', već su 'samo uzgredne beleške – na toalet

papirićima – koje Nikolaj nije ni imao nameru da objavljuje, pa je zato svojeručno i napisao na koricama rukopisa “nije za objavljivanje” (‘Novi napadi na Vladiku Nikolaja’, *Pravoslavlje*, 1. septembar 1986, str. 11). Pa ipak, distanciranje od poruka ove knjige samo je delimično. U istom članku Jevtić ukazuje na to da su to ‘samo uzgredne beleške’ pune ‘proročnih i bolnih misli i plača poput Jeremije proroka’ i da ‘taj i takav filozofsko-teološki, historiografski i konačno književni postupak ne može se, i ne sme, politički tumačiti i jeftino karakterisati krilaticama “široke potrošnje”’ (ibid.).

Drugi vid distanciranja uključuje argument da su kontroverzni odlomci iz knjige, koji se redovno citiraju u kritičkoj literaturi, ‘izvađeni iz konteksta’. Istoričar Borivoje Karapandžić je 1987. godine tvrdio da Velimirovićevi kritičari, ‘ateistički novinari u komunističkoj Jugoslaviji od 172 stranice koliko knjiga ima, citiraju samo jedan jedini list – dve strane – koje su komunistički pisci satanski izabrali da bi ocrnili Vladiku Nikolaja Velimirovića, i da bi ga predstavili kao antižidova i protivnika Jevrejstva’ (govor održan u Klivlendu, Ohajo 1987, objavljen u Janković, 2002b, str. 203). Ljubomir Ranković je u razgovoru za potrebe ove studije rekao: ‘Ne može se samo zbog ove jedne stranice [iz *Reči Srpskom narodu*] 12.000 stranica baciti’. Atanasije Jevtić piše da ‘Nikolajev navodni antisemitizam oni zasnivaju na izvesnim, istrgnutim iz konteksta, izrazima iz njegovih pomenutih spisa u logoru Dahau’ (‘Novi napadi na Vladiku Nikolaja’, *Pravoslavlje*, 1. septembar 1986, str. 11). Nebojša Krstić, osnivač Obraza, optužio je kritičare za ‘citatološko žongliranje rečenicama iz knjige’ u zlonamerne svrhe (Krstić, 2002, str. 264). U knjizi *Episkop Nikolaj i Novi Zavet o Jevrejima*, Predrag Samardžić govori o ‘inkriminisanim rečima’ iz knjige koje su, kaže, ‘srazmerno zapremeni Nikolajeva opusa jedna trunka prašine’ (str. 116). Protojerej Milan Janković u svom odgovoru takođe navodi: ‘Određena gospoda (da ih tako nazovemo) slepo se drže onoga sto je objavljeno na dve strane (i to samo nekoliko rečenica) od 77 poglavlja i na njima zasnivaju svoju mržnju i, kao zmija otrov, rigaju na sve četiri strane sveta’.

Čini se da različiti oblici distanciranja ukazuju na to da Velimirovićeve pristalice implicitno priznaju da izolovani, kontroverzni odlomci iz knjige mogu da deluju kao plod predrasude. Međutim, tvrdeći da ozloglašeni citati predstavljaju izuzetke, čije je značenje namerno

‘istrgnuto iz konteksta’ i izvrnuto tako da prikazuje vladiku u negativnom svetlu, oni Velimirovićev stav prema Jevrejima predstavljaju kao marginalan aspekt njegovog životnog dela. Kaže se da antisemitizam nije ni Velimirovićeva namera ni ‘stvarno’ značenje ove knjige (koju samo Srpska crkva može pravilno da protumači). Što je najvažnije, ograničavanjem distanciranja na ‘jedan jedini list – dve strane’ iz knjige *Reči Srpskom narodu*, ostala Velimirovićeva dela u kojima se takođe mogu naći antisemitske tvrdnje bivaju oslobođena kritike. To je slično strategiji koju je primenio Slobodan Mileusnić kada je odbio da komentariše Velimirovićev antisemitizam na osnovu toga što nije proučio Velimirovićeve spise ‘u tim istorijskim periodima’. U oba primera, Velimirovićevi kontroverzni pogledi predstavljaju se kao izolovani slučajevi, koji se kao takvi ‘lako zaboravljaju’.

Tendenciju da se dokazuje kako su kritički pogledi na Velimirovićev stav prema Jevrejima rezultat pogrešnog tumačenja reči vladike Nikolaja, često prate pokušaji da se obezbedi ‘pravilno’ tumačenje. Kao što ćemo videti, pozitivne interpretacije kontroverznih stavova na kojima insistiraju njegove pristalice, zasnovane su na redefiniciji termina ‘antisemitizam’ i insistiranju na postojanju suštinske razlike između *hrišćanskog antijudaizma* i sekularnog, *nacističkog antisemitizma*.

Dve vrste antisemitizma: Retorika interpretativnog negiranja

Istraživanje retoričkih i argumentativnih aspekata jezika i komunikacije ukazuje na to da socijalne kategorije ne bi trebalo posmatrati kao predodređene, prirodne pojave, sa nespornim i dokazivim referentima u empirijskoj stvarnosti, već kao osporive, fluidne i lokalno zavisne entitete, koji se stvaraju kroz socijalnu interakciju (Edwards, 1997; Wetherell & Potter, 1987, 1992; Billig 1987; Billig et al., 1988). Društveno konstruisana priroda kategorija i termina kojima se označavaju društveni fenomeni odražava njihove inherentno argumentativne osobine. Kategorije se uvode, dogovaraju i osporavaju u kontekstu diskurzivnih postupaka čiji je cilj ostvarivanje određenih retoričkih ciljeva, na primer da legitimizuju ili ospore određene verzije ili opise stvarnosti.

Argumentativna priroda kategorizacije ima značajne posledice za izučavanje predrasude. S obzirom na to da predrasuda zavisi od postojanja kategorija, optužbe za predrasude i njihovo poricanje neizbežno uključuju i raspravu o značenju relevantnih socijalnih objekata kao što su 'pol', 'rasa', 'etnicitet' itd. (Billig et al. 1988).

Osim toga, termini kao što su 'rasizam', 'tolerancija', 'diskriminacija' i 'jednakost', koji čine okosnicu jezika međugrupnih odnosa, sami po sebi se topikalizuju u diskursu. Njihovo značenje se konstruiše, a njihova važnost utvrđuje, u kontekstu proizvodnje optužbi, opovrgavanja kritike, raspodele krivice, ili pozicioniranja stavova u odnosu na preovlađujuće etičke norme (Edwards, 1997; Wetherell & Potter, 1992; Billig 1987; Rapley, 2001).

Termin 'antisemitizam' predstavlja dobar primer osporavane i dogovarane društvene kategorije. Na zapadu su poslednjih godina naučnici, novinari, komentatori, političari i intelektualci počeli da raspravljaju o značenju ovog termina u kontekstu kontroverzi u vezi sa

razlikom između 'starog' antisemitizma desnice i 'novog' antisemitizma liberalne levice (vidi Chesler, 2003; Iganski i Kosmin, 2003; Foxman, 2003). U središtu ove često vatrene rasprave nalazi se još jedna sporna kategorizacija, koja naime pravi razliku između kritike Jevreja i kritike Izraela (vidi prilog na tu temu u Rosenbaum, 2004, i Iganski i Kosmin, 2003). Pažnju javnosti nedavno su privukle i neke druge znatno starije polemike koje se odnose na problem antisemitizma. Projekcija filma Mela Gibsona *Patnje Isusove* 2003. godine, oživela je debatu o istrajavanju hrišćanskog antisemitizma i njegovom statusu u odnosu na druge savremenije vidove antisemitizma (United States Council of Catholic Bishops, 2004; Lawler, 2004; Pawlikowski, 2004, itd.).

Ostrašćena debata o prirodi i značenju termina 'antisemitizam' dominira i u argumentativnom kontekstu sećanja na vladiku Nikolaja u Srbiji danas. Kao što ćemo videti, u afirmativnim ocenama Velimirovićevog stava prema Jevrejima – artikulisanim u javnom diskursu poslednjih godina – poricanje i opravdavanje njegovih spornih stavova usredsređeni su na raspravu o tome šta antisemitizam 'stvarno' jeste i kako se Velimirovićeva gledišta uklapaju u dogovorenu definiciju ovog termina.

Nedugo pošto je Arhijerejski sabor Srpske pravoslavne crkve objavio odluku o kanonizaciji Nikolaja Velimirovića, protođakon Ljubomir Ranković, koji je u više navrata u medijima promovisao i pravdao ovu odluku, učestvovao je u debati o vladikinim spornim gledištima na Radiju slobodna Evropa. Tom prilikom je rekao:

'Treba reći da je antisemitizam, da prihvatim taj termin, vladike Nikolaja, bio na jednoj teološkoj odnosno biblijskoj ravni. Tu vrstu antisemitizma susrećemo i u samoj Bibliji, od njenih prvih stranica, dakle od knjiga Mojsijevih, pa sve do dolaska gospoda Hrista u Novom zavetu' (Ranković u emisiji *Radio most*, 2. jun 2003).

Pišući za beogradski dnevni list *Glas Javnosti* nedelju dana pre toga, Ranković na sličan način konstatuje da je pominjanje Jevreja u *Reči Srpskom narodu* 'čisto teološko pitanje' ('Novi srpski zlatousti', *Glas Javnosti*, 26. maj 2003). Pesnik Matija Bećković, jedan od redovnih učesnika komemorativnih svečanosti posvećenih Nikolaju Velimiroviću, u razgovoru obavljenom avgusta 2003. godine, govoreći o kontroverznom pisanju o Jevrejima, kaže:

'... A to su neke čisto biblijske rasprave u kojima bi se mnogo više moglo naći tih antisemitskih fraza kod samih Jevreja nego što ih možete naći... ali možete u smislu zlonamernog tumačenja.'

U ovim citatima, koji predstavljaju reprezentativne primere provelimirovićevskog diskursa, očigledan je pre svega pokušaj distanciranja od reči 'antisemitizam'. Ovakva kvalifikacija se nevoljno prihvata ('da prihvatim taj termin') ili stavlja pod znak navoda (bilo doslovno, napismeno, ili intonacijom glasa u intervjuima i na zvučnim zapisima). U drugim slučajevima, antisemitizam se kvalifikuje kao 'takozvani' (vidi na primer Krstić, 2002, str. 265). Uvodna rečenica apologetske knjige *Episkop Nikolaj i Novi zavet o Jevrejima*, koju je nedavno objavila Srpska pravoslavna crkva, kombinuje obe strategije kada predmet rasprave definiše kao 'takozvani "antisemitizam" Vladike Nikolaja' (Samardžić, 2004, str. 5).

I znaci navoda i reč 'takozvani' navode na pomisao da se opravdanost i podesnost termina 'antisemitizam' ili 'antisemita', kao kvalifikacija Velimirovićevog stava, dovode u sumnju i osporavaju. Insinucija da je Velimirović bio antisemita pripisuje se, po rečima Matije Bečkovića, intrigantskom 'zlonamernom tumačenju', njegovog dela. U isto vreme, optužbe se ne odbacuju kategorički. Ne poriče se da je Velimirović upućivao kritike na račun Jevreja, već se priroda navodne uvrede 'stavlja u drugu kategoriju, i predstavlja kao nešto što je manje negativno ili se može lakše opravdati' (Wetherell and Potter, 1992, str. 212). Govornici primenjuju taktiku partikularizacije (Billig, 1987) ili ono što Stenli Koen (Stanley Cohen, 2001) naziva 'interpretativno poricanje': Velimirovićev stav prema Jevrejima predstavlja se kao poseban slučaj, specifičan tip antisemitizma ('biblijski' ili 'teološki'), za koji se podrazumeva da je, i po pitanju suštine i po pitanju važnosti, drugačiji od onoga kome se protivi implicitno prihvaćena društvena norma.

Naglašavanje 'biblijske' ili 'teološke' prirode Velimirovićevog antisemitizma podrazumeva mogućnost da se napravi razlika između ove legitimne forme kritike Jevreja i neke vrste *pravog* antisemitizma koji zaslužuje moralnu osudu. Velimirovićeva gledišta opisuju se kao 'čisto biblijske rasprave'. Pojam 'čistote' u ovom slučaju navodi na to da Velimirovićevi pogledi spadaju u prihvatljivu kategoriju kritike Jevreja i da zato nisu uprljani elementima nekih drugih diskreditovanih antise-

mitskih tradicija. U razgovoru vođenom avgusta 2003. godine, đakon Ljubomir Ranković otkriva da je ta 'druga' vrsta antisemitizma ona koju su propagirali nacisti:

'Njegov antisemitizam je u pravom smislu te reči i jedini kakav može biti, to je biblijski. Znači, isti antisemitizam koji ima kod proroka Isaije, koji ima kod proroka Jeremije, kod Mojsija, kod Isusa Navina, kod jevrejskih vođa i proroka, kod cara Davida ... Dakle, kritikuje jevrejski narod zbog bogootpadništva a novozavetni antisemitizam je taj što se Jevreji kritikuju što su razapeli gospoda Isusa Hrista. Sav nekakav, da kažem, animozitet koji može postojati kod hrišćana prema Jevrejima jeste zato što su oni hristoborci. Taj i takav postoji kod vladike Nikolaja. Možda bi se to moglo bolje krstiti da je to antijudaizam, kritika judaizma, a nikako antisemitizam. Kada se kaže antisemitizam pomišlja se na krematorijume, na Hitlera itd. Ne radi se o tome uopšte.'

Na sličan način, u članku 'Srbi i Jevreji' objavljenom 2002. godine u časopisu *Dveri*, publicista Vladimir Dimitrijević osporava gledište da je vladika Nikolaj bio antisemita na osnovu toga što nije imao ništa sa 'nacističkim rasnim teorijama', ni sa 'ludačkim paganskim rasizmom Hitlerovih sledbenika'.

Predrag Samardžić u svojoj nedavno objavljenoj knjizi (2004) takođe govori o definiciji antisemitizma. On konstatuje: 'Sam izraz antisemitizam je novijeg, neopaganskog vremena'. Antisemitizam je kao socijalni problem postojao 'u eri pre Novog Zaveta, na prostorima Egipta, oko Aleksandrije, gde je u vreme Rimske imperije živela značajna jevrejska zajednica' (2004, str. 31). Pošto je preskočio skoro dve hiljade godina istorije, Samardžić tvrdi da se antisemitizam povratio tek u 'neopagansko vreme', kada je u Nemačkoj Vilhelm Mar (Wilhelm Marr), koji je smislio kovanicu 'antisemitizam', počeo da zagovara isključivanje Jevreja iz društva. Tako se hrišćanski antisemitizam na prikladan način isključuje iz istorijskog prikaza jer se kao pojava, po svoj prilici, ne uklapa u kategoriju 'antisemitizma'. Samardžić priznaje da su u međuvremenu progoni Jevreja 'najčešće činjeni u ime nekog Hrista i nekog Hrišćanstva', ali modifikator 'nekog' – pre upućivanja na Hrista i hrišćanstvo - oslobađa hrišćansku crkvu i njeno učenje od svake odgovornosti. To je zato što 'autentični hrišćani ne smeju, bolje reći ne mogu, nikoga mrzeti, progoniti, tim pre ne Jevreje. I to, ako ni zbog čega drugog, ono što je "Hristos od

njihove rase po telu" (Rim. 9:3-5). I zato što je spasenje od Jevreja (Jn. 4:22)' (str. 32).

Razlikovanje antisemitizma od antijudaizma, na koje ukazuju branioci Velimirovićeve reputacije, može se naći širom hrišćanskog sveta. Kerol (Carroll, 2002) piše da razgraničavanje 'antisemitizma i antijudaizma sa jasnim značenjem da je ovo drugo prikladan deo odbrane vere' (str. 40), bilo opšta crta katoličkog obrazovanja pre Drugog vatikanskog koncila. Mnogi savremeni katolički teolozi prave razliku između 'normalnog antijudaizma' koji se odnosi na suštinu teološkog neslaganja između hrišćanstva i judaizma, i nenormalnog antisemitizma koji se po rečima Roberta Šazana (Robert Chazan, 1996) sastoji od 'preterivanja koja su izuzetno oštra i neutemeljena u osnovnim hrišćanskim tekstovima i učenjima, i koja nikada nisu stekla ugled široko prihvaćenih stavova' (navedeno prema: Carroll, 2002, str. 274). Vatikanska deklaracija 'Mi pamtimo: Sećanje na holokaust' iz marta 1998. godine, takođe pravi jasnu razliku između tradicionalnog hrišćanskog antijudaizma i rasističkih teorija 's kraja XVIII i početka XIX veka koje su postavile temelje nacional-socijalizama'. Deklaracija se završava zaključkom da postoji specifična razlika između antisemitizma 'koji je u suprotnosti s trajnim učenjem crkve o jedinstvu ljudske rase' i 'dugogodišnjeg osećanja nepoverenja i neprijateljstva koje nazivamo antijudaizmom i za koji su, nažalost, takođe krivi hrišćani' (navedeno prema: Carroll, 2002, str. 381-382).

Ovo prekranje granica antisemitizma igra važnu ulogu u poricanju predrasude. Bilig je (Billig et al., 1988) pokazao da se, u diskursu desnice, kontroverzna politička pozicija po pitanju rasnih i etničkih odnosa može efikasno opravdati uz pomoć poređenja sa još radikalnijim stavom koji je nedvosmisleno ekstremistički (vidi takođe Billig, 1990). Za Velimirovićeve pristalice poređenje 'teološkog antisemitizma' sa ekstremnijim i naširoko diskreditovanim stavom, naime 'nacističkim antisemitizmom', predstavlja dostupno i ubedljivo sredstvo za konstruisanje vladikinog stava prema Jevrejima kao prihvatljivog. Ruth Wodak (Ruth Wodak, 1991) je ukazala na postojanje sličnog fenomena u savremenoj Austriji, gde se poistovećivanje antisemitizma sa rasističkim teorijama nacista koristi za to da se skrene pažnja sa drugih antisemitskih tradicija, uključujući i onu koja je ukorenjena u hrišćanstvu.

Vredi napomenuti i to da se u hrišćanskoj retorici, i u Srbiji i drugde, verodostojnost razlikovanja antijudaizma od antisemitizma češće pretpostavlja nego što se potkrepljuje odgovarajućim empirijskim ili istorijskim dokazima. Goldhagen (2002) u tom smislu primećuje:

'Oni koji afirmišu [razliku između antisemitizma i antijudaizma] ne ulažu ni minimum napora da je prikažu, na primer, kroz ozbiljne diskusije o prirodi antisemitizma i njegovim mogućim oblicima, ili kroz temeljno poređenje ove dve vrste antisemitizma u skladu sa jasnim kriterijumima za ocenu, da bi utvrdili u kakvom su odnosu. Oni ne diskutuju o stvarnom istorijskom odnosu između crkvenog antisemitizma i modernog evropskog antisemitizma' (str. 78)

Ova karakteristika argumenta ima i retorički značaj jer ponovo ukazuje na prisustvo 'očiglednog poricanja' (Van Dijk, 1992, 1993) koju smo analizirali u prethodnoj glavi. Odsustvo dokaza se koristi da bi se određena verzija stvarnosti prikazala kao očigledna i zasnovana na zdravom razumu. Tvrdnja da ideje hrišćanskog antijudaizma nemaju ništa zajedničko sa nacističkim antisemitizmom koja se iznosi u diskursu sećanja na Velimirovića predstavlja se kao toliko normalna i očigledna, da je nije potrebno detaljnije razraditi ni potvrditi.

Ponavljanje reči božije: Autoritet jevanđelja i reifikacija antisemitskog diskursa

Razlika između antijudaizma i antisemitizma, koja je sastavni deo poricanja predrasude, počiva na pretpostavci da antijudaizam predstavlja prihvatljiv ideološki stav. Ova pretpostavljena legitimnost i prihvatljivost zahteva diskurzivnu obradu.

U slučaju upravljanja Velimirovićevom moralnom odgovornošću, najrasprostranjenija i najčešće primenjivana strategija legitimizacije bazirana je na tvrdnji da antijevrejske izjave u Velimirovićevom pisanom delu potiču direktno iz Svetog pisma.

Mladen Obradović, vođa Otačastvenog pokreta *Obraz*, tvrdio je u razgovoru obavljenom za potrebe ove studije da, pišući o Jevrejima, vladika 'samo konstatuje neke istorijske činjenice':

'Ja ću vas podsetiti, recimo vi u Starom zavetu imate da su njihovi, jevrejski starozavetni proroci, znači pripadnici tog naroda svašta govorili o svom sopstvenom narodu koji se odrekao Boga. Govorili su, to su reči proroka Jeremije, da su Jevreji otpali od Boga i da su postali sinovi satane. Pa onda same reči gospoda Isusa Hrista, kada govori farisejima da su "porodi aspidini" to jest "porodi gujini" i tako dalje... da je otac njihov đavo, tu sveti vladika Nikolaj samo citira Sveto pismo.'

Protođakon Ljubomir Ranković je u izjavi za dnevni list *Glas javnosti* rekao sledeće:

'Kada govori Jevrejima da je "njihov otac đavo", Vladika citira i tumači reči Gospoda Isusa Hrista, Jevrejina po telu, koje zapisuje Jevrejin, apostol i jevanđelist Jovan: "Vama (Jevrejima) je otac đavo, i želje oca svoga hoćete da činite; on beše čovekoubica od početka, i ne stoji u istini, jer nema istine u njemu; kad govori laž, svoje

govori, jer je on laž i otac laži" (Jev. po Jovanu 8, 44)' ('Novi srpski zlatousti', *Glas javnosti*, 26. maj 2003.)

Ranković je istu tvrdnju ponovio na Radiju slobodna Evropa, rekavši da 'kad vladika Nikolaj piše o Jevrejima da je njihov otac đavo, [on] praktično citira reči gospoda Hrista koji im kaže: "Vi ste deca đavolova, vaš je otac đavo, govorite laži, govorite ono što vaš otac govori". Ja sad po malo parafraziram, nemam pri ruci sveto pismo...' (*Radio most*, 2. jun 2003).

Sličnu tvrdnju iznosi i protojerej Milan Janković, sekretar Sinoda Srpske pravoslavne crkve i urednik trotomne zbirke dokumenata o Nikolaju Velimiroviću (Janković 2002a, 2002b, 2003). Odgovarajući na poziv da prokomentariše kontroverze u vezi sa Velimirovićevim spisima o Jevrejima, on kaže:

'[Navode o Jevrejima u *Reči srpskom narodu kroz tamnički prozor*] nije izmislio Vladika Nikolaj, nego rekao sam Gospod Isus Hristos, a Vladika samo ističe kao rđav primer kojeg treba da se čuva srpski narod.

Ko ovome ne veruje neka pročita ono što su zapisali sveti Jevanđelisti, posebno Jovan Blagoslov (glava 18, stih 12. do 24. stiha 19. glave), koji pri tom zaključuje "Što beše od početka, što smo čuli, što vidismo očima svojim, što sagledasmo i ruke naše opipaše, svedočimo o objavljujemo vam" (1. Jn 1, 1-2).

Žalosno je, međutim, što danas nazovi ta nazovi "gospoda" srpskog imena i prezimena, kao nekada Jevreji, uzvikujući na Hrista, "Raspni ga raspni..." Vladiku Nikolaja nazivaju "najvećim antisemitom" i svim silama traže zaborav Njegovog imena.'

U svim navedenim odlomcima tvrdi se da su Velimirovićeve kontroverzne izjave o Jevrejima samo parafraze biblijskog teksta. Govornici koji to tvrde pribegavaju onome što Danijel Goldhagen (Daniel Goldhagen, 2002.) naziva 'široko rasprostranjena konvencija' u savremenoj hrišćanskoj retorici, kojom se negira da je pripadnik crkve bio antisemita:

'Čak i ako je verovao, a možda je i sam širio klevete protiv Jevreja iz hrišćanske biblije... [na osnovu toga što je] njihov antisemitizam 'samo' od one vrste koja je duboko ukorenjena u samom hrišćanstvu (str. 22).

Tvrđnje o biblijskom poreklu Velimirovićevog antisemitizma propraćene su rečima kao što su 'praktično' ili 'samo': Velimirović 'praktično citira' Hristove reči i 'samo citira Sveto pismo'. Upotreba ovih reči nije slučajna. 'Tek', 'samo', ili 'isključivo' obeležava odgovor kao odbranu, pomoću koje govornik odbacuje, u ovom slučaju Velimirovićevu krivicu za iznošenje tvrdnje koja bi se mogla podvrgnuti kritici (Shweder and Much, 1987, Billig, 1999a). Sugerisući da je Velimirović 'samo' citirao jevanđelje, vladikine pristalice prebacuju odgovornost za njegov kontroverzni stav na najpouzdaniji izvor, Hristove apostole.

U navedenim primerima, govornici često citiraju Novi zavet i pozivaju se na autore jevanđelja kao svedoke koji su lično doživeli opisane događaje. Protođakon Ljubomir Ranković ističe da Hristove reči – koje on citira iz jevanđelja – 'zapisuje' očevidac, 'apostol i jevanđelista Jovan'. Janković potkrepljuje verodostojnost svedočanstva citirajući jedan odlomak iz Prve poslanice Jovanove u kojoj se govori o tri načina na koje su apostoli iskusili 'istinu' iz Novog zaveta: 'Što smo čuli, što *videsmo* očima svojim, što sagledasmo i ruke naše *opipaše*, svedočimo i objavljujemo vam'. Janković zaključuje svoj odgovor ukazujući na još neke biblijske analogije. U istom smislu u kom Velimirović 'samo' ponavlja reči Hristove iz jevanđelja, oni koji odbijaju da slušaju vladiku i koji 'svim silama traže zaborav Njegovog imena' porede se sa nevernim Jevrejima koji su odbili da prihvate Isusa. Zanimljivo je da Janković podvlači da su ti kritičari, koje poredi sa Jevrejima, 'nazovi "gospoda"' 'srpskog imena i prezimena'. Naglašavanjem srpskog porekla kritičara, Janković je verovatno želeo da po svaku cenu izbegne da ova analogija bude protumačena kao osuda Velimirovićevih kritičara Jevreja kao što su npr. Aca Singer, Aleksandar Lebl, ili Filip David, zbog čega bi se i sam mogao naći na udaru kritike. U isto vreme, činjenica da Janković ove kritičare poredi s Jevrejima koji su nekada davno pred Hristom vikali: "Raspni ga, raspni...", nedvosmisleno ponavlja optužbe protiv Jevreja za bogoubistvo i krivicu za raspeće vezuje za etničku i versku pripadnost.

Pozivanje na Bibliju kao na pouzdan izvor koji se može koristiti u odbrani Velimirovićevih kontroverznih gledišta, bilo je očigledno čak i za vladikinog života. Ubrzo pošto ga je 1928. godine beogradski rabin Isak Alkalaj optužio za širenje antisemitizma, Velimirović je odgovorio jednim člankom objavljenim u časopisu *Vesnik Srpske crkve*. Vladika Nikolaj je

opisao rabina Alkalaja kao pripadnika nerazumne manjine Jevreja, rekavši:

'Meni je samo poznato iz razgovora sa mnogim savesnim i kulturnim Jevrejima, da se oni ograđuju od nepravednih sudija Hristovih i osuđuju njihovu tesnogradost i zaslepljenost težeći da izdvoje narod jevrejski od onih koji su ga ovda onda vodili i zavodili stranputicama' (*Vesnik Srpske Crkve*, broj. 1, str. 42).

Velimirović je branio svoj stav citirajući kao najveći autoritet ono što se nalazi u 'jednoj maloj knjizi, zvanoj Jevanđelje, i na besprimernoj drami, opisanoj u toj knjizi':

'Tu su knjigu napisali četiri Jevrejina, iz sledbenika Hristovih. Zašto četiri, a ne jedan ili dva? Za svaki zemaljski sud dovoljna su dva svedoka. Ali po božjem promislu ovu su knjigu napisali četiri svedoka; dakle dva puta više nego što svaki zemaljski sud traži – da bi ljudi lakše poverovali u istinitost svedodžbe.

Sva ova četiri Jevrejina, svedoka, opisali su proces suđenja Isusa Hrista u Jerusalimu... ceo opis suđenja opisan je u jevanđelju do pojedinosti' (str. 43).

Naglašavajući prisustvo *četiri* svedoka, Velimirović ne samo da zadovoljava potrebu za koroboracijom, koja je od suštinske važnosti za uspostavljanje činjenične zasnovanosti potencijalno sporne tvrdnje (vidi Wooffitt, 1992; Potter, 1996), već u nju ugrađuje i retoriku kvantifikacije (Reeves, 1983). *Četiri* svedoka čine dvostruko veći broj od onoga koji zahteva običan sud, čime se sugeriše da je to dovoljno da uveri čak i najveće skeptike. Velimirović govori i o 'savesnim i kulturnim Jevrejima' današnjice, za koje kaže da su stali na njegovu stranu. Upućivanje na ove savremene Jevreje kao na 'savesne' ima svoj značaj. Mada se krivica za raspeće baca na 'nepravedne sudije Hristove' a ne na sve Jevreje, aluzija na 'saves' Jevreja ukazuje na to da čak i savremeni Jevreji samim tim što su Jevreji imaju razloga da se osećaju krivim. Osim toga, Velimirović nagoveštava mogućnost da krivica za raspeće nije ograničena samo na 'nepravedne sudije' ako se ima na umu njegova tvrdnja da su ti ljudi 'vodili i zavodili' ceo jevrejski narod.

Napori da se izgradi verodostojnost i pouzdanost Novog zaveta kao tačnog istorijskog prikaza Isusovog života i smrti, deluju kao 'meha-

nizam eksternalizacije' koji skreće pažnju sa Velimirovićeve odgovornosti i oslobađa ga krivice jer on 'samo' navodi šta se zaista dogodilo. Kao što smo već napomenuli u prethodnoj glavi, pošto su definicije predrasude, tako tesno povezane s pojmovima pristrasnosti, netačnosti i iracionalnosti, poricanje predrasude često se artikuliše tako da mišljenje podložno kritici predstavi kao solidan i neproblematičan prikaz sveta, pa tako i nezvan za govornikove potencijalno pristrasne motive i namere. U vreme kada su počele rasprave u vezi sa filmom *Stradanje Isusovo (The Passion of the Christ)*, Mel Gibson je svoje sporno prikazivanje Jevreja opravdavao time da je samo preneo priču iz 'pouzdanih izvora', 'očevidaca', 'momaka [apostola] koji su bili na licu mesta' (Boyer, 2004, str. 324). Gibson je takođe insistirao da se u film ubaci i kontroverzni odlomak iz Jevanđelja po Mateju 27:25 ('krv njegova na nas i na našu decu') jer 'dogodilo se, tako je rečeno' (ibid, str. 316). Branioci filma *Stradanje Isusovo* često navode da je papa Jovan Pavle II za Gibsonovo delo rekao da prikazuje događaje 'tačno kako je bilo', iako zvaničnici Vatikana tvrde da pokojni papa tako nešto nikada nije izgovorio. Upravo kao i u Velimirovićevom slučaju, argumenti kojima se pobijaju optužbe za antisemitizam uperene protiv Mela Gibsona počivaju na pretpostavci da nešto što je 'istina' ne može biti predrasuda i da je zato sve što je rečeno u jevanđeljima apriori van svake sumnje.

Međutim, premisa koja se odnosi na činjeničnu tačnost jevanđelja izuzetno je problematična. Upućivanje na Bibliju kao na definitivan izvor istine zanemaruje istorijsku prirodu jevanđelja i činjenicu da njih *nisu* pisali očevici, već ljudi koji su živeli posle uništenja Hrama 70. godine nove ere i to na način koji je odražavao konflikte i rasprave vezane za versku politiku prvog veka (Wistrich, 1991; Carroll, 2002; Hellig, 2002; Ruether, 1974; Kosidowski, 1998). Jevanđelja su nastala u vreme žestoke borbe za duhovni uticaj između judaizma i izrastajuće hrišćanske religije. Priča o Isusovom životu i smrti pisana je sa ciljem da se u kontekstu ogorčenog verskog rivaliteta Jevreji i judaizam omalovaže, i da se vernici ubede da su Jevreji, odbivši da prihvate Isusa kao Mesiju, izgubili svoj status odabranog naroda i postali 'prokleti narod' koji ne 'čuje reč Božiju' i prema tome 'ne pripada Bogu'. Drugim rečima, rano hrišćanstvo je svoje postojanje uspešno teoretizovalo u vidu 'neprestanog otpora Jevrejima' (Bauman, 1999, str. 38) i koncipiralo svoje učenje kao 'polemiku protiv judaizma' (Hellig, 2002). Status judaizma kao 'negativnog drugog u

odnosu na hrišćanstvo' (Carroll, 2002, str. 564), još više je pogoršan optužbom za bogoubistvo sažetom u rečenici iz Jevanđelja po Mateju 27:25: 'Krv njegova na nas i na našu decu!'. Ova optužba protiv Jevreja, prema kojoj je Isusova smrt krivica jevrejskog naroda *en mass* i za uvek, označila je Jevreje - 'decu đavola' - kao 'kosmičke zločince u hrišćanskoj doktrini pokajanja' (Hellig, 2001, str. 168).

Tabak (2001) tvrdi da je verovanje u nepobitnu istinitost jevanđelja – što se pokazalo kao konstantna tema u retorici Velimirovićevih pristalica – možda još jače izraženo u pravoslavnom svetu nego u drugim hrišćanskim veroispovestima. Pravoslavci smatraju da Sveta tradicija, koju čine Biblija, Službenik i molitvenik, odluke vasiljenskih sabora, tekstovi svetih crkvenih otaca i 'celokupno istorijsko iskustvo' zapisano do isteka osmog veka, dolazi od Boga. Zbog "svete" prirode Svete tradicije njene verske i kulturne vrednosti su neosporne. Zbog toga u Rusiji i drugde u pravoslavnom svetu, najekstremniji pravoslavni antisemiti mogu logično da tvrde da su njihove monstrozne pogrdne na račun Jevreja zasnovane na 'učenju crkve'.

Opstanak tradicionalne hrišćanske netrpeljivosti prema Jevrejima u pravoslavlju olakšava veliko poštovanje prema Svetim crkvenim ocima, kao što su sveti Jovan Zlatousti, sveti Justin Filozof, Origen, sveti Avgustin i drugi. Celokupno njihovo delo, uključujući i ozloglašenu tradiciju *Adversus Judaeos* – na kojoj se temelji srednjevekovna demonologija Jevreja (Trachtenberg, 1983) – posmatra se kao deo Svete tradicije i zato se prihvata kao sveto i neosporivo. Isto kao i kod jevanđelja, bezrezervno poštovanje prema crkvenim ocima zanemaruje istorijsku uslovljenost njihovog dela. Takozvani 'Patristički period', od II do IV veka, predstavljao je vreme neprekidnog nadmetanja između hrišćana i Jevreja da pridobiju srca i duše preobraćenika iz helenističkog sveta (Wistrich, 1991; Ruether, 1974; Carroll, 2002). Zato dela svetih otaca sadrže brojne propagandističke antijevrejske izjave, kao što je sud svetog Jovana Zlatoustog da je sinagoga 'hram demona' ili da su Jevreji 'psi, tvrdoglave, proždrljive pijanice... zveri nesposobne za rad ... podesni za ubijanje, za klanje'. U dogmi pravoslavne vere čak i ovakve izjave smatraju se valjanim tumačenjima reči Božje.

'Sveti' status koji u pravoslavnoj kulturi imaju antijevrejske tirade svetih otaca ima važne implikacije za poricanje Velimirovićevog

antisemitizma. Kao što smo već pomenuli, u skladu sa trendom koji je još 1960-tih godina uspostavio otac Justin Popović, Velimirović se u crkvenoj literaturi često naziva 'Novi Zlatousti', 'Drugi Zlatousti', 'Srpski Zlatousti' itd. Vladiku Nikolaja povremeno porede čak i sa drugim teolozima iz patrističkog perioda. U citatu koji smo prethodno naveli, Artemije Radosavljević kaže da se Nikolaj 'mogao ravnopravno takmičiti sa Origenom, Sv. Jovanom Zlatoustim, i Blaženim Avgustinom' koji su poznati po svojim antisemitskim tiradama (vidi Ruether, 1974). Međutim, Velimirovićeve pristalice se retko pozivaju na autoritet crkvenih otaca da bi opravdali antisemitske stavove vladike Nikolaja. Ne porede oni Nikolaja sa svetim Jovanom Zlatoustim zato što njih dvojica imaju sličan stav prema Jevrejima, već zato što ih smatraju za podjednako značajne teologe i propovednike. Pa ipak, Velimirovićeve kontroverzni stavovi crpe autoritet iz ovog poređenja. Poređenje sa Zlatoustim pojačava utisak o Velimirovićevom radu kao delu neizmerne vrednosti i važnosti. Štaviše, ova sveprisutna analogija se ponekad objektivizuje, pa se dvojica teologa, čije delo razdvaja šesnaest vekova istorije, sagledavaju kao gotovo identični, bar u pogledu moralnog autoriteta. Na primer, jula 2002. godine, dnevni list *Danas* objavio je intervju sa publicistom Mirkom Đorđevićem u kojem Đorđević, između ostalog, priča i o tendenciji Velimirovićevih obožavalaca da o svom idolu govore kao o 'Novom Zlatoustom', i kaže da je njima dvojici zajednički samo antisemitizam ('Trijumf palanačkog uma', *Danas*, 20-21 jul, 2002). Mesec dana nakon toga, u dugačkom pismu objavljenom u *Danasu*, đakon Radoš Mladenović i Vladimir Dimitrijević iz Duhovnog centra vladika Nikolaj Velimirović u Kraljevu, odbacuju Đorđevićeve tvrdnje pozivajući se na razliku između antijudaizma i antisemitizma:

'Besede [o Jevrejima Sv. Jovana Zlatoustog] nisu protiv Jevreja kao naroda, nego protiv talmudističkog judaizma kao religije, koja Hrista, Sina Božjeg, naziva "lažnim prorokom" i "sinom bludnice". Ta tradicija kritike talmudističkog-rabinističkog judaizma traje od svetih apostola Pavla i Jovana (koji su bili Jevreji pa im se ne može pripisati "antisemitizam"), preko Svetog Justina Filozofa do Jovana Zlatousta. To je najšire rečeno, apologetika, jer Sveti Oci nisu polemicali samo sa takvom vrstom judaizma, nego i s paganizmom i gnosticizmom. Francuski kardinal Lusiže, kršteni Jevrejin, stil pripisivanja Hitlerovog antisemitizma Svetim Ocima naziva

"čitanjem Zlatousta u svetlu Majn Kampfa", i smatra ga moralno nedopustivim i teološki nepismenim' ('Kroz tamnički prozor', *Danas*, 19. avgust, 2002).

Ukazujući na razliku između antijudaizma i antisemitizma, Mladenović i Dimitrijević brane od optužbi za antisemitizam i Velimirovića i svetog Jovana Zlatoustog. Pretpostavlja se da je odbrana svetog Jovana Zlatoustog istovremeno i odbrana Nikolaja Velimirovića. Oспорavajući tumačenja do kojih se dolazi 'čitanjem Zlatousta u svetlu Majn Kampfa', Mladenović i Dimitrijević oспорavaju i čitanje Velimirovića na isti način. Tako se sve što se odnosi na jednog, odnosi i na drugog, što ukazuje na mogućnost da se u razmišljanjima Velimirovićevih pristalica, predstave o dvojici teologa u potpunosti poklapaju. Dimitrijević je u svom članku u *Dverima* takođe ukazao na to da se antijudaizma Velimirovića, po njegovom mišljenju, može porediti s antijudaizmom Zlatoustog:

'Sveti vladika Nikolaj je kritikovao hrišćane koji su odstupili od Hrista i usvojili pogled na Hrista onih Jevreja koji Hrista smatraju "lažnim prorokom"; Sveti Zlatoust je kritikovao (u svojih "Šest beseda protiv Judeja") one Hrišćane koji su se odricali svoje Crkve i odlazili na molitvu u sinagogu' ('Srbi i Jevreji').

Ovo poistovećivanje i izjednačavanje Zlatoustog i Velimirovića veoma je važno jer Velimirovićeva gledišta izvlači iz ideološkog konteksta političke kulture 1930-tih i postavlja ih u istu ravan sa dekontekstualizovanim i deistoricizovanim zapisima crkvenih otaca iz četvrtog veka. Zbog toga Velimirovićev stav prema Jevrejima ne deluje kao sporna, zastarela i istorijski uslovljena politička pozicija, već kao nešto što je deo 'večne Istine' koju proklamuje Sveta tradicija. Mladenovićeva i Dimitrijevićeva insinucija da je čitanje antijevrejskih harangi Zlatoustog u svetlu Majn kampfa 'teološki nepismeno' i 'moralno nedopustivo', primenjuje se i na Velimirovićeve zapise, što im omogućava da previde činjenicu da, bez obzira na značajne razlike, Velimirovićeva i Hitlerova dela zapravo pripadaju istom istorijskom razdoblju.

Pozivajući se na 'biblijsku' prirodu Velimirovićevog antisemitizma, vladikine pristalice retko propuštaju priliku da napomenu kako su tvorci Novog zaveta i sami bili Jevreji. Ranković, recimo, napominje da je Hrist bio 'Jevrejin po telu', dok je i sam Velimirović u dva maha ukazao

na to da su jevanđelja napisala 'četiri Jevrejina'. Ovakvim objašnjenjem se vladikin kontroverzni stav predstavlja, ne kao pokazatelj njegove predrasude i ideološke opredeljenosti, već kao opšte gledište koje prihvataju čak i oni prema kojima on navodno gaji predrasude (vidi Edwards, 2003). Ponekad se ova činjenica iznosi eksplicitno. U već pomenutom pismu objavljenom u listu *Danas* avgusta 2002. godine, đakon Radoš Mladenović i publicista Vladimir Dimitrijević brane Velimirovićeve antisemitske tirade tvrdeći da se mogu porediti sa zapisima apostola Pavla i Jovana 'koji su bili Jevreji pa im se ne može pripisati "antisemitizam"' ('Kroz tamnički prozor', *Danas*, 19. avgust 2002). Iz istog razloga se Velimirovićeva gledišta poredi i sa tradicijom Starog zaveta. Već smo naveli da je Matija Bečković izjavio kako se vladikino mišljenje o Jevrejima može naći i 'kod samih Jevreja'. Mladen Obradović je, u razgovoru za potrebe ovog istraživanja, takođe napomenuo sledeće:

'Ja ću vas podsetiti, recimo vi u Starom zavetu imate da su njihovi, jevrejski starozavetni proroci, znači pripadnici tog naroda svašta govorili o svom sopstvenom narodu koji se odrekao Boga. Govorili su, to su reči proroka Jeremije, da su Jevreji otpali od Boga i da su postali sinovi satane.'

Retorička vrednost poređenja sa prorocima iz Starog zaveta oslanja se ne samo na činjenicu da su oni Jevreji već i na specifične 'kategorijske osobine' biblijskih proroka za koje Jevreji, baš kao i hrišćani, smatraju da poseduju superiorno znanje o prirodi i o svetu koje potiče direktno od Boga.

Dodatan deo poređenja Velimirovićevih napisa o Jevrejima i teksta Biblije predstavlja prikaz vladikinog 'teološkog antisemitizma' kao kritičkog stava koji je motivisan božanskom ljubavlju prema Jevrejima i brigom pravednika za njihovu duhovnu dobrobit. U članku objavljenom u dnevniku *Glas Javnosti* neposredno posle Velimirovićeve kanonizacije, Ljubomir Ranković piše da 'oni koji danas brane Jevreje od vladike Nikolaja nanose najveću štetu samim Jevrejima' ('Novi Srpski Zlatousti', *Glas Javnosti*, 26. maj 2003). U ovom argumentu sadržana je ne samo odbrana stanovišta da su Jevreji 'posrnulo narod' i 'neprijatelji Hrista', već i tvrdnja da njihova jedina nada u spasenje leži u prihvatanju Isusa i preobraćanju u hrišćanstvo. Velimirovićevi kritičari se u suštini

sagledavaju kao neko ko ometa ovaj željeni ishod. Istu tvrdnju izneo je Dejan Apostolović u rubrici 'Pisma čitalaca' u dnevnom listu *Danas* gde redovno brani integritet i reputaciju Nikolaja Velimirovića:

'Dakle, mrzi li sveti vladika Nikolaj ikoga pa i Jevreje? Da li je Isus mrzeo Jevreje i druge narode kada ih je kritikovao ili je mrzeo njihov greh? Da je Isus imao mržnje u sebi prema ljudima ne bi dobrovoljno postradao za te iste ljude niti bi se dok je umirao na krstu Bogu za njih molio. Dužnost je svetih ljudi da uče rod ljudski i da ga kore. Nisu svetitelji političari pa da se dodvoravaju biračkom telu. Njima je od Boga dato da spasavaju duše i svoga i drugih naroda. Prema tome, kako Poljaci, Srbi, Rusi i svi ostali narodi nisu imuni na kritiku tako ni Jevreji ne bi smeli da budu. Dakle, sveti vladika jasno upozorava da mržnje prema čoveku ne sme biti. Iz toga izvodim zaključak da ako ne skidam gubu sa sebe i ne pomažem bratu mom da skine svoju, ja onda negujem obe gube i samim tim negujem zlo. Nijedan narod, pa ni Jevreji ne bi trebalo da se (ako se osećaju napadnutima) brane drugačije nego činjenicama. Kao na sudu. Govori o rasnoj i verskoj mržnji, antisemitizmu, manjinskim pravima, itd. su ništa drugo do obično maskiranje suštine i bacanje prašine u oči javnosti. Možda je još ponajbolje, osim odbrane, pogledati sebe u ogledalu i prepoznati koje su kritike zaista osnovane. Put do spasenja neće ići preko sudova već iskrenog pokajanja' ('Verstvo i bezverstvo', *Danas*, 27. maj 2003).

I tu se, takođe, Nikolajeve reči o Jevrejima poredi s Isusovim, i predstavljaju kao reči božanske ljubavi. Kritike upućene Jevrejima predstavljaju se kao deo Velimirovićeve bogomdane, svete *dužnosti* da kaže surovu istinu, umesto da se ulaguje javnom mnenju. A što je najvažnije, Jevreji su konstruisani kao oni kojima je potrebno prosvetljenje. Vladika Nikolaj je predstavljen kao neko ko pokušava da pomogne svojoj jevrejskoj 'braći' da se oslobode greha i spreči ih da neprestano pothranjuju 'gubu' i 'zlo'. Apostolović takođe tvrdi da 'narod', u ovom slučaju Jevreji, treba da se brani od hrišćanskog antisemitizma činjenicama. Pa ipak, već u sledećoj rečenici on nagoveštava da takve činjenice ne postoje, zahtevajući od Jevreja da prestanu sa 'bacanjem prašine u oči javnosti' i 'maskiranjem *istine*'. Prema Apostoloviću, Jevreji bi, umesto da se 'brane', trebalo da 'pogledaju sebe u ogledalu', drugim rečima da se suoče sa *realnošću* hrišćanskog tumačenja jevrejske istorije i

da se 'pokaju'. U pismu se ne kaže jasno zbog čega bi to Jevreji trebalo da se pokaju, ali sudeći po kontekstu, radi se o odbacivanju Hrista i bogoubistvu. U nastavku članka Apostolović daje uputstva za 'put do spasenja' uz preporuku da bi grešnici trebalo da 'pročitaju pažljivo vladikina mnogobrojna dela i da pođu u Crkvu da se sami uvere šta je istina'.

Isto tako, vladika crnogorsko-primorski Amfilohije Radović, u jednom od komemorativnih govora, poredi Velimirovićeva gledišta sa jadikovanjem 'Mojsija, Isajije, Jeremije i Danila' i kaže: 'To nije pisala mržnja, to je upravo pisala najdublja ljubav, bol, patnja i briga' (prema Vestima B92, 25. maj 2003). Jednom drugom prilikom Radović napominje da je sve ono 'oporo i gorko' što je Nikolaj rekao o 'izraelskom narodu' bilo pokušaj 'da bi ih otrijeznio i priveo Bogu i vječnom prosvetljenju u Hristu' (Radović, 2003.: 510).

U motivu 'božanske ljubavi' sadržana je jedna od glavnih postavki hrišćanskog antisemitizma, naime stav da su Jevreji kolektivno odgovorni za Isusovu smrt i da jedina nada za njihovo spasenje leži u prihvatanju Isusa i preobraćanju u hrišćanstvo (Hellig, 2002; Carroll, 2002). U sećanju na Velimirovića, ideološki i pristrasan ton ove tvrdnje ublažen je i pokriven jezikom ljubavi. Vladikini sledbenici koriste predstavu o ljubavi koja pretpostavlja da čovek ponekad mora biti 'strog da bi bio milostiv'. Velimirovićeve reči prikazuju se kao neophodan pedagoški metod, jer, kao što to Ranković kaže, Nikolaj 'kara upravo zato što voli' (Radović, 2003, str. 510). I Branimir Nešić je u intervjuu za potrebe ove studije govorio o Velimirovićevoj ljubavi prema Jevrejima i uporedio ga sa 'roditeljom' koji 'kara one koje voli'.

'Onda smo svi mi antisemiti!': 'Antijudaizam' i pravoslavni hrišćanski identitet

Često povlačenje paralele između Velimirovićevih gledišta o Jevrejima i gledišta jevrejskih likova iz Biblije ne samo da reifikuje pozitivno tumačenje vladikinih stavova, već i ironizuje kritičko mišljenje. Protođakon Ljubomir Ranković tvrdi da ako bi Velimirovića trebalo smatrati za antisemitu, onda je 'Stari zavet, koji je u stvari jevrejska knjiga, najveći antisemitski pamflet ikada napisan'. Branimir Nešić misli da, ako je Nikolaj antisemita, onda smo 'svi mi antisemiti i Novi zavet treba da bude zabranjen'. Protojerej Radovan Bigović, osvrćući se na optužbe za antisemitizam upućene Velimiroviću, između ostalog, kaže:

'Ja sam često govorio po toj logici svi starozavetni proroci bi bili antisemiti. Sam Hristos bi bio antisemita. Bili bi mnogi drugi ljudi....

U ovim slučajevima se osude Velimirovićevih gledišta reinterpretiraju na preuveličan i preteran način tako da izgledaju pristrasne i nerazumne. Kritičke ocene vladikinih stavova prema Jevrejima predstavljaju se kao napadi na osnove hrišćanske vere, pa tako i kao netolerantne i zlonamerne. Takvo prikazivanje kritike istovremeno pojačava analogiju između Velimirovićevog dela i biblijskih zapisa, potvrđujući da vladikin kontroverzni stav zapravo nije ni gori, ni podložniji kritici od sadržaja hrišćanske Biblije.

Kada je Velimirovićev stav prema Jevrejima jednom konstituisan kao deo hrišćanskog zdravog razuma, on počinje da se promovise ne samo kao prihvatljiva, već i kao *normativna* odlika pravoslavnog identiteta. Već smo naveli reči Branimira Nešića koji kaže da ako je Velimirović antisemita, onda smo i 'mi', odnosno pravoslavni hrišćani, 'svi antisemiti'. Kasnije, u toku intervju, Nešić objašnjava:

'Sudaraju se dve vere, vera Jevreja s jedne i vera hrišćana s druge strane... Kao što Jevreji smatraju za Hrista da nije bio Sin Božiji.

Radi se o sudaru prosto, fakat je da mi hrišćani smatramo da su Jevreji raspeli Hrista, to je činjenica i to je evidentno. Hristos je rekao: moja krv je na vas, ali on nigde nije rekao da treba ubijati Jevreje, niti je to vladika Nikolaj igde rekao ali je govorio da su Jevreji izdali Hrista. Ne može se od pravoslavnog episkopa očekivati da će on govoriti da su Jevreji bili u pravu i da Hristos nije bio Sin Božiji. Naravno, da će on osuditi raspeće. Sa te strane mislim da je kritika Jevreja tačna. Ja kao hrišćanin smatram da to što oni rade potvrđuje novozavetnu priču.'

Nekoliko rečenica posle toga, Nešić ponovo pogrešno pripisuje Isusu reči 'moja krv na vas i vašu decu', i zatim još jednom hladnokrvno kaže: 'Oni su ga raspeli, nije ga raspeo neki drugi narod, Jevreji su ga raspeli'.

Ono što je bitno u Nešićevoj tvrdnji jeste pretpostavka da je anti-judaizam, koji potiče 'prosto' iz sudara dve vere, duboko usađen u hrišćanstvo i predstavlja pitanje od suštinskog značaja. Optužba za bogoubistvo postavlja se kao stvar zdravog razuma. Verovanje u kolektivnu krivicu Jevreja predstavlja se kao očito, kao 'činjenica' i nešto što je 'evidentno'. Osim toga, uverenje u kolektivnu krivicu Jevreja je nešto što se i očekuje od jednog pravoslavnog vladike i u šta i sam Nešić 'kao hrišćanin' veruje.

Matija Bečković je u razgovoru izneo sličnu tvrdnju:

'Ja skoro ne znam... da bi među hrišćanima mogli da nađete nekoga koga ne biste mogli optužiti za antisemitizam, ako biste to gledali usko i bez biblijske dimenzije. Međutim, teško je nekoga ko se poistovetio sa Isusom Hristom i dao mu svoj život mogli nazvati antisemitom, ako takvim ne smatrate i samog Hrista.'

Nešto ranije tokom intervjuja, Bečković je insistirao na semantičkoj razlici između anitsemizma i antijudaizma (vidi gore). On i ovde ponavlja taj argument i primećuje da je antisemitizam sa 'biblijskom dimenzijom' (odnosno antijudaizam) nešto što je svojstveno hrišćanskom verovanju (u smislu da bi bilo teško pronaći hrišćanina koji ne bi mogao biti optužen za antisemitizam). Bečković istovremeno odbacuje optužbu za antisemitizam (nebiblijske vrste) upućenu Nikolaju Velimiroviću, tako što je, da bi je omalovažao, postavlja uporedo sa jednim 'ekstremnim' stavom koji se lako može odbaciti, u ovom konkretnom slučaju sa pretpostavkom da je i sam Hrist bio antisemita.

Protođakon Ljubomir Ranković takođe navodi da govoreći o Jevrejima kao o 'deci đavola' u *Reči srpskom narodu*, 'Nikolaj samo ponavlja Hristove reči' što i 'jeste primereno jednom duhovniku da se drži Hrista i njegovog učenja'. Ranković je, na kraju, počeo da pokazuje znake nervoze što mora da objašnjava Velimirovićeve stavove prema Jevrejima, govoreći:

'Prema tome, ohladimo malo tu priču o antisemitizmu, jesam antisemita, pa šta sada? Jeste bio antisemita, protiv takvog naroda, naravno da jeste bio i mora biti ako je hrišćanin. Jer je potpuno, potpuno antihristovsko i antijevanđeljsko... On je bio protiv jednog koncepta i doktrine jevrejske religije...'

Termin 'antisemitizam' – ovde prkosno upotrebljen - konstruisan je kao stav koji je Velimirović morao da prihvati 'ako je hrišćanin'. Pritom je značajno što ova izjava sadrži dva suprotna tumačenja onoga protiv čega bi hrišćani trebalo da budu. Iako kaže da je Velimirović bio protiv 'jednog koncepta i doktrine jevrejske religije' Ranković istovremeno tvrdi da je Velimirović morao da bude 'protiv takvog naroda' i govori o narodu, a ne o verskoj dogmi, dok nešto kasnije objašnjava: 'Vidi se zverstvo u njihovoj prirodi, bez pardona... Oni su narod bez emocija'. Ovde uočavamo da granica između 'grešnika' i 'greha' sadržana u staroj hrišćanskoj maksimi 'voli grešnika, mrzi greh', nije baš neprobijna.

Očiti prkos u Rankovićevom tonu vredan je pomena i stoga što se pomoću njega istrajavanje antagonizma prema Jevrejima - zbog kojeg pravoslavna hrišćanska dogma dolazi u konflikt sa svetovnim moralnim normama savremenog društva – konstruiše kao svedočanstvo nesumnjive privrženosti pravoslavne crkve tradicionalnim i istinskim hrišćanskim vrednostima. Sličan kategorički i beskompromisan stav prema verskoj toleranciji izložen je i u članku 'Srbi i Jevreji', objavljenom u časopisu *Dveri* 2001. godine. Njegov autor, Vladimir Dimitrijević, napominje da 'u oblasti religije ne može biti kompromisa: istina je jedna, bogom otkrivena, ili je uopšte nema.' On zatim nastavlja s kritikom zaveštanja Drugog vatikanskog koncila, osuđujući katoličku crkvu da stoji rame uz rame s onima 'koji se sada posipaju pepelom po glavi, spremnih i Hrista da se odreknu samo da bi dokazali kako nisu "antisemiti"'. Protođakon Ranković je, u našem razgovoru, protumačio jevrejsko-katoličko pomirenje u poslednjih 50 godina kao pokazatelj neoprostive katoličke

'sklonosti ka pragmatizmu' koja je u oštroj suprotnosti sa uzornim pravoslavnim tradicionalizmom. Po njemu, 'neke stavove svetog apostola Pavla ili Hristove nešto malo ublažiti ili promeniti, to priliči buvljaku'.

Konstrukcije antijevrejske tradicije kao nepromenljive činjenice hrišćanske vere potvrđuju ne samo da 'učenje o preziru' prema Jevrejima (Isaac, 1964) u nekim krugovima Srpske pravoslavne crkve počinje da se smatra sastavnim delom hrišćanskog identiteta, već i da je odbacivanje međuverskog dijaloga dobilo status *sine qua non* pravoslavne hrišćanske vere. Izgleda da su sećanje na Velimirovića i ideološki sporovi koji ga okružuju su izvukli iz zaborava tradicionalnu netrpeljivost prema Jevrejima i transformisali pravdanje i racionalizaciju antisemitizma u održiv vid praktikovanja 'hrišćanstva' na desnom krilu savremene srpske pravoslavne kulture.

Sporne granice između antijudaizma i antisemitizma

Kao što smo već videli, opravdanje Verlimirovićevih kontroverznih stavova prema Jevrejima počiva na razlici između naizgled legitimne doktrine hrišćanskog antijudaizma – za koji se kaže da vuče korene iz Svetog pisma i da je motivisan božanskom ljubavlju prema Jevrejima – sa jedne, i antinormativne ideologije sekularnog, nacističkog antisemitizma, sa druge strane.

Naučna literatura o hrišćansko-jevrejskim odnosima prihvata mogućnost, pa čak i potrebu očuvanja formalne, teorijske razlike između antijudaizma – kao teološke apstrakcije - i sekularnih varijanti rasnog i zavereničkog antisemitizma (Ruether, 1974; Hellig, 2002). Istovremeno se, međutim, prihvata da su hrišćanski antijudaizam i moderni antisemitizam povezani dubokim istorijskim vezama, što podriiva relevantnost i prikladnost ove diferencijacije *u praksi* (Goldhagen, 2002; Carroll, 2002; Hilberg, 1985). Baum (1974) na primer tvrdi:

'Iako bi bilo istorijski netačno kriviti hrišćansku crkvu za Hitlerov anitsemizam i monstruoze zločine koje su počinili njegovi sledbenici, istina je, avaj, da je crkva među hrišćanima proizvela trajnu mržnju prema Jevrejima i svemu što je jevrejsko, mržnju koja je išla na ruku Hitlerovim namerama. Crkva je od jevrejskog naroda napravila simbol neiskupljenog čovečanstva; naslikala je Jevreje kao slepe, tvrdoglave, pohotne i perverzne ljude, stvorivši sliku koja je bila presudna za to da Hitler za žrtvenog jarca izabere Jevrejski narod' (str. 7).

Danijel Goldhagen (Daniel Goldhagen, 2002) ukazuje na hrišćansko učenje o Jevrejima kao na 'rasadnik iz kojeg su iznikle ideje koje su nadahnule počinioce Holokausta' (str. 71) i 'stablo koje nikada nije prestalo da hrani moderni evropski antisemitizam koji se iz njega

razgranao' (str. 78). Džejms Kerol (James Carroll, 2002) tvrdi da se 'zid podignut između antijudaizma i antisemitizma, koji crkvu oslobađa od greha, klima u svojoj osnovi' (str. 274), jer je mržnja prema Jevrejima koja potiče iz jevanđelja 'dostigla vrhunac u Holokaustu' (str.22), i ističe:

'Kada je nacizam definisao Jevreje kao negativnog drugog, kao svoju suprotnost, nadgrađivao je strukturu evropske misli koja je već bila čvrsto utemeljena i pre Hitlerovog rođenja. Ako nam ništa drugo do sada nije postalo jasno, onda jeste to da je ta struktura misli imala svoje temelje u hrišćanstvu i da je, štaviše, definisanje Jevreja kao negativnog drugog vekovima služilo crkvi kao samoodbrambeni *modus operandi*, od jevanđelja do Luterovih propovedi, od svetog Ambrozija do anti-Drajfusovaca' (str. 478).

Na sličan način Norman Kon (Norman Cohn, 1957) opisuje 'zavereničku maštu' koja karakteriše savremeni antisemitizam kao sekularizovanu verziju srednjovekovnog hrišćanskog 'demonološkog straha koji je pomešan sa tipično modernim zebnjama i ogorčenjem' (str. 27). Zigmund Bauman (Zygmunt Bauman, 1999.) zauzima isto gledište kada piše:

Moderno doba nasledilo je 'Jevrejina' već jasno odvojenog od muškaraca i žena Jevreja koji su naseili njegove gradove i sela. Pošto je uspešno odigrao ulogu alter ega crkve, pripremljen je za sličnu ulogu u odnosu na nove, sekularne faktore društvene integracije (str. 38, naglasak u originalu).

Veza između ove dve tradicije navela je Rozmari Ruter (Rosemary Ruether, 1974) na zaključak da se kroz 'satanizaciju' Jevrejina kao 'Sina tame', 'poroda aspide' i otpadnika, hrišćanski antijudaizam nedvosmisleno 'u društvu ispoljava kao antisemitizam' (str. 116).

Iako najveći deo navedene literature seme modernog antisemitizma pronalazi u hrišćanskom učenju uopšte, dosadašnja istraživanja su uglavnom bila usmerena na antisemitizam u katoličkoj, i u manjoj meri, protestantskoj crkvi. U studijama koje su pisali zapadni naučnici skoro da i nema govora o odnosima između istočnih pravoslavnih crkava i Jevreja. U intervjuu za *Džeruzalem Post*, objavljenom 1998. godine, Efraim Zurof (Ephraim Zuroff) iz Centra Simon Vizental (Simon Wiesenthal Centre) pripisuje veću pažnju koja se - u poređenju sa pravoslavnim crkvama - u ovakvim proučavanjima posvećuje Vatikanu,

većem 'moralnom autoritetu katoličke crkve' u celom svetu ('The Vatican's Struggle to Save the Church's Soul', *The Jerusalem Post*, 23. mart 1998). Kao što smo već videli u prethodnoj glavi, ova pristrasnost u istraživanju odnosa Vatikana prema Jevrejima navela je neke od protagonista ove studije da hrišćanski antisemitizam predstave kao specifično katolički, a ne panhrišćanski fenomen, i da tako pravoslavnu crkvu oslobode od optužbi za antisemitizam. Međutim, kao što će se pokazati, inherentno nejasna priroda granice između 'antijudaizma' i 'antisemitizma' uočava i u pravoslavnom kontekstu.

Veza između 'antisemitizma' i 'antijudaizma' nije samo istorijska. U decenijama koje su prethodile II svetskom ratu, u crkvama širom Evrope tradicionalna konceptualizacija Jevreja svojstvena hrišćanskom obredu i verskoj doktrini nije propagirana u društvenom vakuumu, izolovano od savremenijih varijanti antisemitizma koje su rapidno postajale deo svakodnevnog diskursa. Hrišćanstvo je, makar i nenamerno, asimilovalo rasne i konspiratorne antisemitske poglede u svoju kulturu. Koristeći primere iz katoličkog i protestantskog konteksta, Goldhagen (2002) u svojoj knjizi *Moralni bilans (The Moral Reckoning)*, govori zbog čega je razlikovanje antijudaizma i antisemitizma problematično:

'[Ono je] zasnovano na fikciji, na prečišćenom objašnjenju takozvanog crkvenog antijudaizma. Crkveni antisemitizam je - od kraja devetnaestog veka i tokom nacističkog perioda sigurno - bio 'moderniji' i po principima i praksi mnogo bliži nacističkom antisemitizmu nego što se priznaje' (str. 79).

Delo Nikolaja Velimirovića ilustruje ovaj trend u srpskoj pravoslavnoj kulturi. Kao što smo već ranije naveli, u Velimirovićevim *Rečima srpskom narodu*, priča o Jevrejima kao o prokletom narodu koji je odbacio Hrista, protkana je izjavama o moći Jevreja i njihovoj krivici za sva zla modernog doba, sekularizaciju, prosvećenje, individualizam, komunizam itd., što spada u noviju ideološku tradiciju zavereničkog antisemitizma, ali se pojavljuje i u nacističkoj retorici. U delu vladike Nikolaja, ova dva navodno različita argumenta tako su čvrsto isprepletana da ih je nemoguće uspešno i uverljivo razdvojiti. Isto tako, krajem 1930-tih godina, Velimirovićeva filozofija dobila je rasistički prizvuk tipičan za to doba, koji se jasno ispoljio 1939. godine kada je rekao da su Srbi narod 'arijevske rase'.

Dodatni dokaz neraskidive veze između antijudazma i modernog antisemitizma u Velimirovićevim filozofskim gledištima proizilazi iz činjenice da je pokret Bogomoljaca, koji je 1920-tih i 1930-tih godina delovao pod Velimirovićevim rukovodstvom i propagirao njegovu filozofiju, odigrao važnu ulogu u širenju antisemitskih teorija zavere. Još 1926. godine, skoro deset godina pre nego što su u Srbiji objavljeni (i zabranjeni) *Protokoli sionskih mudraca*, časopis ovog pokreta *Hrišćanska zajednica* štampao je odlomke iz *Protokola* u tekstu 'Krvave osnove ili Protokoli sionskih mudraca' (broj. 2-3, mart 1926, str. 6-9). Te iste godine, časopis je objavio i odlomke iz nemačkog pamfleta iz XIX veka 'Verozakonsko učenje Talmuda ili ogledalo čivutskog poštenja' koji je u Srbiji prvi put preveo čuveni publicista Vasa Pelagić 1882. godine (broj 4, april, 1926, str.8-11). Pored toga, Bogomoljci, koji su održavali bliske veze sa srpskom dijasporom u Americi, predstavili su srpskoj javnosti i antisemitske ideje američkog industrijalca i osvedočenog antisemite Henrija Forda. U proleće 1927. godine, *Hrišćanska zajednica* je objavila članak 'Neprijatelji hrišćanstva po Henri-u Fordu', u kom su socijalizam i slobodno zidarstvo navedeni kao dva 'najmilija čeda jevrejska' (broj. 1-2, januar, 1927, str.7). Za ove tekstove sa antisemitskim, antimasonskim i antikomunističkim porukama, od kojih su mnoge promovisali i nacistički ideolozi tridesetih i četrdesetih godina XX veka, ne može se reći da pripadaju tradiciji hrišćanskog antijudaizma. Osim toga, bliske ideološke i lične veze koje je Velimirović održavao sa pronacističkim političarem Dimitrijem Ljotićem i naglašen hrišćanski elemenat u Ljotićevoj ideologiji svedoče o neodrživosti pomenute diferencijacije.

Nejasna priroda razgraničenja između 'teološkog' i modernog sekularnog antisemitizma očita je čak i u retorici Velimirovićevih sledbenika koji insistiraju na očuvanju te razlike. Na primer, u gore pomenutom pismu đakona Radoša Mladenovića i Vladimira Dimitrijevića u listu *Danas*, napisanom povodom intervjua sa Mirkom Đorđevićem, u kojem pominju i 'tradiciju kritike talmudističkog-rabinističkog judaizma' i prave razliku između nje i tvrdnji iznetih u Majn kampfu, autori takođe kažu:

'O ulozi Jevreja [u knjizi *Reči Srpskom Narodu kroz tamnički prozor*] bilo je reči samo utoliko koliko su neki od njih učestvovali u obezbožavanju Evrope a naročito Rusije. (Zar Trocki, Zinovjev, Kamenjev, Buharin, Sverdlov nisu bili Jevreji? Zar šef Saveza

borbenih bezbožnika nije bio Jaroslavki – Gubeljan? Doduše, Jevreji su bili i Josip Mandeljštam, koji je rekao da je danas svaki "kulturan čovek hrišćanin" i Boris Pasternak, koji j napisao neke od najlepših hrišćanskih stihova dvadesetog veka, ali oni nisu vladali Rusijom, niti je Nikolaj za njih znao' ('Kroz tamnički prozor', *Danas*, 19. avgust 2002).

Opravađavanje Velimirovićevih stavova se u ovom slučaju proteže i na neke aspekte vladikinih argumenata koji se direktno odnose na politiku XX veka. Iako citat počinje tako što umanjuje ukupan značaj prikazivanja Jevreja u Velimirovićevom delu (on govori o njima samo 'utoliko koliko'), antisemitske izjave se pravdaju tvrdnjom da je Velimirović samo ukazivao na činjenice, i da prema tome nije reč o predrasudi. Retoričko pitanje o etničkom poreklu vođa ruske revolucije utvrđuje ne samo da oni *jesu bili* Jevreji, već i da je to opšte poznato, pa samim tim ne može da bude ni rezultat predrasude, a ni sporno. Isto tako, iako priznaju da svi Jevreji nisu krivi za sekularizaciju Evrope (npr. 'neki od njih', pohvala Mandeljštama i Pasternaka, itd.), aluzija na Jevreje koji 'vladaju Rusijom' neosporno ponavlja jedan od najgnusnijih i suštinski lažan zaverenički mit o jevrejskoj prirodi Oktobarske revolucije koji je nastao 1920-tih godina, a koji su kasnije zdušno koristili i nacisti (vidi Poliakov, 1987; Cohn, 1957).

Slično tome, Ljubomir Ranković, pošto je opisao Velimirovićev antisemitizam kao 'jedini kakav može biti, naime biblijski', kaže:

'Treba pročitati to *Jevrejsko pitanje* kod Dostojevskog. Jesi li video kako on piše? Oni, kaže, nemaju kuće, nemaju ništa, skupljaju novac. Zašto skupljaju novac – kada jednog dana budu pozvani u opšti rat protiv svih ljudi da imaju novac i da stvaraju svoju državu. Zadojeni mržnjom prema svemu, oko sebe, prema ruskom seljaku, koriste ga itd. Ne verujem da je Dostojevski lagao. Ja ih stvarno malo poznajem, eto to preko Dostojevskog, čitao sam i njihov, kažu da je to apokrif "Protokoli Sionskih mudraca", to je monstrozno. Ali, ako je i jedan posto istinito, onda je strašno... Ja mogu da se divim njihovoj slozi, svesti o svome narodu i svojoj naciji, ali uvek ću se boriti protiv njihovog hristobornog delovanja, može da se zove i ne znam kako, uopšte nije važno... Ako su korektni, lojalni građani naše zemlje, ja sam za to da budu, može da bude i predsednik države ako hoće. Na sve drugo mora se staviti neka

brana., pazi bogati. To je zaista nelogično. Mislim da je takav bio pristup i vladike Nikolaja. Šta to znači, oni nama mogu da rade šta god hoće a ti mu se usprotiviš, ti ćeš biti antisemita, pazi bogati. To je zaista nelogično...'

Ovom prilikom, istinitost Velimirovićeve ocene o Jevrejima nije potkrepljena kroz analogiju ni sa prorocima iz Starog zaveta, ni sa protagonistima hrišćanske Biblije. Umesto toga Ranković citira antisemitiski pamflet Dostojevskog iz 1876. godine kao i *Protokole sionskih mudraca*. Ranković pokušava da se bar donekle distancira od ovako otvorene kritike Jevreja napominjući da ona ne potiče iz ličnog iskustva ('Ja ih stvarno malo poznajem'), već iz sekundarnih izvora, pri čemu bi autentičnost jednog od njih (*Protokola*) mogla bi biti sumnjiva. Istovremeno, on Dostojevskog navodi kao pouzdani izvor ('Ne verujem da je Dostojevski lagao'), a tvrdnju o falsifikatu pripisuje nekim nepoznatim drugima ('kažu da je to apokrif') i na taj način nagoveštava da je to samo tvrdnja, a ne dokazana činjenica. Ranković, takođe, kaže da su *Protokoli* 'njihovi' i tako implicitno autorstvo pamfleta pripisuje Jevrejima. Što je najvažnije, tvrdnja o falsifikatu i loša reputacija *Protokola* očigledno ne umanjuju korisnost ovog dokumenta kao potvrde Velimirovićevih gledišta. Naprotiv, ideja da *Protokoli* mogu biti falsifikat izlaže se na način koji podržava generalno antisemitsku poruku. Čak i ako se radi o 'apokrifu', Ranković tvrdi, on je bar 'jedan posto' istinit, a čak i to je dovoljno da se optuže Jevreji. Napominjući, u vezi sa mišljenjem koje je izneto u pamfletu Dostojevskog i u *Protokolima*, da bi isti 'takav bio pristup i vladike Nikolaja', Ranković praktično širi granice 'čisto' hrišćanskog 'biblijskog' antijudaizma na tvrdnje i izvore koji spadaju u ideološku tradiciju i praksu modernog fašističkog antisemitizma, od kojeg je nešto ranije u istom razgovoru pokušao da se distancira.

* * *

Nasuprot navedenim primerima, neki sledbenici Nikolaja Velimirovića priznaju da vladikini zapisi sadrže i teme zavereničkog tipa koje imaju sumnjiv značaj i koje bi zato trebalo ispitati zasebno od njegovog inače hvale vrednog teološkog dela. Knjiga Predraga Samardžića *Episkop Nikolaj i Novi Zavet o Jevrejima* počinje sugestijom da bi

Velimirovićev 'takozvani "antisemitizam"' trebalo razmotriti na 'dva nivoa':

'Prvi nivo je onaj koji nalazi prepoznatljivo uporište u novozavetnoj literaturi, a drugi je onaj "spekulativnog tipa", koji izdvojen "en bloc" sigurno pada na najnižu skalu Vladicine misaone lestvice. On je prouzrokovan širim razmišljanjima o svetskim događajima i o konkretnoj situaciji u kojoj se našao vladika Nikolaj bivajući utamničen u koncentracionom logoru Dahau' (str. 5).

Iako priznaje da 'spekulativna' razmišljanja o Jevrejima ne predstavljaju vrhunac Velimirovićevih kreativnih pregnuća, Samardžić u ovim 'razmišljanjima o svetskim događajima' ne vidi ništa što bi trebalo osuditi. Baš naprotiv, on u Velimirovićevim spekulacijama prepoznaje neke istorijske istine:

'Da li su neki Jevreji aktivni i čelni učesnici i nosioci onih pokreta i ideja o kojima govori Vladika Nikolaj u svojoj knjizi, u "spekulativnom" odlomku, *Kroz tamnički prozor?* Nema sumnje da jesu' (str. 10).

Tumačeći Velimirovićeva gledišta o Jevrejima kao da su usmerena na 'neke Jevreje' a ne na ceo jevrejski narod, Samardžić primenjuje strategiju koja se u srpskom antijevrejskom diskursu često koristi za opovrgavanje kritike. Tako na primer, Ratibor Đurđević u svojim napisima redovno pravi razliku između 'običnih Jevreja' i rđavih i lukavih 'Judejaca'. Međutim, ta razlika nije ubedljiva i pokazalo se da ne predstavlja ništa drugo do maskiranje rasističkih stavova (vidi Byford, 2003). Dokazi za ovakvu tvrdnju mogu se naći i u Samardžićevoj knjizi. Na strani šesnaest, autor beleži da su neki od vodećih kritičara Nikolaja Velimirovića u srpskoj dijaspori u Americi 1950-tih godina bili predstavnici inteligencije koji su primali instrukcije od svog 'političkog mentora Oskara Daviča'. Ova optužba propraćena je insinucijom da je Davičo Jevrejin. Samaržić piše: 'Nisam baš sklon da tu vidim neki semitski antisrbizam i antihrišćanstvo, iako mi je poznato da ima analitičara koji misle drugačije'. Mada se ograđuje od tvrdnje drugih da Davičovo jevrejsko poreklo daje odgovarajuće objašnjenje za njegov kritički stav prema Velimiroviću, Samardžić ipak uvodi ovu ideju – pripisujući je pouzdanom izvoru, naime više nego jednom 'analitičaru' –

kao podatak vredan pomena. Štaviše, on u potpunosti ne odbacuje ovo gledište, koje ne samo da ne pravi razliku između 'nekih Jevreja' i svih ostalih, već i 'antisrbizam' i 'antihrišćanstvo' označava kao 'semitsku', u ovom slučaju jevrejsku, karakteristiku. Umesto toga, Samardžić samo konstatuje da on 'nije *baš* sklon' da to prihvati, nagoveštavajući da bi 'analitičari koji misle drugačije' zapravo mogli da budu donekle u pravu.

Konačno, umereniji glasovi u Srpskoj crkvi takođe tvrde da je neophodno napraviti razliku između Velimirovićevih teoloških i duhovnih spisa dostojnih poštovanja i njegovih sumnjivih 'političkih' gledišta o Evropi. Protojerej Radovan Bigović - liberalni teolog čija se doktorska teza, objavljena pod naslovom *Od Svečoveka do Bogočoveka* (1998), bavi Velimirovićevim delom – razdvaja vladikine teološke spise od 'političke' kritike zapada u kojoj je sadržana i osuda Jevreja. Bigović, recimo, priznaje da što se tiče vladikinog suda o Evropi 'i pored određenih lucidnih zapažanja, njegovi stavovi više liče na ideološke stavove prema određenom tipu kulture nego na trezvenu bogoslovsku procenu' (Bigović, 1998, str. 371). Bigović takođe ističe da 'njegova mišljenja o rimokatolicizmu i Jevrejima ne mogu da izdrže ozbiljnu kritiku' (str. 372). Pa ipak, u Bigovićevoj inače veoma detaljnoj i obimnoj analizi vladikinog dela nema 'ozbiljne kritike' Velimirovićevih političkih ideja. Štaviše, autor zaključuje razmatranje Velimirovićevih stavova o Evropi konstatacijom da njegova gledišta o katoličkoj crkvi i Jevrejima, iako su 'jednostrana i više liče na ideološku propagandu nego na zrele bogoslovsku ocenu', ipak 'nisu u potpunosti netačna' (str. 371). Bigović objašnjava da iako Jevreji i zapadne crkve možda nisu odgovorni za 'sva zla u Evropi' kao što to tvrdi Velimirović, 'objektivno govoreći, uticaj Jevreja, rimokatolicizma i protestantizma na evropska duhovna strujanja nije beznačajan'. Indikativno je da Bigović uz 'rimokatolicizam' i 'protestantizam' ne govori o judaizmu, već o Jevrejima. Dakle ne radi se o uticaju verske dogme, kulture ili tradicije, već o *narodu*. Osim toga, prihvatajući, bar delimično, legitimnost Velimirovićevih gledišta, Bigović priznaje da su Jevreji značajno doprineli razvoju onih istih aspekata evropske kulture (sekularizam, demokratija, verska tolerancija itd.) koje vladika Nikolaj i njegovi sledbenici u svojim spisima neprekidno osuđuju kao u osnovi antisrpske i antihrišćanske.

Dvosmislen karakter Bigovićevog distanciranja od Velimirovićevih stavova o Jevrejima postao je još očigledniji tokom razgovora obav-

ljenog za potrebe ove studije. U odgovoru na direktno pitanje o Velimirovićevom antisemitizmu, Bigović objašnjava:

'Tu je interesantno kada je on izricao te tako po mom mišljenju jednostrane stavove o Jevrejima to je bilo u periodu kada je bio u Dahau. Zašto tada, zašto ne pre i posle to je sada drugo pitanje, možemo samo da nagađamo. U svakom slučaju taj stav je najblaže rečeno jednostran i on se ne može braniti. Ali sad ima nešto drugo. Iz tog stava ne treba izvlačiti ono što mnogi izvlače i ono što se pretvorilo čak u jednu ideologiju. Da je on ideolog antisemitizma. Jam sam često govorio po toj logici svi starozavetni proroci bi bili antisemiti. Sam Hristos bi bio antisemita. Bili bi mnogi drugi ljudi... On bi bio isto ako antisrbini po istom logičkom zaključku jer niko nije više kritikovao soj sopstveni narod, ukazivao na njegove slabosti nego što je to radio Nikolaj. Pre svega vlastiti narod. I to mnogo, bezbroj puta, pedeset i nešto godina. Dakle to je evidentno i potpuno je besmisleno izvlačiti tu... kako da kažem... prvo kako vi znate da li je on nekoga mrzeo ili nije mislim mi tu možemo da nagađamo... Ali s druge strane treba iskreno reći da su to jednostrani stavovi njegovi koji se ne mogu braniti prosto su... Kada nešto dobije generalan stav onda samo po sebi je diskutabilno i mislim da su svi svesni u našoj crkvi da te stavove ne treba braniti niti se mogu braniti. Ne samo to imao je on uopšte o zapadu nekakvih... tu nešto i može da bude tačno ali kada kada vi recimo na osnovu negativnih primera izvučete opšti zaključak onda je to vrlo metodološki opasno, naravno i na osnovu pozitivnih pa izvučete isto takav zaključak... mislim da je on ponekad tome bio sklon dakle tim nekim generalizacijama a generalni sudovi ili stavovi su po meni uvek diskutabilni, i problematični i uopšte prema katoličkoj crkvi, u pojedinim trenucima naravno. Ali s druge strane kažem teško se može reći da je to bio neki otvoreni antisemitizam jer nije tačno pre svega. To je rekao u tom periodu. Ja sam sebi čak postavio pitanje da nije to rekao da bi sebi spasao glavu, život jer je bio u Dahau, pisao je tada tu knjigu *Kroz tamnički prozor* na nekim papirima od toaleta. Mislim možemo da nagađamo samo, možda mu se u jednom trenutku čisto tako učinilo. U svakom slučaju okriviti recimo Jevreje za sva zla u Evropi je besmisleno. Svi narodi su dali udeo bezdušnosti pa i pravoslavni narodi i drugi narodi. Ne možemo to braniti.'

Bigovićevo neprekidno prelaženje sa osude na pravdanje Velimirovićevih neprihvatljivih stavova o Jevrejima jasno govori o nje-

govoj ambivalentnosti prema gledištima iznetim u knjizi *Reči srpskom narodu kroz tamnički prozor*. U odlomku koji smo citirali on najpre pokušava da se distancira od Velimirovićevih tvrdnji (Velimirovićev stav 'se ne može braniti'), a zatim ih objašnjava i opravdava, na način tipičan za provelimirovićevsku apologetsku retoriku. Bigović takođe kaže da se u Velimirovićevoj antisemitskoj priči iznosi 'jednostran', pristrasan stav. Ova eufemistička karakterizacija sama po sebi pokazuje da je njegovo distanciranje od Velimirovićevog mišljenja samo parcijalno: pristrasan, jednostran stav nije u suštini pogrešan. Bigović to potvrđuje kada osuđuje Velimirovića samo zbog toga što je bio 'sklon dakle tim nekim generalizacijama' i što je izvlačio zaključke 'na osnovu negativnih primera'. On tako potvrđuje mišljenje izneto u knjizi *Od Svečoveka do Bogočoveka*, da je Velimirović, iako se njegov stav o Jevrejima 'ne može braniti', možda ipak donekle u pravu. Bigović takođe predstavlja odbacivanje Velimirovićevih stavova o Jevrejima kao opšte mišljenje unutar Srpske crkve. Ovakva tvrdnja je neopravdana, imajući u vidu da se niko iz te institucije nikada nije otvoreno distancirao od onoga što je Velimirović napisao. Čak ni Bigović to nije učinio izričito, nedvosmisleno i javno.

U knjizi *Od Svečoveka do Bogočoveka*, u poslednjem komentaru o pitanju Velimirovićevih stavova prema Evropi, Bigović daje, kako on kaže, 'psihološko-istorijsko', a ne 'bogoslovsko' opravdanje Velimirovićevih najkontroverznijih stavova:

'Delo *Kroz tamnički prozor* pisao je kao sužanj u logoru Dahau, sa saznanjem da je Rimokatolička crkva saučestvovala u genocidu nad srpskim narodom. Tim argumentima, psihološko-istorijskim, ali ne i bogoslovskim, njegovi se stavovi mogu donekle pravdati i razumeti' (str. 372).

Ove napomene, koje navodi kao zaključak u poglavlju koje se bavi Velimirovićevim antisemitizmom i antikatolicizmom, objašnjavaju samo Velimirovićev odnos prema Vatikanu. Bigović u svojoj knjizi ne navodi nikakve relevantne 'psihološko-istorijske' argumenate kojima bi se mogli objasniti Velimirovićevi stavovi o Jevrejima. Pa ipak, tokom intervjua, Bigović pominje mogućnost da je Velimirović ovu kontroverznu knjigu napisao zato da bi spasao život. Znajući ono što danas znamo o Velimirovićevom životu tokom rata, što gotovo sigurno nije nepoznato

Radovanu Bigoviću, ovo objašnjenje se ne može ozbiljno uzeti u obzir. Njega bi, baš kao i Bigovićevo oklevanje po ovom pitanju - uočljivo i u knjizi i tokom razgovora - pre trebalo shvatiti kao posledicu dileme sa kojom se suočava Bigović, a verovatno i drugi liberalni glasovi unutar crkve. Ambivalencija je način da se iskreno poštovanje prema Nikolaju Velimiroviću uskladi s dubokim neslaganjem sa nekim od njegovih stavova. U široj ideološkoj klimi unutar crkve, kojom dominira nekritička apoteoza 'Svetog vladike Nikolaja', neodređenost i 'izvrđavanje' predstavljaju način da se reši dilema istovremene potrebe za osudom i generalnim nekritičkim divljenjem.

Bogoubistvo kao opravdanje za stradanje Jevreja: Holokaust kao božija kazna

Kao što smo pomenuli u Glavi 2, jedno od tumačenja *Reči srpskom narodu kroz tamnički prozor* koje se pojavljuje u zvaničnim prikazima Velimirovićevog života jeste i to da knjiga predstavlja osudu ne samo sekularizovane evropske civilizacije, već i njene najzlosrećnije kreacije, odnosno nacizma. Tvrdi se da je Velimirović ovu knjigu pisao u tajnosti, često koristeći samo slovo 'N' umesto reči 'Nemačka' da ne bi bio kažnjen ako bi njegovi tamničari otkrili ovaj buntovnički rukopis. Ovo 'herojsko' tumačenje omogućilo je Velimirovićevim pristalicama u crkvi da iz prikaza vladikinog života potisnu činjenicu da se neki opisi Jevreja u Velimirovićevom zatvorskom delu i ne razlikuju baš mnogo od stavova njegovih tamničara.

Kako su poslednjih godina pojedinosti o Velimirovićevom pisanju u logoru počele da izbijaju u javnost, mit o tome da su *Reči Srpskom narodu kroz tamnički prozor* bile proizvod njegove subverzivne antifašističke misli više se nije mogao uverljivo propagirati, naročito ne u razgovorima obavljenim za potrebe ovog istraživanja, gde se o *Rečima srpskom narodu* diskutovalo gotovo isključivo u kontekstu polemike o Velimirovićevom antisemitizmu.

Na primer, Ljubomir Ranković je pokušao da racionalizuje Velimirovićeve navode o Jevrejima, citirajući pismo koje je nekadašnji vladika šabačko-valjevski Jovan Velimirović (kome je Ranković bio više od jedne decenije bio đakon) dobio od svog strica Nikolaja posle II svetskog rata:

'Vladika Nikolaj u jednom pismu vladici Jovanu piše, opisujući svoja stradanja u logoru Dahau da je gledao kako oko njega izvode buljake dece i ljudi, zatvorenika, ubijaju i bacaju ih u komore a najviše je video stradanje Jevreja. "Kaže, klečao sam na kolenima i molio se Bogu, i kaže, video sam pred svojim očima kako se

ostvaruje Hristovo proročanstvo, odnosno njihovo prokletstvo ispod Hristovog krsta, 'Krv njegova na nas i na decu našu'. Klečao sam na kolenima i molio se Bogu da im Bog oprostí taj greh bogoubistva na Golgoti i da ih oslobodi tog stradanja i muka...'"

Ranković je skoro identičan prikaz ovog pisma dao i u feljtonu 'Vladika Nikolaj Velimirović: Duhovnik, mučenik, mislilac' koji su tokom maja i juna 2003. godine objavljivale *Večernje novosti* (vidi 'Mučenik logora Dahau', *Večernje novosti*, 19. june, 2003). Opis događaja u logoru Dahau sadrži značajnu količinu specifičnih i živopisnih detalja: buljaci dece koju odvođe, zatvorenici koje ubijaju, ljudi koje bacaju u gasne komore. Zanimljivo je da ovi opisi ne daju istorijski tačan prikaz uslova u logoru Dahau. Sereni (Sereny, 2000) piše da je Dahau, bez obzira na simboličan značaj koji ima u kolektivnom pamćenju holokausta, bio logor u kome je bilo relativno malo interniranih Jevreja i, što je još značajnije, da u njemu nije bilo masovnih pogubljenja kakva su se vršena u Aušvicu i Treblinku:

'[Dahau] je bio prvenstveno krajnje surov kažnjenički logor za političke zatvorenike i mada su mnogi pomrli od premora i gladi, a njihova tela (baš kao i u logorima za istrebljenje koji su se bez izuzetka nalazili u Poljskoj) spaljena u logorskom krematorijumu, tamo ipak niko nije bio 'istrebljivan' (str. 157).

Dahau jeste imao i gasnu komoru, koja je bila napravljena kao prostorija s tuševima, ali ona nikada nije bila upotrebljena (Marcuse, 2001). Pored toga, pišući o pogubljenjima u logoru, Berben (1975) beleži da je većina ubijenih streljana, i to uglavnom izvan logorskog kruga.

Nije nam ni u kom slučaju namera da navođenjem ovih podataka o životu u logoru umanjimo ili trivijalizujemo užase koji su se u njemu događali. Oni se pominju samo zato da pokažu kako nije verovatno da je Velimirović – naročito kao počasni zatvorenik koji je živeo u zasebnom krilu, odvojen od ostalih zatvorenika – zaista mogao biti svedok događaja koje pominje Ranković. Iako nije moguće ustanoviti šta je u stvari pisalo u pomenutom pismu, kao ni da li je ono uopšte postojalo, Rankovićev opis je, kao opis, indikativan. Sećanje na pismo, onako kako je izloženo u intervjuu, obogaćeno je poznatim slikama i opštim predstavama o viktimizaciji u nacističkim logorima (patnje dece, gasne komore, masovna ubistva itd.). Ovi detalji služe jasnom retoričkom cilju u kontekstu u kojem su proizvedeni. Rankovićeva priča o tome da je Velimirović stvarno

video kako ubijaju zatvorenike, kako ih odvođe i ubacuju u gasne komore, pojačava predstavu o vladiki kao nekome ko je preživio nacistički teror, ko je iskustio i svojim očima video nedela nacističke mašine smrti. Imajući u vidu da se očevici generalno smatraju ljudima koji najbolje znaju šta se dogodilo u situacijama koje su posmatrali svojim očima, naglašavanje činjenice da je Velimirović zaista bio tamo, pojačava verodostojnost njegovog opisa jevrejskih patnji. Pored toga, Rankovićev opis učvršćuje i mit o mučeništvu, što pomaže da se Velimirović dodatno zaštiti od optužbi za antisemitizam.

U opisu navodne korespondencije vladike Jovana i Nikolaja Velimirovića, Ranković Velimirovićev antisemitski bes u *Reči srpskom narodu* izjednačava sa 'molitvom', što je termin koji ima saosećajnu i blagonaklonu konotaciju. Velimirović se više ne prikazuje kako 'kara' Jevreje 'oporim i gorkim' rečima u stilu proroka iz Starog zaveta. Umesto toga, on je predstavljen kao autentičan hrišćanin koji se 'moli' za spas jevrejskih žrtava nacizma. Branimir Nešić iz Dveri takođe pominje molitvu kada kaže: 'To što se Sveti vladika Nikolaj molio da se Jevreji što pre pokaju, isto tako se molio za Srbe da se pokaju za svoje grehe'. Nešić nastavlja:

'Nije on antisemita zato što se on molio da se Jevreji što pre pokaju da im se ne bi dešavao greh, nego svaki narod da se što pre pokaje da im se to više ne dešava, to je u redu, ne vidim ništa antisemitsko u toj izjavi. To je molitva jednog episkopa koji je gledao u Dahauu stradanje jevrejskog naroda i pored drugih molitava koje je upućivao Bogu, upućivao je i... Ne dešava se na ovom svetu ništa slučajno ...'

Kada govori o potrebi za pokajanjem, Nešić o tome priča kao o nečemu što će pomoći Jevrejima da izbegnu 'greh', a ne 'stradanje'. Zbog pretpostavljenog uzročnog odnosa između greha i stradanja, Nešić ih, tumačeći noviju istoriju jevrejskog naroda, tretira kao sinonime. Dublji smisao toga je da se odgovornost za stradanje i za njegovo ublažavanje, još nedvosmislenije svaljuje na pleća žrtava. Nešićev odgovor trivijalizuje Velimirovićev antisemitizam i kada kaže da je ova 'molitva' za Jevreje bila samo jedna od mnogih. On je čak kasnije tokom intervjua rekao da se Nikolaj molio i za nemački narod. Ali u ovom prečišćenom tumačenju Velimirovićevih stavova ne pominje se to da su Jevreji bili jedini narod za

koji se Velimirović 'molio' kao za 'sinove đavola', i koji je optužio da je izvor svog zla na svetu. Nešić je, isto tako, u nekoliko navrata tokom intervjua, uporedio Velimirovićevu saosećajnost i blagonaklonost prema Jevrejima (iskazanu u molitvi za njihovo pokajanje i spas) sa sebičnošću jevrejskih rabina: 'Pokaži mi jevrejskog sveštenika koji se molio za srpski narod na isti način na koji se vladika Nikolaj molio za njih...'

Međutim, od presudnog značaja je to što se i Nešićevi i Rankovićevi argumenti okreću oko pretpostavke da je jevrejsko stradanje božija kazna za 'greh bogoubistva na Golgoti' i ispunjenje 'Hristovog proročanstva', kao i ostvarenje kletve: 'Krv njegova na nas i na našu decu'. Isto tako, u oba objašnjenja se pretpostavlja da se neprestano stradanje Jevreja, manifestovano i u holokaustu, može završiti samo pokajanjem *Jevreja* za zločin bogoubistva. Ubrzo pošto je izjavio da 'nisu Hrista raspeli Jevreji, Hrista su raspeli grešni ljudi koji nisu shvatili njegovu veličinu i značaj' Nešić tvrdi da raspeće *jeste* 'jevrejski greh zato što mu jesu Jevreji presudili, Hristos je išao i u druge narode gde mu nisu sudili...', i objašnjava:

'Tragedija je holokaust, ali i ovo je nenormalno... Očigledno, Bog kažnjava, on je samo koristio naciste da kazni Jevreje, ja to tako kapiram. Znaš, sa te neke ontološke priče, ne ovozemaljske, ja bih se dao u odbranu svakog Jevrejina na ovoj zemlji ... Verujem da je Bog kaznio, kao što je nas kaznio preko Ustaša i preko Turaka.'

Ranković takođe primećuje:

'Vidite, Jevreji su, opet moram da citiram njihovu knjigu, dakle Sveto pismo, onaj stih, kaže, ko poseje vetar, žanje oluju. Dakle, tu vetarsku setvu koju su oni napravili boreći se protiv Hrista – oni su nažalost požnjeli u Drugom svetskom ratu, u toj oluji holokausta koji su doživeli.'

Tvrdeći da je Hitler zapravo bio samo božije oružje za kažnjavanje Jevreja (iako samo 'sa te neke ontološke priče'), Ranković i Nešić slede versku logiku Velimirovićevih zatvorskih spisa: 'Tako je nevina krv postala bič koji ih goni kao stoku kroz vekove iz zemlje u zemlju, i kao oganj koji sagoreva sva njihova slagališta spletki protiv Hrista' (Velimirović, 1998, str. 194).

Usmeravanje krivice za holokaust na Jevreje nije izmišljotina Srpske hrišćanske desnice. *Deicidalno opravdanje* za Holokaust (vidi Shafir,

2002; Hellig, 2002) često se javlja u retorici fašističkih i neonacističkih grupa u Slovačkoj, Rumuniji i drugim delovima istočne Evrope (Shafir, 2002). Štaviše, to je ideja koju su svojevremeno izlagali čak i neki prilično uvaženi sveštenici. U jednom intervjuu nemačkoj televiziji 1960-tih godina, Hajnrih Gruber (Heinrich Gruber) nemački evangelistički pastor, antinacistički aktivista i bivši logoraš iz Dahaua, protumačio je Aušvic kao deo božjeg plana i uporedio Hitlera sa Nabukodonosorom kao 'batinom božjeg gneva' protiv Jevreja (cit. Hellig, 2001, str.162).

Polemišući sa Gruberom, jevrejski teolog Ričard L. Rubenštajn (Richard L. Rubenstein) odbacuje viđenje holokausta kao božije kazne, smatrajući ga moralno odvratnim i simptomatičnim za izopačenu logiku hrišćanskih teologa, koja, u svojim ekstremnim manifestacijama, legitimizuje ubijanje Jevreja. Sporni aspekt hrišćanske dogme je 'teologizacija istorije' (Ravitch, 1982), naime tendencija da se istorija, a posebno jevrejska (mada tu Nešić uključuje i srpsku), tumači kao deo unapred određenog božanskog plana. U pokušaju da objasni legitimnost i neminovnost progona Jevreja, teologizacija istorije u suštini projektuje verske i etničke predrasude običnih smrtnika, uključujući i hrišćane, na volju Svevišnjeg. Prisustvo deicidalnog opravdanja holokausta odražava opštiju simboličnu ulogu koju 'Jevreji' imaju u hrišćanskom *Weltanschauung-u*. Pošto tradicionalna, konzervativna hrišćanska teologija predstavlja Jevreje kao večite otpadnike i grešnike, njihovo stradanje ne deluje samo kao nešto što je očekivano i normalno, već i kao neophodna posledica njihovog greha bogoubistva. Jer, kao što se Helig (Hellig, 2001) pita: 'Ako Jevreji ne ispaštaju, ko će onda poneti krivicu za žrtvovanje Isusa?' (str. 168).

Majkl Šafir (Michael Shafir, 2002) napominje da deicidalno opravdanje za holokaust nije jedina strategija koja se koristi da bi se krivica i odgovornost za ubijanje evropskih Jevreja usmerila na same Jevreje. On primećuje da među antisemitskim teoretičarima zavere u istočnoj Evropi, postoji i mišljenje da je jevrejska moć predvođena 'međunarodnim jevrejstvom i cionizmom' i 'slobodnom masonerijom', proizvela Hitlera za svoje sopstvene mračne svrhe (u većini slučajeva da bi legitimizovala stvaranje Izraela). Ovakve neobične tvrdnje do sada nisu prodrle u srpsku zavereničku kulturu. Međutim, iako u Velimirovićevom delu nema aluzija na direktnu saradnju između Jevreja i Hitlera, nastu-

panje nacizma se ipak, bar u širem simboličkom smislu, pripisuje jevrejskom uticaju u evropskoj kulturi. U *Reči Srpskom narodu kroz tamnički prozor* Velimirović nacizam pripisuje sekularizaciji Evrope i predstavlja ga kao posledicu fatalnog raskida zapadne civilizacije s tradicionalnim hrišćanskim vrednostima. On u istoj knjizi tvrdi da ta ista sekularizacija potiče od jevrejskog uticaja i činjenice da Evropa 'ne zna ništa drugo sem onoga što joj serviraju Jevreji' (str. 194). Smisao ovog argumenta leži u tome da nacizam nije samo novi 'bič' zbog 'nevine krvi' Hristove, niti još jedan 'oganj koji sagoreva sva njihova slagališta spletke protiv Hrista'. On je i delo đavola i njegovog učenika, Jevrejina. U pedeset drugoj besedi u *Reči Srpskom narodu* Velimirović objašnjava:

'I kao što se ljudi moraju moliti Bogu za kišu, tako i za mir. Ne tako Evropa, ne tako. Nego je ona kovala zlobu u srcu protiv Hrista, zajedno sa Jevrejima, a mislila stvoriti mir u svetu pomoću propagande. Zašto nije izvela bar jednu kišu pomoću propagande? Zaista, razbogatila se Evropa pomocu Hrista pa je onda odbacila Hrista. Ugojila se i odebljala, pa joj se vid smanjio, i sluh stesnio, i srce odrvenelo. Sve isto kao i stari Izrailj, i sve kao po receptu Kajafinom.

Zbog toga se i javila strašna mržnja Evropejaca prema Jevrejima. *Jer svako mrzi svoje poroke u drugima*. Evropa diše duhom Jevrejštine, zato goni Jevreje. Ta nisu Jevreji ni potrebni više Evropi. Oni su svršili svoje delo u Evropi. Evropsko čovečanstvo će ih dostojno zameniti u bogorstvu i hristoborstvu (Velimirović, 1998, str. 131).

Otuda su Jevreji odgovorni za holokaust ne samo radi toga što su se odrekli Hrista i ubili ga. Velimirović takođe tvrdi da je nacizam, koji 'diše duhom Jevrejštine', izmišljotina satanske jevrejske 'zlobe' koja se okrenula protiv svojih tvorca. Ranković takođe pominje ovu izopačenu vezu između nacizma i judaizma poredeći *modus operandi* nacista sa delima Jevreja iz Biblije:

'Pa, evo baš ovde on piše: jednoga proroka, da li je to Isaija, oni su prestrugali testerom, Jevreji; jesu li odrekli glavu Jovanu Krstitelju, za njega Hristos kaže da je najveći između rođenih od žene. Pa čekaj, šta im se događalo posle kod Hitlera i ostalih? to upravo, to. Ko je naučio narode da stružu testerom ljude i tu inkviziciju, to su oni radili sa svojim prorocima u Starom zavetu.'

Neodbranjiva i neprihvatljiva tumačenja holokausta, koja se mogu pronaći u spisima Nikolaja Velimirovića i u tvrdnjama njegovih sledbenika, imaju jedan važan zajednički element. Time što 'okrivljuju žrtvu', racionalizacija holokausta skreće pažnju sa odgovornosti nacista i njihovih saradnika. Identitet ubica i nasleđe mržnje koje je omogućilo njihove zločine gurnuti su u stranu zbog zaokupljenosti Jevrejima kao prestupnicima koji moraju da 'žanju' posledice svog kolektivnog greha.

Prema Ričardu Rubenštajnu (Richard Rubenstein, 1966), takvo pogrešno čitanje novije istorije Jevreja opokazuje ne samo to da je nacizam od hrišćanstva nasledio predstavu o Jevrejima kao o većitim zločincima, već i da je hrišćanska logika sposobna da obezbedi opravdanje za zločine nacista. Rubenštajn je čak otišao tako daleko da tvrdi kako ovo tumačenje holokausta otkriva da je Hitlerova politika prema Jevrejima 'krajnji izraz hrišćanskog antisemitizma' (str. 46). Ovaj zaključak je pojednostavljen u meri u kojoj gubi iz vida složenost istorijskih odnosa između hrišćanske antijevrejske tradicije i nacizma. U isto vreme, on tačno identifikuje deicidalno opravdanje holokausta kao važnu manifestaciju ideološke veze između naizgled legitimnog biblijskog antijudaizma i modernog sekularnog rasističkog antisemitizma. Prisustvo deicidalnog opravdavanja holokausta u diskursu sećanja na vladiku Nikolaja Velimirovića samo potvrđuje da neki Velimirovićeви sledbenici, iako osporavaju legitimnost 'čitanja Zlatoustog u svetlu *Majn Kampfa*', nisu mogli da odole iskušenju da makar indirektno protumače Hitlera i njegove postupke u svetlu svetog napisa Jovana Zlatoustog i jedne rečenice iz Jevanđelja po Mateji. Ovo se može uzeti kao dodatan dokaz zamagljenosti granice između dve kategorije mišljenja o Jevrejima, koji briše često zloupotrebjavanu razliku između 'antijudaizma' i 'antisemitizma'.

* * *

Jedan od osnovnih ciljeva ovog poglavlja bio je to da pokaže kako pokušaji odbacivanja optužbi za antisemitizam upućenih na račun Nikolaja Velimirovića pretvaraju jednu od najstarijih premisa hrišćanske antisemitske retorike - ideju da su Jevreji ubili Hrista i na sebe navukli večno prokletstvo koje će prestati tek onda kada se budu pokajali i prihvatili hrišćansko učenje - u naizgled prihvatljiv, prirodan pa čak i

normativan vid hrišćanskog identiteta. Tako smo kroz analizu retorike poricanja u prethodnim odeljcima pokazali kako se 'ideološki diskurs' sadržan u hrišćanskoj dogmi 'pretvara u popularni diskurs, prihvata kao istina, i počinje da dela kao efektivna retorika' (Wetherell and Potter, 1992, str. 61) koja doprinosi istrajavanju antisemitizma u živoj ideologiji srpske pravoslavne kulture.

Pored toga, glavna tema poricanja, odnosno paralela između Velimirovićevog antisemitskog dela i reči iz Biblije, depolitizuje vladikin antijevrejski stav smeštajući ga pod kapu normalnog i prihvatljivog 'teološkog' 'antijudaizma'. U širem kontekstu apologetike, ova strategija pomaže da se ojača autoritet kategoričkog poricanja, koje smo analizirali u prethodnoj glavi. Insistiranje na sumnjivoj razlici između antisemitizma i antijudaizma omogućava srpskoj crkvi da mnogo sigurnije i ubedljivije tvrdi kako u pravoslavnoj kulturi nema antisemitizma. Štaviše, konstruišući Velimirovićeva neprihvatljiva antijevrejska osećanja kao teološko pitanje koje zadire u srž hrišćanske vere i identiteta, njegove pristalice mogu da odbace kritiku iz krugova liberalnog javnog mnjenja kao maliciozne i zlobne napade na pravoslavno hrišćanstvo u celini. Krajnja posledica ove strategije jeste to što Velimirovićeva ideološka pozicija ostaje neosporena u Srpskoj pravoslavnoj crkvi. Međutim, najviše zabrinjava to, što je, u kontekstu polemike koja okružuje njegovu reputaciju, poricanje antisemitizma danas sastavni deo načina na koji predstavnici crkve u javnosti govore o životu i delu Nikolaja Velimirovića. Normalizacija i opravdavanje antijevrejskih osećanja uhvatili su duboke korene u sećanju njegovih sledbenika. Imajući u vidu Velimirovićevu popularnost u Srbiji danas, može se reći da je ovaj vid antijevrejske predrasude postao značajan aspekt srpske pravoslavne kulture koji se više ne može ignorisati.

Glava 6

Antisemitizam kao proročanstvo: Društvena konstrukcija Velimirovićeve svetosti

*'Kada je prorokovao – Nikolaj je grmeo, kada se molio
– Nikolaj je lečio, kada je pisao – Nikolaj je
prorokovao'*

(Predrag Dragić-Kijuk,
urednik *Književnih novina*).

U ovoj, poslednjoj analitičkoj glavi, razmotrićemo kampanju za kanonizaciju Nikolaja Velimirovića, koja je završena maja 2003. godine kada je vladika postao sveti Nikolaj ohridski i žički, 77. srpski svetac. Iako su u kampanji za kanonizaciju, koja je otpočela krajem 1980-tih godina, Velimirovićeve pristalice nastojale da zanemare njegov antisemitizam, pokazaćemo da su izvesne konstrukcije njegove svetosti suštinski povezane sa kontroverzama koje okružuju njegov ovozemaljski život. U njima su sadržane i tvrdnje da je Velimirović bio obdaren posebnim natprirodnim moćima – kao što su bogojavljenje, proroštvo i isceliteljstvo – koje se u hrišćanskoj tradiciji smatraju važnim karakteristikama svetaca. Oslanjajući se na argumente koji su izloženi u prethodnoj glavi, kroz analizu Velimirovićevog 'puta do svetosti', ispitaćemo kako su tvrdnje o 'natprirodnoj' dimenziji vladikinog života dale antisemitskom aspektu

njegove ideologije skoro božanski značaj i tako pomogle da se dodatno legitimizuju pogrde na račun Jevreja iznete u njegovom delu *Reči srpskom narodu kroz tamnički prozor*.

Devetnaestog maja 2003. godine, Sveti arhijerejski sabor Srpske pravoslavne crkve saopštio je da je 'jednodušno jednoglasnom saborskom odlukom uneo vladiku Ohridskog i Žičkog Nikolaja (Velimirovića) u kalendar Svetih naše Pravoslavne crkve'. U saopštenju se kaže da kanonizacijom vladike Nikolaja Sabor 'svečano potvrđuje opštu sabornu svest o njegovoj svetosti kod naroda Božjeg ne samo u našoj pomesnoj Crkvi nego i u svim drugim pomesnim crkvama' (Informativna služba Srpske pravoslavne crkve 'Sveti Arhijerejski Sabor, Vanredno saopštenje za javnost', 19. maj, 2003). Veliki značaj koji je dat novom svetitelju, najbolje pokazuje odluka da se njemu u slavu posvete dva dana u crkvenom kalendaru: 18. mart, dan njegove smrti u izbeglištvu u Sjedinjenim Državama 1956. godine i 3. maj, kada su njegove mošti prenete u Srbiju i položene da počivaju u njegovom rodnom selu Leliću 1991. godine. Zvanična ceremonija kanonizacije obavljena je u Hramu svetog Save u centru Beograda samo pet dana nakon prvog saopštenja. Posebnu liturgiju služio je patrijarh Srpske pravoslavne crkve Pavle u prisustvu 28 srpskih episkopa i nekoliko hiljada vernika. Mošti novog sveca su, za tu priliku, prenete u Beograd i izložene u otvorenom kovčegu da bi narod mogao da ih celiva.

Iako je odluka o kanonizaciji vladike Nikolaja Velimirovića predstavljala iznenađenje za mnoge novinare i komentatore, ona je, po svemu sudeći, bila unapred smišljena i pažljivo isplanirana. Srpska crkva je organizovala nekoliko komemorativnih manifestacija koje su se podudarile sa objavljivanjem kanonizacije. Četrnaestog maja, pet dana pre objavljivanja kanonizacije, u Beogradu je, u prisustvu patrijarha i mnogih crkvenih velikodostojnika, otvorena izložba posvećena Velimirovićevom životu i delu, koja je prethodnih meseci prikazivana širom Srbije. Patrijarh je u svom govoru na otvaranju izložbe nagovestio predstojeću odluku Arhijerejskog sabora, jer je poglavar Srpske crkve prvi put nazvao Velimirovića 'Sveti Vladika'. Pored toga, objavljivanje kanonizacije poklopilo se i sa izlaskom iz štampe naveliko reklamirane knjige *Sveti Vladika Ohridski i Žički Nikolaj*, i luksuznim izdanjem Velimirovićeve knjige *Simboli Vere* u ograničenom tiražu.

Prva etapa kampanje za kanonizaciju: Stvaranje verskog 'kulta'

U pravoslavnoj crkvi, nasuprot rimokatoličkoj tradiciji, ne postoji formalna procedura kanonizacije. Proglašenju svetitelja ne prethodi zvanično eparhijsko istraživanje, nema zasedanja Kongregacije za pitanja kanonizacije, ni utvrđenog postupka za potvrđivanje čudotvorstva. Isto tako ne postoji ni razlika između 'beatifikacije' i 'kanonizacije'. Smatra se da pravoslavne crkve slede tradiciju ranog hrišćanstva, kada su kanonizacije bile sredstvo kojim su crkvene vlasti jednostavno formalizovale iskazivanje poštovanja mučeniku ili ispovedniku, već ustaljeno u široj zajednici vernika. Slobodan Mileusnić, kustos Muzeja Srpske pravoslavne crkve i jedan od vodećih stručnjaka za srpske svetitelje, navodi, recimo, da 'za razliku od (katoličke) Zapadne crkve koja svece praktično stvara i najavljuje administrativnim putem, SPC zapravo samo aminuje kult koji već postoji'. Prema kanonskom pravu, kult budućih svetaca manifestuje se 'u hvali i slavi njihovih dela na zemlji, u prizivanju posredništva njihova kod Boga da se mole za ljude, u svakidašnjem svetkovanju njihove uspomene, u podizanju Crkava njima u čast' (vidi 'Novi zastupnici pred bogom', *Vreme*, Beograd, 27. maj 2000, str. 27; vidi takođe: Mileusnić, 2003; J. Velimirović, 'Crtice iz života Vladike Nikolaja', *Glas crkve*, 1991, broj 2, str. 21-25; Jevtić, 'Proleće je burno i vetrovito', *Glas crkve*, 1987, broj 4, str. 17-32; Lazarević, 2003).

Mnogi predstavnici Srpske crkve smatraju da su manje stroga pravila za kanonizaciju u pravoslavnom svetu jedini autentičan i odgovarajući postupak proglašavanja svetitelja. Arhimandrit Antanasije Jeftić je 1987. godine, odbacio zvaničnu proceduru koje se pridržava Vatikan kao 'papske novotarije' i 'neozbiljnost pred Bogom' (A. Jevtić, 'Proleće je burno i vetrovito', *Glas crkve*, broj 4, 1987, str. 30). Godinu dana ranije, u izjavi za časopis *Interju*, Jevtić je opovrgao glasine da Srpska

crkva planira da kanonizuje Velimirovića izjavivši da 'u pravoslavnoj tradiciji odvajkada, pa sve do danas, nema posebnog čina ni postupka za proglašavanje svetaca', već samo priznanja nečijeg velepoštovanja. On je svetost definisao kao nešto što 'zavisi od Boga i od ljudi', a ne od crkvenih vlasti ('Oreol vladike Nikolaja' *Intervju*, 10. oktobar 1986, str. 23). Slično tome, krajem 1980-ih vladika šabački i valjevski Jovan objasnio je da 'nikada nije Crkva nekog proglasila za sveca pa tu odluku narod prihvatio, nego obratno, narod je proglašavao za sveca nekoga, pa je tek docnije crkva to ozakonjivala' (J. Velimirović, 'Crtice iz života Vladike Nikolaja', *Glas crkve*, 1991, broj 2, str. 22).

Zbog postojanog i raširenog uverenja da je kanonizacija samo formalnost kojom crkva ratifikuje postojeći kult, Velimirovićevi poklonici su u ranim fazama konstrukcije Velimirovićeve svetosti u drugoj polovini 1980-ih, uložili značajne napore da dokažu postojanje 'živog kulta' posvećenog vladiki. U člancima koji su objavljeni u *Glasi Crkve* i govorima na komemorativnim ceremonijama organizovanim u čast Velimirovića redovno je isticano veliko poštovanje koje Nikolaj uživa među Srbima. Javna okupljanja, komemoracije, proslave, književne večeri itd., koje su bile deo kampanje za rehabilitaciju Nikolaja Velimirovića, redovno su tumačeni kao dokaz da on u srpskom narodu ima veliki broj sledbenika. Iako je većini tih događaja, koje je organizovala provelimirovićevska klika u Srpskoj crkvi, prisustvovao mali deo srpske javnosti, oni su ipak opisivani kao odraz 'volje naroda' i manifestacije sveopšteg divljenja vladiki.

Isto tako, krajem 1980-tih godina, predvodnici kampanje za kanonizaciju retko su o navodnom kultu koji je vezivan za vladikino ime govorili kao o pojavi novijeg porekla. Poštovanje ukazivano vladiki Nikolaju tumačeno je kao nastavak duge tradicije koja datira od sredine XX veka. Još 1945. godine, dakle jedanest godina pre njegove smrti, ikona Nikolaja Velimirovića naslikana je na zidu crkve u selu Rataje, u blizini Aleksandrovca (vidi Jevtić, 2003). Vladika Jovan Velimirović beleži da su odmah nakon smrti vladike Nikolaja, srpska i ruska emigrantska zajednica u Americi, kao i monahinje i monasi brojnih srpskih manastira u unutrašnjosti – a posebno Ovčare, Vračevšnice i Čelija – prihvatili Velimirovićevu svetost i molili mu se kao Božjem čoveku i na taj način posejali seme njegovog masovnog sledbeništva (J. Velimirović, 'Crtice iz

života Vladike Nikolaja', *Glas crkve*, 1991, broj 2, str. 22; Jevtić, 'Proleće je burno i vetrovito', *Glas crkve*, 1987, broj 4, str. 31). Jeromonah Irinej Dobrijević je u decembru 2004, na tribini Dveri na Mašinskom fakultetu u Beogradu, rekao da su još sedamdesetih godina prošlog veka vladiku Nikolaja proglasili za sveca u Americi, i o njemu govorili kao o svetom Nikolaju sautkananskom, po gradu Saut Kananu (South Canaan) gde je Nikolaj umro. Prema informacijama koje sam dobio iz manastira sv. Tihona u ovom gradu - na čijoj je bogosloviji Nikolaj predavao od 1949. do 1956. godine – tamo se Nikolaj slavi kao svetac tek od pre desetak godina, a pojam 'Sv. Nikolaj Sautkananski' (St Nicholas of South Canaan) iako ne potpuno nepoznat, zapravo je veoma redak. Sa druge strane, u crkvi Svete trojice u gradu Parma u Ohaju, SAD, zaista se može videti freska 'Sabor svetih Severne Amerike' (Synaxis of the Saints of North America) na kojoj je Nikolaj oslikan kao 'Sv. Nikolaj Sautkananski' i koja ukazuje na ove rane začetke njegovog kulta u dijaspori.

U objašnjenjima o poreklu kulta koji se vezuje za Velimirovićevo ime redovno se navodi da je ključnu ulogu u njegovom stvaranju odigrao otac Justin Popović. Priča se da je Popović oplakivao vladiku Nikolaja i molio se za njegovu dušu samo prva tri dana posle njegove smrti. Četvrtog dana molio mu se kao svecu i zastupniku pred Bogom. Popovićev autoritet po pitanju Velimirovićeve svetosti ogleđa se i u sledećim rečima vladike Amfilohija Radovića:

'Ako je onaj koji je posedovao i znao dugim iskustvom šta je svetost, tako rekao, i osetio da se zaista radi o svetom čoveku, šta onda da kažemo mi koji smo mnogo manjeg duhovnog znanja i iskustva? ('Beseda episkopa Banatskog Amfilohija', *Glas crkve*, 1987, broj 3, str. 29).

Tokom većeg dela posleratnog perioda, Velimirovićeve pristalice u Srbiji bile su uglavnom skoncentrisane među sledbenicima Justina Popovića i u Šabačko-valjevskoj eparhiji. U martu 1982. godine, sveštenstvo ove eparhije, proslavilo je Nikolaja slavskim obredom. Bio je to uvod u ključni događaj u popularizaciji Velimirovićevog kulta, koji će se dogoditi pet godina kasnije. Naime, na 31. godišnjicu vladikine smrti, u martu 1987. godine sveštenici Šabačko-valjevske eparhije, predvođeni vladikama Jovanom Velimirovićem i Amfilohijem Radovićem, nezvanično su kanonizovali Nikolaja i 18. mart, dan njegove smrti,

proglasili za verski praznik u ovoj eparhiji. U jednom članku koji je ubrzo nakon toga objavio *Glas crkve* - čiji su urednici 'Svetog episkopa Nikolaja' odmah proglasili za slavu časopisa – Ljubomir Ranković hvali neformalnu prirodu tog čina i izražava radost zbog njegovog spontanog i narodnog karaktera:

'Kanonizacija Vladicina nije proklamovana sa amvona, nije inadžijski odjek, izazvani refleksi, već volja celokupnog pravoslavnog naroda. Tih nekoliko stotina ljudi, okupljenih u crkvenoj porti, zapravo je kanonizalo vladiku i to u duhu drevne, starohrišćanske tradicije. Baš onako kako su kanonizovani i ostali srpski svetitelji, počev od Sv. Simeona i Sv. Save. Taj spontani a uzvišeni, bogom inspirisani čin ukazuje na još jedan važan (ako ne i najvažniji) momenat; na sposobnost revitalizacije celog srpskog naciona kao i, tako potrebnu potvrdu, njegovih duhovnih vrednosti' (Ranković, 'Kandilo pred ikonom', *Glas crkve*, 1987, broj 3, str. 26).

U jednom intervjuu objavljenom ubrzo nakon nezvanične kanonizacije, arhimandrit Atanasije Jevtić izražava isto osećanje, i samouvereno tvrdi da 'ono što nije i ne treba da bude sporno, to je sama *Svetiteljska* ličnost Vladike Nikolaja Žičkog i Ohridskog'. On brani kontroverzni čin Šabačko-valjevske eparhije (u kojem su on i drugi nacionalistički sveštenici odigrali značajnu ulogu), jer je u skladu sa 'vekovnom tradicijom srpske Pravoslavne Crkve' (Jevtić, 'Proleće je burno i vetrovito', *Glas crkve*, 1987, broj 4, str. 31). Pozivajući se na staru hrišćansku tradiciju, Jevtić i Ranković aludiraju na običaje ranog hrišćanstva, posebno u periodu od IV do XI veka, kada je kanonizacija širom hrišćanskog sveta predstavljala prerogativ nižih crkvenih vlasti, naime lokalnih vladika (Freze, 1991; Woodward, 1991).

Iako je legitimitet nezvanične kanonizacije u određenoj meri ostao sporan, tim događajem je postignut značajan praktični i politički cilj. On je pomogao da se promovise, institucionalizuje i, u izvesnom smislu, reifikuje navodni kult vezan za Velimirovićevo ime. I pored toga što je nije odobrio ni Sinod ni Sveti arhijerejski sabor, kanonizacija je dala legitimitet sve učestalijoj praksi da se Velimirović oslovljava kao 'Sveti vladika', da se izrađuju ikone s njegovim likom, pa čak i izgrađuju kapele i crkve u njegovu čast. Ova sporna odluka je, takođe, isticana kao znak da se 'svetiteljstvo Vladike Nikolaja nalazi u prvoj fazi razvoja' na putu do

pune kanonizacije (J. Velimirović, 'Crtice iz života Vladike Nikolaja', *Glas crkve*, 1991, str. 22). Prema tome, moglo bi se reći da su događaji iz marta 1987. godine predstavljali sračunat pokušaj da se izvrši pritisak na više crkvene vlasti da razmisle o onome što je nazvano 'volja naroda' i da vladiku Nikolaja i zvanično proglase za nacionalnog sveca.

Kanonizacija u pravoslavnoj crkvi i potreba za božanskom potvrdom svetosti

Dve godine nakon događaja u Šabačko-valjevskoj eparhiji, episkop zapadnoevropski Lavrentije Trifunović podneo je zvaničan zahtev Svetom arhijerejskom saboru Srpske pravoslavne crkve, u kojem apeluje na najviši crkveni organ da 'ispita da li su se ispunili uslovi da se ovaj veliki jerarh Srpske pravoslavne crkve kanonizuje za svetitelja' (navedeno prema: Janković, 2003, str. 491). Kao što se moglo predvideti, u ovom zahtevu se ponavljalo da je zvanična kanonizacija način za priznavanje narodnog verovanja u nečiju svetost. Episkop Lavrentije je tvrdio da je 'već jedan broj naših vernika, pa čak i jerarhije, i pre stava Svetog arhijerejskog sabora, nadležnog po ovom pitanju, proglasio Vladiku Nikolaja za svetitelja, njegov lik štampa sa oreolom, pa čak mu i hramove posvećuje'. Trifunovićeva peticija je, takođe, upozorila da bi propust crkve da prizna rašireno verovanje u Velimirovićevu svetost 'stvorio jaz između naroda i najvišeg rukovodstva Srpske pravoslavne crkve' (Janković, 2003, str. 491).

Velimirovićevi sledbenici u crkvi bili su sigurni u uspeh peticije. Nakon nekoliko dana posle obraćanja Arhijerejskom saboru sa zahtevom za kanonizaciju Velimirovića, Lavrentije Trifunović je postavljen za vladiku u Velimirovićevoj rodnoj Šabačko-valjevskoj eparhiji. Jedan od Trifunovićevih prvih projekata u novoj eparhiji bio je da u blizini starog Soko grada sagradi manastir posvećen Nikolaju. Velika brzina kojom se krenulo u izgradnju ovog složenog i skupog građevinskog poduhvata pravdana je time što 'očekujemo da će Sveti arhijerejski sabor uskoro kanonizovati ovoga Ispolina duha pravoslavnog' (Janković, 2003, str. 582).

Međutim, godinu dana kasnije, 29. novembra 1990. godine, komisija koja je imala zadatak da razmotri pitanje Velimirovićeve svetosti, predvođena novoizabranim patrijarhom Pavlom, nije prihvatila zahtev za

kanonizaciju. Iako nije direktno odbacio osnovnu premisu episkopa Lavrentija, koja se ticala Velimirovićeve reputacije među vernicima, patrijarh Pavle je pozvao na strpljenje i upozorio da s odlukom 'ne bi trebalo žuriti', 'ni stvar forsirati' (Janković, 2003, str. 558). Ovakav oprezan prilaz Velimirovićevom statusu svetitelja, iako pravdan na teološkim osnovama, govorio je i o određenim rezervama političke prirode.

Patrijarh Pavle je smatrao da Velimirovićeva kanonizacija mora da usledi iz 'pravih razloga'. Ona ne sme da bude samo čin osвете zbog nepravdi koje su Velimiroviću nanele komunističke vlasti posle rata. Izveštaj njegove komisije je implicitno odbacio argument Velimirovićevih pristalica da kanonizacija mora da bude odgovor Crkve na brojne 'blasfemije, stupidarije, intrige kratkog daha još kraće pameti... rečju, politikantska kalkulisanja sa imenom Vladičinim' (Ranković, 'Kandilo pred ikonom', *Glas crkve*, 1987, broj 3, str. 26). Slično tome, patrijarh je u pozadini zahteva za kanonizaciju video političke motive nacionalista unutar Crkve. Tvrdio je da se mora 'mirno sačekati da prođe ovo krizno vreme, kad više deluju osećanja i rđavo shvaćeni nacionalni interesi, nego razum i kanonski principi' (Janković, 2003, str. 559).

Izražavajući svoju privrženost 'kanonskim principima', patrijarh je zapravo podsećao Sabor da, suprotno narodnom verovanju, kanonizacija u Pravoslavnoj crkvi predstavlja više od potvrde verskog kulta. Patrijarh je ukazao na to da je pre kanonizacije neophodno dokazati da je reputacija kandidata besprekorna. Napomenuo je da su kod Nikolaja 'primetne određene ljudske slabosti', koje podrivaju njegov status svetitelja (Janković, 2003, str. 558). Izveštaj nije objašnjavao prirodu slabosti, ali je, prema jednoj popularnoj anegdoti koja je kružila u crkvenim krugovima, patrijarh aludirao na Velimirovićevu naviku da puši, po čemu je bio poznat među svojim savremenikima. Indikativno je da je relativno minoran porok kao što je pušenje bio naveden kao najveća mrlja na Velimirovićevoj reputaciji svetitelja. Činjenica da patrijarh kao relevantnu 'slabost' nije pomenuo mnogo spornija, antisemitska politička mišljenja Nikolaja Velimirovića, pokazuje na koji je način Srpska crkva potiskivala kontroverze u vezi sa vladikinim stavovima.

Ipak, patrijarh u svom odgovoru na zahtev za kanonizaciju ne tvrdi da 'ljudske slabosti' definitivno diskvalifikuju Velimirovića za svetost, već kaže:

‘Sada su kao jutarnja izmaglica još primetne pojedine slabosti koje su [sveti] kao ljudi imali, a kojih su se duhovnim uzrastanjem oslobodili. Pa kao što sunce dižući se rasteruje maglu i biva sve svetlije, tako je i sa svetošću Svetih. Treba dati vremena da se izmaglica razide, pa u mirnijim prilikama sačekati i potvrdu svetosti njihove sa strane Božje blagodati’ (M. Janković, 2003, str. 558).

Dakle, poglavar Srpske crkve je predložio da se kanonizacija odloži, dok pozitivni aspekti vladikinog života ne izbrišu ‘slabosti’ iz narodnog sećanja. Napomenuo je i da se Velimirović već oslobodio većine svojih greha ‘duhovnim uzrastanjem’ još za života. U tom smislu, patrijarh-ove sumnje u vladikine vrline bile su unekoliko ambivalentne i, moglo bi se reći, predstavljale deo šireg argumenta protiv ‘forsiranja’ kanonizacije.

Što je još važnije za sadašnju raspravu, patrijarh je u izveštaju takođe tvrdio da se pre formalne kanonizacije budućeg sveca mora pokazati da je njegova navodna svetost dobila ‘potvrdu od strane Božje blagodati’. Ovakva ‘potvrda svetosti’ predstavljala bi dokaz da navodno poštovanje Nikolaja Velimirovića u narodu postoji iz pravih razloga, onih koji nisu ljudsko već božje delo. U hrišćanstvu se ‘božja blagodat’ smatra za pečat kojim Bog ‘overava’ život i vrline budućeg sveca, i kao takav predstavlja ‘dokaz’ svečevih zastupničkih moći (Freze, 1991.).

Često zanemarivan zahtev za božju potvrdu svetosti, koji je ovom prilikom pomenuo patrijarh, ukorenjen je u pravoslavnoj kanonskoj tradiciji. Autoritativno delo *Pravoslavno crkveno pravo srpskog vladike Nikodima Milaša (1845-1915)*, navodi da svetitelj može biti proglašen samo ‘ako je za života bio pravi vernik, podvižnik i čudotvorac, ili da se nakon njegove smrti na njegovom grobu dešavaju čuda’ (Milaš, 1905/1999). Patrijarh Pavle u knjizi *Da nam budu jasnija neka pitanja naše vere* (1998) takođe navodi kriterijume za svetiteljstvo koji zahtevaju ‘da su [kandidati] postradali kao mučenci za hrišćansku veru, ili da im je život u svemu besprekoran; Da su, ili za života ili posle smrti, posvedočili svoje poslanstvo čudima koje su opštepoznata’ (str.128). Zato je, da bi Velimirović mogao da bude kanonizovan, bilo potrebno dokazati da je vladika posle smrti delovao kao zastupnik pred Bogom, ili da mu je tokom života Bog podario natprirodne moći.

Iako su krajem 1980-tih godina Velimirovićeви sledbenici posvećivali relativno malo pažnje čudima koja bi se mogla pripisati

vladiki – u poređenju sa naglašavanjem brojnosti poklonika njegovog kulta i njegovih ličnih jevanđeoskih vrlina – to ne znači da oni nisu bili svesni ove kanonske obaveze. U zvaničnoj propovedi koju je održao prilikom Velimirovićeve nezvanične kanonizacije 1987. godine – u kojoj je zapravo dokazivao vladikinju tobožnju svetost – Amfilohije Radović je otkrio da su se on i arhimandrit Atanasije Jevtić 1970. godine u Americi, lično osvedočili u jedno od takvih čuda:

‘I ja sam jedan od svedoka čudotvorstva ne samo njegove reči nego i čudotvorstva druge vrste. Danas kada mesni episkop i mesna Šabačko-valjevska crkva na starohrišćanski način pribojava i posvedočuje da Vladika Nikolaj pripada liku Svetih, hoću da ispovedim i sa radošću posvedočim ono što mi se dogodilo pre šesnaest godina. Naime 1970. godine posetio sam sa ovde prisutnim o. Atanasijem (Jevtićem) naš Manastir Sv. Save u Libertvilu u Americi. Naš školski drug o. Dragoljub Malić prevaleo je hiljadu kilometara svojim kolima da bi nas dovezao do Libertvila, sa jednim ciljem da celivamo Nikolajev grob u kome počivaju njegove svete mošti, divni dar američkom kontinentu, i da bi na grobu obavili pomen. Stigli smo u rano jutro, bilo je dosta maglovito, tiha rosica je rosila. Pomen je služio Atanasije a nas dvojica smo pevali. Nikoga nije bilo ni u hramu ni u blizini. Hram je bio zatvoren, vladala je potpuna tišina nad celom okolinom. I dok smo pevali, odnekud je počela da se čuje neka umilna melodija. Kao da je pevao neki čudni hor, melodija je dolazila u talasima, nije mi bilo jasno, da li iz hrama ili odnekle drugo. To je trajalo celo vreme našeg služenja na grobu Vladike Nikolaja. Pitao sam se: da li mi se to pričinjava ili je stvarnost? Međutim, pod uticajem te melodije, više anđeoske negoli ljudske, milje je obujmilo moju dušu i divna, neponovljiva radost. U trenutku sam pomislio: Vidiš, milostivi Sveti Vladika, hoće da nagradi naš mali trud i to što smo mu iz takve daljine došli u posetu...No o tom doživljaju nisam ocima ništa rekao. Na povratku pak, negde na polovini puta, naš vozač o. Dragoljub će reći: “Oci, da li vi čujete nešto dok smo služili na grobu Vladike Nikolaja?” Upitamo ga: “Šta?” – “Zakleo bih se da je na grobu pevao nekakav hor kakav nikada u životu nisam čuo”. Tek tada sam i ja rekao: “Znate bojao sam se da Vam kažem, ali isto to sam i ja čuo i osetio dok smo pomen vršili.” Prošlo je od tada mnogo godina, a ja danas svim bićem osećam da je to bio divni dar nebeski meni i mojoj ogrehovljenoj duši; dar od Svetog Vladike Nikolaja, koga je zavolela

duša moja od prvog susreta sa njegovom pisanom rečju. Očevidno, hteo je ovaj novi srpski Prosvetitelj da me uteši i da me obraduje' ('Beseda Episkopa banatskog Amfilohija', *Glas crkve*, 1987, broj 3, str. 33).

Očito je da je razmatrajući zahtev vladike Lavrentija, Patrijarh Srpske pravoslavne crkve odlučio da zanemari Radovićevo i Jevtićevo mistično iskustvo, ili ga barem nije shvatao kao dovoljnu potvrdu za zvaničnu kanonizaciju. Za to postoji nekoliko mogućih razloga. Prvo, patrijarh je možda smatrao da su ova dva sveštenika previše uključena u kampanju da bi bili pouzdani svedoci. Drugo, moguće je da se odlučio da zanemari to iskustvo, jer je to odgovaralo njegovom zahtevu da se kanonizacija odloži. Konačno, sam događaj o kome oni govore ne kotira se visoko na lestvici čuda u pravoslavnoj hagiologiji. U pravoslavnom svetu, najuzvišenijim čudima smatraju se ona koja su vezana za netruležnost moštiju svetitelja ili mirotočivost ikona svetaca. Ipak, događaj iz Libertivila 1970. godine i dalje se povremeno pominje u diskursu o Velimirovićevoj svetosti. Na primer, u intervjuu nedeljnom magazinu *NIN* maja 2003. godine, istoričar umetnosti i član Srpske akademije nauka i umetnosti, Dejan Medaković, objasnio je da se za svetitelja obično vezuju čuda i da on 'zna za neka čuda na Nikolajevom grobu' ('(Ne)prihvaćeni svetitelj' *NIN*, 29. maj 2003).

Pronalaženje 'odgovarajućeg' čuda: Netruležnost moštiju i čudotvorne ikone

Budući da Pravoslavna crkva nema zvaničnu proceduru za potvrđivanje čuda, zahtev za božju potvrdu svetosti potencijalno je problematičan i često kontroverzan. U Ruskoj crkvi je, recimo, bilo primera da se nakon zahteva za potvrdu svetosti pojavi obilje nepotvrđenih tvrdnji. Nedavnu kampanju za kanonizaciju porodice cara Nikolaja Romanova pratila je prava 'industrija čuda' uz gotovo 2.000 nepotvrđenih slučajeva registrovanih od 1997. do 2000. godine (Krivuljin, 2001, str. 20).

U slučaju Nikolaja Velimirovića zahtevi za božansku potvrdu Velimirovićeve svetosti nisu doveli do epidemije čuda u razmerama kakve opisuje Krivuljin. Ipak, zabeleženo je nekoliko čudesnih događaja. Dva takva slučaja odnosila su se na tvrdnje o neruležnosti Velimirovićevih posmrtnih ostataka i čudo u vezi sa jednom ikonom na kojoj je naslikan vladika.

Prema *Pravoslavnom crkvenom pravu* Nikodima Milaša, netruležnost svetih ostataka (ili mošti), predstavlja jedan od glavnih 'dokaza' svetosti za pravoslavne vernike.

Prisustvo neobičnog mirisa koji se širi iz tela tumači se kao božanski 'znak' koji potvrđuje status svetosti. Zbog toga su, u pravoslavnom svetu, mošti svetaca često izložene u manastirima, delimično prekrivene i u otvorenim sanducima da bi hodočasnici mogli da ih celivaju. Snaga verovanja u netruležnost svetih moštiju vidi se i po tome što su (po priči koju mi je ispričao đakon Radoš Mladenović) monasi iz Žiče, kada su Velimirovićevi ostaci 1991. godine doneti iz Libertivila u žički manastir, krišom razbili brave na zapečaćenom sanduku, da bi utvrdili da li se Velimirovićevo telo raspalo. Mada nisu pronašli znake netruležnosti, neki od Velimirovićevih obožavalaca još uvek tvrde da su

njegovi ostaci ispuštali sveti miris (*miro*). Na primer, Milan Bates, vođa Udruženja studenata Sv. Justin Filozof je, tokom intervjua, ispričao sledeći događaj:

‘Ja sam bio jednom prilikom u Leliću, baš povodom deset godina od prenošenja mošti vladike Nikolaja iz Libertvila u Lelić... tamo sam prisustvovao na jednoj liturgiji; obično kažu da mošti svetitelja koje su dakle mirotočive, koje puštaju miris, koji je jednostavno neobjašnjiv, znači kako dolazi do njega... i ovaj, koje su opet netrulažne... ja mogu da kažem samo iz svog iskustva da jednostavnu u toku liturgije kad god je, pošto sam bio tu znači pored mošti vladike Nikolaja, i u svakom trenutku kada krene tropar, odnosno molitva vladiki, mošti su puštale miris. Dakle neki miris bosiljka, tamjana i kako već to... to sveto miro ono ne postoji, ne može se to napraviti, to je jedno čudo, eto... koje na neki način dokazuje da se Bog pojavljuje na svetu i da je opet sve nekako usredsređeno ka tom nebeskom carstvu.’

O još jednom čudu izveštava 1999. godine crkveni časopis *Sv. Knez Lazar* koji objavljuje Raško-prizrenska eparhija. Čudo, koje se tobože dogodilo u manastiru Svetih arhandela u Prizrenu, na Kosovu, ubrzo nakon dolaska NATO trupa u junu 1999. godine, opisao je u kratkom svedočanstvu mesni vladika Artemije Radosavljević. Opis čuda, objavljen pod naslovom ‘Čudo Sv. Vladike Nikolaja’ Radosavljeviću je prvobitno preneo iskušenik u manastiru po imenu Dobrivoje, koji je bio svedok sledećeg događaja:

‘Jednog dana na terasi sedim sa dvojicom vojnika (Nemci poreklom) i razgovaramo. Jedan od njih veli da veruje u boga, a drugi izjavljuje da ne veruje... Posle neki dan, taj koji “ne veruje” zamolio me da dođemo u kapelicu da nešto otpevam, jer “voli da sluša”. Učinio sam to i otpevao pesmu Bogorodici “Vozbranoj...”. Kad sam završio i pogledao u vojnika, on je delovao sav izbezumljen, nakostrešen. Upitao sam ga šta mu je? On je odgovorio: “On me pogledao”. Ko? – upitao sam? “ON”, rekao je i pokazao na ikonu Sv. Vladike Nikolaja na ikonostasu. Kako? – pitao sam. “Dok si pevao, On me pogledao, i ponovo vratio oči kao što su sada”. Kad se smirio i došao k sebi, rekao je “Do sada nisam verovao, a sad kada dođem kući, obavezno ću redovno ići u crkvu”. Zaista je divan Bog u Svetima svojim’ (Radosavljević, ‘Čudo svetog Vladike Nikolaja’, *Sv Knez Lazar*, broj 3. 1999, str. 14).

Mada su priče o čudima kao što je ovo postepeno postajale deo diskursa o Velimirovićevoj svetosti, one su ipak ostale relativno marginalne. Ključni događaj koji je unet u povelju kojom je Nikolaj zvanično proglašen za sveca, nije se odnosio na posmrtna čuda, već na mistične aspekte Velimirovićevog zemaljskog postojanja, koji ističu njegove osobine mučenika i Božjeg čoveka. To su, kako se tvrdi, vladikine ‘posebne harizme’ ili božanske moći - naime bogojavljanje, proročanstvo i isceliteljstvo.

Vladika koji se 'našao licem u lice sa živim Bogom': Velimirović i čudo bogojavljenja

Upisivanju Nikolaja Velimirovića u Dptih srpskih svetitelja u maju 2003. godine prethodila je peticija koju je januara te iste godine potpisala grupa velikodostojnika pravoslavne crkve, uključujući i devet vladika. Oni su se, kao i 1990. godine, pozvali na običaj pravoslavne crkve da se 'pamte i proslavljaju' oni kojima se 'duše mole za molitveno posredovanje pred Prestolom Svevišnjeg', i da bi stoga unošenje u diptih svetih bilo samo 'obznanjenje onog što već postoji u životu i praksi blagočestivog naroda' (Jevtić, 2003a, str. 306). Međutim, u peticiji je bilo reči i o božanskoj potvrdi. Naime, potpisnici su naveli da vernici slave Velimirovića kao 'Božjeg ugodnika i svetitelja naročito pak od vremena njegovog ispovedničkog stradanja za Hrista u Nemačkim zatvorima i logorima, gde je, po svedočenju više verodostojnih svedoka, doživio i lična bogojavljenja i blagodatne posete Boga Živoga i Istinitoga' (Jevtić, 2003a, str. 306). Ovu tvrdnju je izgleda prihvatio Sveti arhijerejski sabor, koji je u zvaničnoj povelji o kanonizaciji priznao da je novog svetitelja 'Gospod već proslavio divnim znamenjima i svenarodnim poštovanjem' (Janković, 2003, str. 589).

Iako je čin kanonizacije bio praćen tvrdnjom da je Velimirovićeva svetost dobila 'božju potvrdu', bilo bi naivno pretpostaviti da je status episkopa Nikolaja kao svetitelja zavisio samo od toga. Imajući u vidu dinamiku Velimirovićeve rehabilitacije još od 1980-ih, jasno je da je pitanje njegove kanonizacije predstavljalo stvar crkvene politike, a ne samo kanonskih principa. Naime, patrijarhova preporuka iz 1990. godine o potrebi potvrđivanja čudotvorstva nije bila samo apel da se ispoštuju kanoni Pravoslavne crkve, već i racionalizacija njegove političke uzdržanosti. Pored toga, peticija za kanonizaciju koja je podneta 2003. godine imala je implicitnu političku dimenziju u vezi s borbom između crkve i liberalne jav-

nosti oko sećanja na vladiku Nikolaja. Đakon Radoš Mladenović, koji je pomogao da se organizuje simpozijum tokom kojeg je peticija napisana je, za vreme našeg razgovora u leto 2003. godine, nekoliko puta napomenuo da je kanonizacija predstavljala prkosni čin: 'Oni ga napadaju, a mi smo odgovorili - kanonizacijom'.

Međutim, kao što se vidi iz patrijarhovog mišljenja iz 1990. godine, u crkvenim poslovima veoma je važno da se političke odluke predstavljaju kao teološki opravdane, odnosno u slučaju kanonizacije, kao nesto što je zapravo Božje delo. Branislav Skrobonja, urednik časopisa *Kosovo i Metohija*, u jednom članku objavljenom 2002. godine u listu *Danas*, objašnjava da 'ljudi nekog mogu proglasiti zašta hoće ali u svetitelje ih pričisluje bog'. Skrobonja tvrdi da u pravoslavnom hrišćanstvu (nasuprot rimokatoličkom) o svetosti ne odlučuju 'kongregacije ili ministarstva' već se 'po čudima nad moštima po čudima posle molitava zaključuje se da li je neko svet' ('Povelji ste se za mišljenjem Filipa Kojena', *Danas*, 31. jul 2002). Isto tako, u pravoslavnoj crkvi proglašavanje svetaca – obično na sednici Arhijerejskog sabora – prethodi čin epikleze, ili prizivanja Svetog duha, čijem božanskom uticaju se, u krajnjoj liniji, pripisuje svaka odluka. Prema tome, deo postupka kanonizacije podrazumeva teologizaciju argumenata i konstrukciju, u osnovi političke, odluke kao odluke koja dolazi od Boga i Svetog duha.

Kao što ćemo videti, bez obzira na zbivanja u pozadini odluke o kanonizaciji Velimirovića, predstave o njegovoj svetosti ponuđene javnosti kao razlozi za njegovu kanonizaciju i 'teologizacija' te odluke su, sami po sebi, indikativni i imaju značajne ideološke implikacije.

Velimirovićev navodni doživljaj bogojavljenja tokom zatočeništva u logoru Dahau odnosi se na događaj kada se vladika, prema rečima svojih sledbenika, 'našao licem u lice s Bogom'. 'Svedočenja brojnih verodostojnih svedoka' koji se pominju u peticiji odnose se na jedan jedini nepotvrđeni opis iz druge ruke, koji je 1950-ih dala ruska monahinja po imenu Milica (koju ponekad nazivaju i Sofija) Zernov, koja se sprijateljila s Velimirovićem tokom godina koje je proveo u izbeglištvu u Sjedinjenim Državama. I sam Velimirović je, u izjavi koju je dao novinama *Chicago Herald American* kada je 1946. godine stigao u Ameriku, pomenuo da je u logoru Dahau 'otkrio' Boga ('Bishop Reveals Persecution of Church under

Tito regime', *Chicago Herald American*, 28. april 1946, str.30).¹¹ Tokom poslednjih dvadeset godina sećanje Zernovljeve na Velimirovićev opis bogojavljenja objavljeno je mnogo puta u crkvenim publikacijama i još se pominje u govorima i propovedima posvećenim vladiki Nikolaju (vidi Radosavljević, 1986; Jevtić, 2003a, str. 306-307). Na primer, u propovedi koju je održao 1987. godine, vladika Amfilohije Radović je objasnio:

'U najtragičnijem momentu ne samo njegovog ličnog života nego i života njegovog i mnogih evropskih naroda, za vreme njegovog zatvorenništva u Dahau, [njigove] oči susrele su se sa samim živim Bogom. Kada je jedna divno bogomoljna duša, Sofija Zernov, pitala posle rata o boravku u Dahau, on joj je odgovorio: "U logoru je bilo ovako – sediš u nekom uglu i ponavljaš u sebi: - Ja sam prah i pepeo. Gospode uzmi dušu moju! Duša ti se odjedanput vaznosi na nebo i vidiš Boga licem k licu. Ali ne možeš da izdržiš, pa mu odgovoriš, ne mogu, vrati me tamo. Zatim ponovo satima sediš i ponavljaš u sebi: Ja sam prah i pepeo. Gospode uzmi dušu moju! I opet te vaznosi Gospod... I dodao je tome čudesnome svedočanstvu: - Ukratko, sav život koji mi preostaje dao bi, kada bi to bilo moguće, za jedan dan boravka u Dahau." Sestra Sofija dodaje da nije mogla da izdrži taj pogled, jer "gledale su me oči čoveka koji se susreo s Bogom lice u lice" ('Beseda Episkopa banatskog Amfilohija', *Glas crkve*, 1987, broj 3, str. 33).

Prema tradiciji hrišćanskog misticizma takve vizije i prikazanja u kojima se 'duša u trenutku zatekne u prisustvu božanstva, nesvesna svog prirodnog okruženja' i kada 'Bog otkriva uzvišena saznanja umu i duši' i otkriva 'božanske misterije' smatraju se manifestacijama 'posebne harizme' – neobičnog dara koji dokazuje da je onaj koji ga poseduje bio dodirnut rukom Božijom (Freze, 1991, str. 51). Kao takav, on predstavlja 'oznaku kredibiliteta' svetitelja. Međutim, izuzetno je važna činjenica da se u ranim opisima Velimirovićevog mističnog iskustva u logoru Dahau, uključujući i gore pomenuti citat, bogojavljenje ne pominje kao dokaz da je srpski vladika obdaren božijom milošću. U stvari, ono je upotrebljeno zato da se Velimirović predstavi kao vernik koji je priželjkivao i radovao

¹¹ I u ovom članku se spominje da je vladika proveo 'četiri godine' u Dahau, i da su ga iz logora oslobodili 'američki vojnici', što još jednom ukazuje na mogućnost da je po dolasku u Ameriku sam Velimirović promovisao verziju svoje biografije koja ga predstavlja kao žrtvu nacističkog terora.

se životu u nemaštini, teškoćama i patnji i čije su vrline, strpljenje, čvrstina vere i hrabrost odolele iskušenjima i patnjama ovozemaljskog postojanja. Svedočenje Zernovljeve predstavljalo je deo opšteg prikaza o Velimirovićevom mučeništvu u logoru Dahau, koji smo analizirali u glavi 3.

Međutim, posle patrijarhovog poziva za božansku potvrdu svetosti vladike Nikolaja 1990. godine, bogojavljenje je postepeno počelo da se koristi upravo za izgradnju verodostojnosti vladike kao primaoca božanskog posredovanja. U stvari, navodni susret sa Svevišnjim u logoru Dahau je u hagiografijama predstavljen kao centralni događaj u životu Velimirovića koji ga je preobratio u istinskog mistika, čudotvorca i Božjeg čoveka. To nije nikakvo iznenađenje ako se ima u vidu da je u hrišćanskom svetu rasprostranjeno verovanje da se nebeske vizije i priviđenja kakve opisuje Zernovljeva pojavljuju sa određenim ciljem, kao uvod za dalja božanska posredovanja koja 'služe da vernike preobrate, inspirišu, pouče i potvrde veru u aktivno prisustvo Boga među njima' (Freze, 1991, str. 60).

U nekim opisima se navodi da je bogojavljenje preobratiло Velimirovića u iscelitelja. U jednom govoru iz 1988. godine, u kome se založio za Velimirovićevu kanonizaciju, vladika šabačko-valjevski Jovan ukazao je na posebne moći svog strica i povezao ih sa događajem u logoru Dahau:

'Posle rata... govorio je da nikada nije bio bliži Bogu nego tada, da nikada nije osećao boga u svojoj blizini kao tada i da me se ta sreća više nikada nije ponovila. Posle Dahaua a za vreme boravka u Beču, Vladika je u bečkoj crkvi blagoslovio jednu teško bolesnu Srpkiju i pozeleo joj ozdravljenje i bolesnica je ozdravila, posle mnogih godina teške bolesti' (J. Velimirović, 'Crte iz života Vladike Nikolaja', *Glas crkve*, 1991., broj 2, str. 25).

Vladika Jovan je, u tom istom govoru, ponovio da veruje u Velimirovićevo čudotvorstvo jer, čak i posle njegove smrti, 'mnogi pobožni ljudi i žene u zemlji molili su se Vladiki Nikolaju kao svetome i dobijali isceljenja' (str. 22). U razgovoru koji je obavljen u okviru ovog istraživanja, đakon Radoš Mladenović takođe je pomenuo isceliteljske moći moštiju vladike Nikolaja. Mladenović je opisao kako je 1991. godine nakon prenošenja Velimirovićevih ostataka u Srbiju, grupa monahinja i monaha bila zadužena da mošti opere crnim vinom kao što to zahteva

protokol. Monahinje su navodno 'sav onaj prah stavile u zavežljaje', i zatim podelile bolesnima i nemoćnima 'kao blagoslov za isceljenje'. Protojerej Milan Janković u svojoj nedavno objavljenoj knjizi tvrdi da 'postoje pismeni dokazi o nekoliko čudesnih isceljenja njegovim bogougodnim molitvama' (Janković, 2004, str.42; opisi isceljenja mogu se naći kod Jankovića, 2003, str.576).

Čudo o kome je govorio vladika Jovan, a koje se navodno dogodilo u Beču, prvi put je zabeleženo 1969. godine u malo poznatoj knjizi Stefana Čakića, srpskog sveštenika iz austrijskog grada Graca. Čakić je priču o ovom događaju ispričao u jednom članku u *Glasu crkve* 1986, a zatim ponovo 1987. godine i na taj način oživeo predstavu o Velimiroviću kao iscelitelju. Čakić je to opisao ovako:

'Događaj se desio u Beču, u Srpskoj pravoslavnoj crkvi svetog Save, u Fajt gase br. 3 u jesen 1944 godine, kada je episkop Nikolaj sa patrijarhom Gavrilom Dožićem, pod jakom Nemačkom stražom, na putu za Dahau, bio doveden u ovu crkvu, da bi se pomolio bogu i Svetom Savi za svoj porobljeni narod. Žena se zvala *Natalija Stanić* i bila je crkvenjak i pojac u toj crkvi. Nju je episkop Nikolaj osenio krstom i namazavši je svetim uljem, uz reči: "Po veri tvojoj neka ti bude, molitvama svetog oca Nikolaja" iscelio od teške bolesti, što nisu mogli mnogi lekari da učine. Da, da, da, naš veliki Vladika Nikolaj bio je, ne samo naš najugodniji teolog i pisac, naš nedostižni besednik, naš najznamenitiji crkveni velikodostojnik, već evo i čudotvorni iscelitelj, a to mogu biti samo svetitelji, ukrašeni svetiteljskim oreolima!' (protosinđel dr Stefan Čakić; 'Prepis pisma upućenog uredništvu "Večernjih Novosti"' *Glas crkve*, broj 1, 1987, str. 76-77; originalno svedočanstvo objavljeno 1986. godine koje sadrži iste tvrdnje, pojavljuje se i kod Jankovića, 2003, str. 577).

Otkako je Čakićevo svedočenje ponovo pomenuto 1986. godine, ovaj primer isceljenja je mnogo puta navođen u crkvenoj literaturi. Zanimljivo je da se u raznolikim, i često vrlo detaljnim, verzijama ove priče pojavilo neslaganje oko datuma kada se čudo dogodilo. Čakićevo svedočenje smešta ovaj događaj u 'jesen 1944. godine', kada je episkop Nikolaj, sa patrijarhom Gavrilom Dožićem, pod jakom nemačkom stražom bio 'na putu za Dahau'. Prema većini kasnijih opisa, uključujući i onaj vladike Jovana iz 1988. godine, ovaj događaj se dogodio posle njegovog boravka u logoru. I Ljubomir Ranković u svom članku u

Novostima kaže da se čudo dogodilo početkom 1945. godine. Pišući o mestima u kojima je vladika boravio posle Dahaua, Ranković navodi da je 'Vladika Nikolaj molitvom iscelio jednu teško bolesnu ženu, o čemu je zapisano svedočanstvo u Letopisu crkve' ('Mučenik logora Dahau', *Večernje novosti*, 19. jun 2003).

Ranković je, u razgovoru, takođe rekao da je vladika to doživeo 'vraćajući se iz logora Dahau'. Jedan od razloga što je u većini verzija ovog događaja on 'premešten' posle bogojavljenja u logoru jeste to što se u kontekstu konstruisanja verodostojnosti vladikine svetosti, opis Velimirovićevih isceliteljskih moći stopio sa pričom o bogojavljenju, pa su ta dva događaja objedinjena u jedinstven i dosledan uzročni prikaz.

Velimirović kao 'prorok': Konstruisanje 'srpskog Jeremije'

Priča o Velimirovićevom susretu sa Bogom u logoru Dahau i o njegovom čudotvorstvu koja se uzročno povezuje s bogojavljenjem, naglasila je značaj tog perioda u vladikinom životu i dala mu snažnu mističnu dimenziju. Verovanje u autentičnost bogojavljenja takođe je uticalo i na percepciju Velimirovićevih zapisa iz logora – dela *Reči srpskom narodu kroz tamnički prozor*.

Kao što je pomenuto u prethodnim glavama, glavna poruka Velimirovićevih zapisa iz Dahaua jeste to da je II svetski rat bio neizbežna posledica sekularizacije 'bezbožničke Evrope'. U *Rečima srpskom narodu*, koje je 1985. godine u Nemačkoj prvi put objavio tadašnji vladika zapadnoevropski Lavrentije Trifunović, Velimirović tragičnu sudbinu Srba za vreme rata pripisuje njihovoj izdaji Boga i hrišćanskih tradicija pod uticajem pogubne evropske kulture.

Knjiga *Reči srpskom narodu kroz tamnički prozor* je, odmah pošto je objavljena 1985. godine, zaokupila maštu Velimirovićevih pristalica u Srbiji, prvenstveno stoga što se njen izrazito antikomunistički i antizapadni ton dopao nacionalistima unutar crkve. Tekst je naširoko prihvaćen kao proročansko delo u kojem je autor 'upozorio u kakvoj mi to državi živimo, i kao da je preorekao... Jugoslavija je država koja je prezrela Boga, ljudsko pravo, osećanje časti i dostojanstva' (Milan Komnenić, 'Sva nam je zemlja Lelić', *Glas Crkve*, 1991, broj. 2, str. 49). U jednom članku iz 1993. godine, pominju se 'proročanstva vladičina' koja se 'odnose na posledice grešnosti zapadne civilizacije i srpskog naroda ukoliko za nju ostane vezan' (Marko Marković, 'Pustinjak Ohridski' *Glas Crkve*, 1993, broj 2, str. 26). Kao što je navedeno u Glavi 3, knjiga je protumačena i kao osuda nacizma. Vladika Amfilohije Radović je u antievropskoj poruci knjige video manifestaciju Velimirovićevog subverzivnog antifašističkog

duha, jer 'Evropa je i Hitler' (Amfilohije Radović, 'Bogoljubac i narodoljubac', *Glas Crkve*, broj 3, 1991, str. 43).

Radi navodno proročanske prirode ove knjige, Velimirovića su poredili sa starozavetnim prorokom Jeremijom, koji je decu Izraela upozorio na katastrofalne posledice koje će odbacivanje Boga imati za jevrejski narod. U govoru koji je održao prilikom komemoracije u Leliću 1989. godine, Vuk Drašković je ovo poređenje formulisao na sledeći način:

'Ja bih se, najkraće što je moguće, naročito pozabavio Nikolajem kao tužiocem. Onim zapravo, jeremijskim plačem njegovim u nacističkom konc-logoru Dahau, kada sužanj iz Lelića, bolno zamišljen nad udesom i polomom svog naroda, sebi postavlja pitanje: Ima li srpske krivice za apokalipsis koji nas je zadesio? ... Imali smo školu bez vere, politiku bez poštenja, vojsku bez jedinstva duha, državu bez božjeg blagoslova – optužuje ovaj naš Berđajev i naš Jeremija' (Vuk Drašković, 'Pasoš za Vladiku Nikolaja', *Glas Crkve*, 1989, broj 3, str. 71).

Teolog Radovan Bigović slično tome beleži: 'Na momente nas [Nikolaj] podseća na starozavetnog proroka Jeremiju koji više u Duhovnoj pustinji i nepogrešivo prorokuje i predskazuje šta će se desiti Evropi i njegovom narodu, ako se ne promene.' (Radovan Bigović, 'Hrišćanska filosofija Vladike Nikolaja', *Jefimija*, broj 2-3, str. 45). Atanasije Jevtić opisuje Velimirovića kao 'iskrenog narodoljupca ali i jednog proroka poput, na primer, proroka Mojsija ili Jeremije prema Jevrejskom narodu' (Atanasije Jevtić, 'Kosovska misao i opredeljenje Episkopa Nikolaja', *Glas Crkve*, 1988, broj 3, str. 19). Đorđe Janić (1994) beleži: 'I ne znajući za sve zločine nad Srbima koji su se dešavali za vreme Drugog svetskog rata, on će u Dahau, ispisivati misli koje jednim delom podsećaju na Jeremijine jadikovke nad sudbinom Jevrejskog naroda, a drugim na molitve upućene Bogu' (str.31).

Međutim, tvrdnje o Velimirovićevom proročkom daru ne vezuju se samo za dela napisana u logoru Dahau. Protojerej Milan Janković (2004) u nedavno objavljenoj brošuri o Nikolaju Velimiroviću (koju on naziva 'bukvar'), obrazlaže upisivanje vladike u diptih srpskih svetaca navodeći njegovu 'proročansku reč' koju je navodno izgovorio 1956. godine, kada je predvideo da će pad komunizma dovesti do građanskog rata u kojem će Srbi doživeti 'strašnu tragediju' zbog toga što nemaju

jasan nacionalni program. Hrvati će počiniti zverstva, a podržaće ih Vatikan, dok će papa još jednom 'blagosiljati pokolj Srba i učutkati njemu naklonjene anglosaksonce' (str. 42). Ovaj tekst pod naslovom 'Opomena Srbima rodoljubima' dobio je određen publicitet još 1992. godine, kada je takođe pozdravljan kao 'proročki' i objavljen na naslovnoj strani časopisa *Pravoslavlje* ('Proročka reč Vladike Nikolaja: Opomena Srbima rodoljubima' *Pravoslavlje*, 15. februar 1992, str.1). Urednici *Pravoslavlja* smatrali su da je 'opomena' – koju je autor označio kao 'poverljivu' – naročito relevantna, jer, kako su rekli, 'Srbiji ponovo preti opasnost sa sve četiri strane sveta'.

Pri tome je značajno da su gore pomenute napomene o Velimirovićevoj proročanskoj moći i poređenje s Jeremijom koje iz njih proističe, uglavnom metaforični. Pa ipak, neki sveštenici i komentatori tumače vladikine reči kao 'proročke' u izvornom biblijskom smislu. Štaviše, objašnjenje Velimirovićevog proročanskog dara ugrađeno je u naveliko širenu priču o bogojavljenju. Baš kao se kaže da je Jeremija primio svoj dar kada je Bog ispružio ruku i obdario ga božanskom moći da predviđa budućnost ('I pruživši Gospod ruku svoju dotače se usta mojih, i reče mi Gospod: Eto, metnuh reči svoje u tvoja usta', Jeremija 1,8) tako se i za Velimirovićevu proročansku moć, ispoljenu u njegovoj kontroverznoj knjizi, verovalo da je posledica bogojavljenja u logoru Dahau.

Vladika Amfilohije Radović je 1991. godine ovako objasnio Velimirovićeve zapise iz logora:

"Niko o Evropi nije pisao ono što je Nikolaj pisao iza prozora Dahaua. Njegova knjiga tamo je napisana na klozetskom papiru. Nikolaj je napisao taj spis koji je potresan, apokaliptički otkriven spis i za naše vreme i za zbivanja u Njegovo vreme. Taj spis će dobiti po svom značaju u budućnosti. Pogotovo za ovaj narod, jer je on napisan u Dahau – tamo gde je Vladika video živog Boga. To je ono što je najznačajnije za Vladiku Nikolaja. On je u Dahauu posle tog viđenja živio kao prorok starozavetni i novozavetni. Opisivao je i otkrivao unutarnje sile koje pokreću zbivanja na tlu Evrope i čitavog sveta i ukazivao je svome narodu kud je njegov put. Svako Njegovo pismo napisano u Dahau, to je pismo napisano srpskom majci, srpskom mladiću, srpskoj devojci, srpskom detetu i srpskom mudracu, srpskom filozofu, srpskom pesniku, srpskom državniku.

Jer šta se dogodilo u Dahauu?... Tamo je saznao ono najdublje što može da se sazna. Tu je saznao i doživeo da je prah i pepeo. I tu ga je Bog podigao i otkrio mu tajne neizrecive. On kaže Bogu: Gospode ne mogu izdržati, vrati me nazad... U Dahau je Vladika Nikolaj video živog Boga. I kao takav on je jedan od najznačajnijih svedoka tog bogoviđenja. Tog dodira sa živim bogom... najdublje njegovo uniženje, najdublje Njegovo raspeće je upravo bilo izvoriste njegovog najdubljeg saznanja...Tu je on izgovorio reči koje je Hristos izgovorio na Golgoti: Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio! Ali je tu duša Njegova vaskrsela i tu mu je sve postalo jasno. I to što mu je postalo jasno, on je postao svedok toga i biće kao takav do kraja sveta i veka.' (Amfilohije Radović, 'Bogoljubac i narodoljubac', 1991, *Glas Crkve*, broj 3, str. 43)

U istoj propovedi, Radović kaže da je Velimirović 'svedok Božji, taj Bogovidac, tajnovidac, i prirodovidac' (str. 44).

Navodno božansko poreklo Velimirovićevog natprirodnog dara učvrstilo je njegovu sliku kao 'Božjeg proroka'. U jednom članku objavljenom u *Glasi Crkve* 1993. godine navodi se da je vladika Nikolaj bio 'prorok planetarnih dimenzija', ne samo kao 'čovek koji predviđa budućnosti' već kao neko ko 'čita nacrt Božji, ko razume namere Božjeg Proviđenja i sledeći od početka do kraja tu božansku logiku, izvlači zaključke koji se nameću ljudima' (Marko Marković, 'Pustinjak Ohridski', *Glas Crkve*, 1993, broj 2, str. 26). Bogojavljenje u logoru Dahau dalo je ovoj tvrdnji natprirodno poreklo i time ojačalo verovanje da Velimirović nije poštovan samo kao teolog, pisac i duhovnik već, takođe, i kao mistik i posrednik između Srba i Svevišnjeg. Ipak je sporno to što je povezivanjem dela *Reči srpskom narodu* sa autorovim 'najdubljim saznanjem' u logoru, priča o Velimirovićevom proročanskom daru dala njegovom spornom delu nezasluzenu vrednost i božanski autoritet. Istoričar Bora Karapandžić recimo kaže da su *Reči srpskom narodu*... 'zasnovane na Otkrovenju Božjem' (govor održan u Klivlendu, Ohajo 1987, naveden u: Janković, 2002b, str. 204).

Sve do nedavno, predstavnici srpske pravoslavne crkve retko su pominjali antisemitsku dimenziju ove knjige govoreći o Velimirovićevim proročanskim moćima iskazanim u zapisima iz logora. U skladu sa opštom dinamikom potiskivanja, vladikina kritika Jevreja bila je gurnuta u stranu. Pohvale proročke prirode dela *Reči srpskom narodu* bile su

uglavnom ograničene na optuživanje evropske svetovne kulture i osudu srpskog naroda koji je, po Velimiroviću, skrenuo sa puta hrišćanstva.

U isto vreme, popularizacija Velimirovićeve zapisa iz logora kao proročkog dela 'i za naše vreme' i kao zaveštanja svim Srbima, neizbežno je navodila čitaoce na originalni tekst u kojem se antisemitske tvrdnje otvoreno iznose. Šta više, navedena propoved Amfilohija Radovića upućuje potencijalne čitaoce *Reči srpskom narodu* na ono što se smatra najvažnijom porukom ove knjige: da iza evropske civilizacije stoje nekakve 'unutarnje sile' koje Nikolaj, kao 'Božji svedok', razotkriva u svom delu. Iako te 'sile' u Radovićevom govoru nisu bliže određene, čitaoci će loš uticaj modernog doba i prosvetećenosti naknadno povezati sa Jevrejima, koje Velimirović u svojoj knjizi otvoreno navodi kao tajnu silu odgovornu za sve neuspehe Starog konitinenta.

Koliko god da su se predstavnici Srpske crkve trudili da skrajnu temu antisemitizma, autori srpske desničarske antisemitske literature objavljene tokom protekle decenije nastojali su da maksimalno iskoriste tvrdnju o proročanskoj moći Velimirovića, i direktno se pozivali na nju kao podršku svojim otvoreno antijevrejskim stavovima. U knjizi *Idejni i duhovni trovači sa Zapada*, Ratibor Đurđević (1997) tvrdi da ono što čini *Reči srpskom narodu* tako važnim delom, jeste to što je u Dahau:

'Poučen uvidima Izrailjevih Proroka, Vladika je znao najdublju tajnu o svim nesrećnim zbivanjima i stradanjima: bio je to Sud Božji nad obezboženima, izdajnicima i prezirateljima Hrista Boga... Smatrao je svojom voljom da objavi Božju volju svom narodu' (str. 11).

Ove reči ponavljaju osnovni motiv Radovićevog govora iz 1991. godine, ali ga Đurđević koristi da promoviše antisemitske izjave Nikolaja Velimirovića, uključujući tu i tvrdnju da je holokaust predstavljao Božju kaznu za 'obezbožone' i 'izdajničke' Jevreje.

Kakve god da su bile razlike u načinu korišćenja Velimirovićevog proročanskog dara u glavnim tokovima pravoslavne kulture i neobuzdanijoj struji hrišćanske desnice 1990-tih godina, one su, po svemu sudeći, nestale u periodu do njegove kanonizacije 2003. godine. U svom prilogu za zbornik radova štampan povodom Velimirovićeve kanonizacije, vladika Amfilohije Radović pravi direktnu uzročnu vezu između antisemitske dimenzije *Reči srpskom narodu* i priče o bogojavljenju, sličnu onoj koja se pojavljuje i u knjigama Ratibora Đurđevića. Radović

opravdava 'sve ono oporo i gorko' što on piše, između ostalog i o 'Izrailjskom narodu' tvrdeći da to treba shvatiti u 'proročkom duhu', kao pokušaj da se oni 'otrezne i privedu Bogu'. On zatim podseća čitaoce da je novi svetac bio u logoru Dahau gde je '**Boga vidio**' i postao čovek koji 'ga **zna i poznaje**' (Radović, 2003, str. 511, naglasak u originalu). U celom članku od osam strana, samo je ovih pet reči štampano masnim slovima, što govori o tome da je Radović smatrao da upravo ovaj aspekt njegovog argumenta zaslužuje posebnu pažnju. Kao da je želeo da svima stavi do znanja da je sve što je Velimirović napisao u logoru, uključujući čak i njegove najkontroverznije poruke, bilo posledica njegovog susreta s Bogom, i da je zato van svake sumnje. Ovaj zaključak je u mnogo čemu logičan nastavak retorike interpretativnog poricanja koje smo analizirali u prethodnoj glavi. Priča o bogojavljenju samo je dala božansko poreklo navodno 'biblijskom' karakteru Velimirovićevog antisemitizma. Velimirovićev žestok antisemitski govor opisan kao 'praktično citat' Božjih reči, ponekad se tretira *doslovno* kao reč od Boga, koji se ukazao vladiki Nikolaju prilikom njegovog mističnog doživljaja u logoru Dahau.

Ovaj primer, uz brojne druge navedene u ovoj studiji, pokazuje da je tokom godina retorika potiskivanja i poricanja, koja je postala osnovna odlika sećanja na Nikolaja Velimirovića, zamaglila, ako ne i sasvim izbrisala, granice između glavne i ekstremnih struja u srpskoj pravoslavnoj kulturi. Što se tiče pitanja antisemitizma, apologetska retorika, koja je uzela maha, uklonila je negativne konotacije ideološkog stava koji je tradicionalno rezervisan za radikalnu hrišćansku desnicu i asimilirala ekstremne ideje u glavni tok pravoslavne kulture. Što je najgore, povezivanjem 'božanskog dokaza' Velimirovićeve svetosti s njegovim kontroverznim delom, opravdavanje antisemitizma postalo je sastavni deo ne samo sećanja na njegov ovozemaljski život nego i proslave njegovog svetiteljstva.

Glava 7

Zaključak

'Od zločina je gora racionalizacija zločina, od greha apologija greha, od nasilja samoopravdanje nasilja, od rata vera u pravedni rat. Najveća je krivica i najgora kob, za pojedinca ili narod, uverenje da nema krivice'

(Radovan Bigović, 'Od Velikog petka do Uskrsa',
Politika, 30. april 1994, str. 11).

Osnovni cilj ove knjige bio je da istraži dinamiku potiskivanja i poricanja koje je činilo sastavni deo rehabilitacije vladike Nikolaja Velimirovića tokom poslednjih dvadeset godina. U njoj smo ispitali razne diskurzivne i retoričke postupke društvenog pamćenja i zaboravljanja, koji su omogućili da pozitivne predstave o kontroverznom vladiki – koje su tokom komunističke vladavine bile ograničene na relativno marginalnu grupu okupljenu oko oca Justina Popovića i srpsku dijasporu na zapadu – prodru u javnu sferu i dobiju dominantno mesto u diskursu sećanja na Nikolaja Velimirovića. Pokazali smo da neprekidno divljenje Nikolaju Velimiroviću podrazumeva rutinsko potiskivanje njegovog antisemitizma i primenu brojnih strategija poricanja da bi se opravdao, umanjio i racionalizovao njegov neprihvatljiv odnos prema Jevrejima.

Na prvi pogled, može se učiniti da su različite komponente potiskivanja i poricanja koje smo analizirali u ovoj studiji u suprotnosti

jedna sa drugom, pogotovu zato što se vojno zaboravljanje spornih biografskih podataka i njihovo izričito poricanje ili opravdavanje često pojavljuju jedno uz drugo. Kao što smo to pokušali da pokažemo u prethodnim glavama, koegzistiranje ova dva procesa može se pripisati činjenici da su oni funkcionalno povezani. Određeni aspekti poricanja, kao što su kategorično i apsolutno odbacivanje optužbi za antisemitizam, ili odbijanje rasprave o Velimirovićevim spornim gledištima, poslužili za skretanje razgovora s neprijatnih tema i na taj način pomogli potiskivanju kontroverzi. Nasuprot tome, jedna od najjačih strana mita o mučeništvu, koji leži u srži potiskivanja Velimirovićevog antisemitizma, jeste to što njegovo rutinsko ponavljanje obezbeđuje retoričko sredstvo za poricanje antisemitizma u odgovoru na direktne optužbe. Kompatibilnost ova dva procesa se, konačno, može naći u njihovom zajedničkom cilju, naime da obezbede da vladika Nikolaj Velimirović bude zapamćen u pozitivnom laskavom svetlu, oslobođen svih kontroverzi i rasprava.

Istražujući različite aspekte potiskivanja i poricanja, studija je ukazala na jedan značajan vid diskursa sećanja - njegovu *promenljivost*. Prikazima Nikolaja Velimirovića nedostaje doslednost i narativna koherentnost. Na primer, u govoru svakodnevnog sećanja tvrdnja da je Velimirović sve vreme II svetskog rata proveo u 'nacističkim tamnicama' mirno koegzistira sa navodima da je u tom istom periodu spasao jednu jevrejsku porodicu od nacista. Tvrdi se da Velimirovićevo kontroverzno delo *Reči srpskom narodu kroz tamnički prozor* navodno čine 'uzgredne beleške' koje vladika nije nameravao da objavi, dok se praktično istovremeno ovaj tekst hvali kao njegovo najvažnije delo od skoro božanskog značaja. Ova fragmentarna i nepovezana priroda sećanja pokazuje da društveno pamćenje nije određeno zahtevima narativne doslednosti i jedinstva strukture tipičnim za zvanična istorijska objašnjenja, već trenutnim argumentativnim potrebama kreatora sećanja i lokalno uslovljenim zahtevima za upravljanje moralnom odgovornošću.

Preokupacija prikazivanjem Nikolaja Velimirovića u pozitivnom svetlu, koja određuje diskurs sećanja na njega, odražava argumentativnu prirodu društvenog pamćenja. Kao što to primećuje Irvin Zarecka (Irwin Zarecka, 1994), 'nestalnost sećanja' je uslovljena uzajamnim dejstvom dve sile: jedne koja konstruiše i održava 'moralno prečišćene priče, i u ideološkom i u praktičnom smislu' i njoj suprotne sile, smeštene u

suparničkom sećanju, koja zahteva preispitivanje i poziva na 'punu moralnu odgovornost u prikazivanju prošlosti' (str. 129). U kontekstu kontroverzi koje okružuju sećanje na Velimirovića, *prikazi* o njegovom ličnom životu istovremeno su i *objašnjenja* njegovih spornih uverenja. Predstavljanje Nikolaja Velimirovića u pravoslavnoj kulturi je zato određeno prirodom i sadržajem tekuće ideološke konfrontacije sa liberalnim javnim mnijenjem. Sećanje na vladiku u kontekstu njegovog njegove glorifikacije nije neutralna aktivnost, već 'oruđe za intelektualnu debatu s političkim nabojem' (Irwin-Zarecka, 1994, str.129).

Usredsređujući se na retorički aspekt pamćenja, kroz studiju smo takođe utvrdili da se u istraživanju postkomunističke rehabilitacije kontroverznih istorijskih ličnosti ne bi trebalo ograničiti na trostruko pitanje: 'Ko šta želi da zapamti i zašto?' Bilo bi potrebno ispitati i *kako* se specifična sećanja i vizije prošlosti konstruišu i predstavljaju da bi delovali prihvatljivije od svojih alternativa. Studija sećanja trebalo bi da prouči kako određeni prikazi prošlosti neprestano i efikasno podrivaju alternativne i suparničke verzije, i osvetli kako se konkretna sećanja nameću javnosti kao racionalni, razumni, moralno prihvatljivi i, iznad svega, istorijski tačni prikazi prošlosti.

Osim toga, uloga koju kreiranje i održavanje predstave o Velimiroviću kao o čoveku bez predrasuda i ima u određivanju strukture i sadržaja sećanja na njega, ukazuje na jedan važan aspekt predrasude istaknut kroz analitičko istraživanje diskursa. Jezik netolerancije i diskriminacije ne sastoji se jednostavno od negativnih stavova prema manjinama i stereotipa o njima, već uključuje i argumentaciju u vezi sa izražavanjem stavova opterećenih predrasudom i načinom na koji je govor retorički organizovan da bi se izbegla ili porekla optužba za rasizam (Wetherell & Potter, 1992; Billig, 1990; Rapley, 2001). Zbog toga bi proučavanje netolerancije trebalo da bude usmereno ne samo na dominantno predstavljanje rasno, nacionalno ili verski 'drugog', već i na retoriku pravdanja, poricanja i racionalizacije pomoću kojih se izbegava etiketa 'netolerantnosti' i govoru o tom 'drugom'. Istražujući prikazivanje Jevreja u srpskoj pravoslavnoj kulturi - kroz prizmu sećanja na Velimirovića - u ovoj studiju smo razmotrili ne samo ono što Velimirović i njegovi sledbenici misle o Jevrejima, već i mnogobrojne retoričke strategije koje vladikini obožavaoci, kao moralno odgovorni akteri, koriste

u kontekstu sećanja na vladiku Nikolaja kako bi sebe, svog idola, a u nekim slučajevima čak i celu Srpsku pravoslavnu crkvu i srpski narod, predstavili kao ljude bez predrasuda. Na taj način je studija ukazala na šire ideološke implikacije kolektivnog sećanja. Kroz legitimaciju i normalizaciju diskreditovane ideološke tradicije antijevrejske predrasude, poricanje i potiskivanje Velimirovićevog antisemitizma održava društvenu nejednakost i reprodukuje postojeći odnos snaga, dok istovremeno štiti od optužbi za netoleranciju ideje, simbole i autoritet dominantne grupe.

U jednom eseju koji je nedavno objavljen u zbirci *Teret*, David Albahari govori o razlikama između antisemitizma u Kanadi i u Srbiji. On kaže da najvažnija razlika nije u učestalosti ni u intenzitetu antijevrejske predrasude, već u činjenici da u Kanadi, za razliku od Srbije, postoje efikasni 'zakonski propisi' koji – iako nemoćni da u potpunosti iskorene antisemitizam – bar predviđaju odgovornost političara i javnih ličnosti za antisemitske izjave i postupke.

Da bi u Srbiji bila stvorena slična klima javne odgovornosti, bilo bi potrebno, Albahari kaže, da elitne institucije u zemlji, a pre svih Srpska pravoslavna crkva i država, odlučnije odgovore na ispoljavanje netolerancije prema Jevrejima. Međutim, u zaključku eseja, Albahari predstavnicima jevrejske zajednice u Srbiji savetuje sledeće:

'Jevrejska zajednica bi morala da prihvati neminovnost nekih različitih tumačenja (kao u slučaju antisemitskih iskaza u delu Vladike Nikolaja), jer religija i kultura, kao i sama istorija, često imaju dva vida koja, izgleda moraju zajedno da postoje. Ono što je dobro za jednu stranu, ne mora da bude dobro za drugu, a ukoliko su obe strane svesne šta to znači drugoj strani i uvažavaju razlike, onda je moguće i dalje zajedno živeti. A to je ono što je Srbiji danas najpotrebnije: miran zajednički život, uz uvažavanje i poštovanje razlika, uz spremnost da razumemo druge da bi oni, na kraju, razumeli nas' (Albahari, 2004, str. 95).

Očigledno je da u cilju olakšanja 'zajedničkog života' hrišćana i Jevreja u Srbiji, Albahari predlaže kompromisno rešenje: crkva bi trebalo da stane u odbranu Jevreja suočenih sa sve većim brojem antisemitskih ispada, dok bi Jevreji, za uzvrat, trebalo da zažmure na pozitivna 'tumačenja' antisemitskih stavova vladike Nikolaja i da ih prihvate kao

sastavni deo pravoslavne hrišćanske 'religije i kulture', koji se 'moraju' tolerisati u ime liberalne otvorenosti i inter-kulturnog razumevanja.

U ovoj studiji smo, kroz analizu predstavljanja Nikolaja Velimirovića u srpskoj pravoslavnoj kulturi, nadamo se pokazali nepraktičnost, neizvodljivost i nepoželjnost ovakvog 'pomirljivog' pristupa smanjenju antisemitizma. Nekritičko obožavanje Nikolaja Velimirovića i pozitivna tumačenja njegovog kontroverznog dela u pravoslavnoj kulturi nisu nešto što ima periferan značaj za problem antisemitizma i zato se ne mogu jednostavno zanemariti radi međusobnog uvažavanja. Sećanje na vladiku Nikolaja i bezrezervno divljenje koje mu se ukazuje predstavljaju najsnažniji ideološki izvor antijevrejske predrasude u srpskoj kulturi iz kojeg veliki deo savremenog antisemitizma crpi legitimitet i autoritet. Praveći razliku između onog tipa antisemitizma koji bi crkva trebalo da osudi kao neprihvatljiv i onog koji bi jevrejska zajednica trebalo da prihvati kao neizbežan, Albahari ne uviđa da u savremenoj Srbiji takva razlika u stvari ne postoji.

Osim toga, činjenica da David Albahari u svom članku govori o hrišćanskom antisemitizmu kao o nepromenljivom aspektu pravoslavnog hrišćanstva, koji Jevreji moraju da nauče da prihvate i tolerišu, pokazuje kako je problematična definicija srpsko-jevrejskih odnosa konstruisana kroz sećanje na Nikolaja Velimirovića postala prihvatljiva kao normalna i neizbežna, čak i izvan srpske pravoslavne kulture. Ovo prihvatanje neizbežnosti hrišćanskog antisemitizma ima poguban uticaj na međuverški dijalog, pre svega zato što obezbeđuje da se preispitivanje doktrinarnog stava prema Jevrejima u pravoslavnom hrišćanstvu ne stavlja na dnevni red rasprave o hrišćansko-jevrejskim odnosima.

U četvoročasovnom razgovoru koji sam u leto 2003. godine vodio s đakonom Radošem Mladenovićem, na terasi kuće u Kraljevu u kojoj je nekada živeo Nikolaj Velimirović, Mladenović je opisao svoj nedavni susret s poglavarom Srpske crkve, patrijarhom Pavlom:

'Pavle, patrijarh naš i sveti čovek došao je u Vrnjačku Banju i ja sam išao da ga posetim. Pitam ga: "Vaša Svetosti, kako ste?" "Vrlo dobro, donesite, poslužite đakona", a žičke sestre su znale da ja imam privilegiju jedne popijene rakije kod vladike Stefana u kabinetu, uvek me služio jednom rakijom kada dođem kod njega. Skuvaju one kafu pa kažu: "Vaša Svetosti da poslužimo đakona rakijom", a on ćuti. "Vaša Svetosti, hoćemo li đakonu rakiju". A on

ćuti. Ja da bih sada pojačao, "Vaša Svetosti, u mom selu kažu, kafa bez rakije to je kao da čovek umre bez sveće". "O tome se i radi đakone brate, nije ti glavni greh onda kada ga počiniš nego kada počneš da tražiš opravdanje za njega." To je naš patrijarh Pavle.'

To je bila jedna od nekoliko anegdota o srpskom patrijarhu koje je Mladenović ispričao tokom razgovora, u nameri da poglavara Srpske crkve predstavi kao pobožnog i visoko moralnog čoveka koji svojim jednostavnim načinom mišljenja odražava tradicionalnu mudrost i duhovitost srpskog naroda. Pa ipak, ova priča koja je đakonu bila vrlo zabavna, nenamerno je ukazala na glavni problem u vezi sa sećanjem na Nikolaja Velimirovića u pravoslavnoj kulturi, što je bila glavna tema i našeg razgovora i ove knjige.

'Problem' istrajavanja srpskog antisemitizma u pravoslavnoj kulturi ne leži u 'gresima' vladike Velimirovića. Iako se rasprave između različitih 'zajednica sećanja' u Srbiji danas velikim delom odnose na to da li je Velimirović bio antisemita ili nije, to pitanje ima mali praktičan značaj. Velimirović je živio i radio u prvoj polovini XX veka i dostigao vrhunac svoje karijere u periodu između dva svetska rata. To je bilo vreme kada je zaverenički antisemitizam bio u zenitu svoje svetske popularnosti, a antijevrejske pogrde po Biligovim (Billig, 1987) rečima predstavljale 'pristojan način konverzacije u nejevrejskom društvu' (str. 250). Pored toga, prezir prema Jevrejima bio je rutinska pojava u hrišćanskoj teologiji, liturgijskoj praksi i crkvenom životu širom hrišćanskog sveta. U jednoj vaticanskoj poslanici iz 1938. godine, u kojoj je, pomalo paradoksalno, kritikovano donošenje antisemitskih zakona u Italiji, kaže se da 'su Jevreji ubili svog Spasioca i Kralja' i na sebe prizvali 'gnev Božiji' i 'božansko prokletstvo koje ih je osudilo da večito lutaju licem zemlje'. U istom dokumentu Jevreji su optuženi za promovisanje revolucionarnih pokreta koji imaju za cilj da 'unište društvo i izbrišu iz ljudskih glava poštovanje i ljubav prema Bogu' (navedeno prema: Goldhagen, 2002, str. 85). Ove antisemitske izjave gotovo su identične onima koje je Velimirović napisao šest godina kasnije u svojim *Rečima srpskom narodu*. Vladika Nikolaj je, baš kao i autori poslanice, živio u svetu koji je postojao pre nego što je post-holokaustovski politički moral opravdano ograničio izražavanje netolerancije i potisnuo antisemitizam na margine političkog diskursa. Zato činjenica da u Velimirovićevom delu

nailazimo na govor antisemitizma nije neobična, iako baca senku na njegov integritet, jer mnogi od njegovih savremenika koji možda nisu bili tako visoko obrazovani, puni znanja i elokventni kao što je, po pričanjima, bio Nikolaj, ipak su, iako isto toliko odani svojoj veri i svom narodu, zauzeli odnos prema Jevrejima koji je za svaku pohvalu i prihvatili politički stav koji je, nasuprot Velimirovićevom, bio nedvosmisleno antifašistički.

Glavni 'problem' u savremenim hrišćansko-jevrejskim odnosima u Srbiji ne leži u tome kakav je Velimirović 'zaista' bio, već u tome kako je zapamćen, kao i u nekritičkom obožavanju vladike. Problem se ogleda u pokušajima da se odobre i opravdaju njegovi stavovi prema Jevrejima i da se predstave kao normalni, prihvatljivi ili neizbežni. Nespremnost crkvenih vlasti da se pozabave kontroverzama koje okružuju njegovo pisano delo zamagljuje granice između ekstremne struje i glavnih tokova u Srpskoj pravoslavnoj kulturi, i naj taj način omogućava širenje antijevrejske predrasude i pothranjuje politički ekstremizam. Štaviše, zbog ogromnog kulturnog prostora koji se daje komemoracijama i proslavama života i dela Nikolaja Velimirovića, problematično tumačenje hrišćansko-jevrejskih odnosa, koje se ukorenilo u diskurs pamćenja, nije više samo latentan aspekt Srpske pravoslavne kulture. Ono nije samo prikrivena karakteristika verskog obreda skrivena u tekstovima Svete liturgije ili u ezoterijskim teološkim napisima. Opravdavanje, trivijalizacija i poricanje antisemitizma, koji doprinose njegovoj legitimizaciji, utkani su u rutinu pamćenja i ugrađeni u komemorativne govore, knjige, članke, propovedi i svakodnevni govor o novom srpskom svecu i navećem duhovnom autoritetu u Srbiji.

Konačno, kakva može biti uloga knjige kao što je ova u Srbiji danas? Kanštajner (Kantsteiner, 2002) kaže da dinamika promene kolektivnog pamćenja sadrži interakciju tri faktora. To su: (1) intelektualne i kulturne tradicije koje oblikuju naše predstave o prošlosti; (2) 'kreatori sećanja' koji selektivno usvajaju ove tradicije i manipulišu njima; i (3) publika koja koristi, ignoriše ili menja ponuđene verzije prošlosti. Ova studija verovatno neće značajno doprineti promeni verskih i društvenih tradicija koje podstiču sećanje na Velimirovića, baš kao ni na motive i želje 'kreatora sećanja' u Srpskoj pravoslavnoj crkvi i hrišćanskoj desnici. Međutim, knjiga svoju praktičnu primenu može naći u okviru

treće komponente kreiranja sećanja. Otkrivajući ideološku i retoričku dinamiku u pozadini kolektivnog sećanja na Nikolaja Velimirovića, ova studija je u osnovi pokušala da podrije široko prihvaćene tvrdnje da vladika Nikolaj nije mogao biti antisemita zato što je 'bio u Dahau', zato što 'nema antisemitizma u pravoslavnoj crkvi', zato što je on 'spasavao Jevreje' ili zato što je govoreći o Jevrejima 'samo citirao Bibliju'. Analizom retorike koja se koristi za očuvanje Velimirovićeve reputacije, i dekonstrukcijom dominantnih mitova sećanja, pokušali smo zapravo da u memorijalni diskurs unesemo subverzivna značenja, i ponudimo argumentativna sredstva koja bi mogla da potpomognu osporavanje jedne nepoželjne dimenzije savremenog srpskog pravoslavnog zdravog razuma.

Reference

- Albahari, D. (2004). *Teret*. Beograd: Forum Pisaca
- Alexander, S. (1979). *Church and state in Yugoslavia since 1945*. Cambridge: CUP.
- Allport, G.W. (1954). *The Nature of Prejudice*. Reading, Mass: Addison Wesley.
- Anon. (2000). *Novi Sveštenomučenici i Mučenici Pravoslavne Crkve*. Cetinje: Svetigora.
- Augoustinos, M., Lecouteur, A., Soyland, J. (2002). Self-sufficient arguments in political rhetoric: constructing reconciliation and apologizing to the Stolen Generations. *Discourse and Society*, 13 (1), 105-142.
- Bartlett, F. (1932). *Remembering: a Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge: CUP.
- Baum, G. (1974). *Introduction*, u: R. Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Antisemitism*. New York: Seabury.
- Bauman, Z. (1991). *Modernity and the Holocaust*. New York: Cornell University Press.
- Berben, P. (1975). *Dachau 1933-1945: The Official History*. London: The Norfolk Press.
- Bieber, F. (2002). Nationalist Mobilization and Stories of Serb Suffering. *Rethinking History*, 6, Issue 1, 95-110.
- Bigović, R. (1998). *Od Svečoveka do Bogočoveka: Hrišćanska filosofija vladike Nikolaja Velimirovića*. Beograd: Društvo Raška Škola.
- Billig, M. (1982). *Ideology and Social Psychology*. Oxford: Blackwell.
- Billig, M. (1987) *Arguing and Thinking: a Rhetorical Approach to Social Psychology*. Cambridge: CUP.
- Billig, M. (1990). *Ideology and Opinions: Studies in Rhetorical Psychology*. London: Sage
- Billig, M. (1997a). The dialogic unconscious: psychoanalysis, discursive psychology and the nature of repression. *British Journal of Social Psychology*, 36, 139-159.
- Billig, M. (1997b). From codes to utterances: cultural studies, discourse and psychology, u: M. Ferguson & P. Golding (Eds.). *Cultural Studies in Question*. London : SAGE

- Billig, M. (1999a). *Freudian repression: conversation creating the unconscious*. London: Sage.
- Billig, M. (1999b). Commodity fetishism and repression: reflections of Marx, Freud and the psychology of consumer capitalism. *Theory and Psychology*, 4, 11-47.
- Bogdanović, M. (1931). *Književne Kritike I*. Beograd.
- Borković, M. (1979). *Kontrarevolucija u Srbiji*. Bograd: Sloboda.
- Bower, G.H. (1990). Awareness, the unconscious and repression, u: J. L. Singer (ur.) *Repression and Dissociation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Boyer, P.J. (2004). The Jesus War: Mel Gibson's Obsession, u: R. Rosenbaum (ur.) *Those Who forget the Past: The Question of Anti-Semitism*. New York: Random House.
- Burke P. (1989). History as social memory, u: T. Butler (ur.), *Memory: History, Culture and the Mind*. New York: Blackwell.
- Burr, V. (2003). *An Introduction to Social Constructionism (2nd Edition)*. London: Routledge.
- Byford, J. (2002). Christian Right-Wing Organizations and the Spreading of Antisemitic Prejudice in Post-Milošević Serbia: The Case of the Dignity Patriotic Movement. *East European Jewish Affairs*, 33(2), 43-60.
- Byford, J. (2003). Antisemitism and the Christian Right in Post-Milošević Serbia: From Conspiracy Theory to Hate Crime, *Internet Journal of Criminology*, 1, 1-27.
- Byford, J. and Billig M. (2001). The Emergence of Antisemitic Conspiracy Theories in Yugoslavia During the War with Nato. *Patterns of Prejudice*, 34 (4), 51-63.
- Carroll, J. (2002). *Constantine's Sword: The Church and the Jews*. Boston: Houghton Mifflin.
- Chesler, P. (2003). *The New Antisemitism: Current crisis and what we must do about it*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Cohen, P.J. (1996). *Serbia's Secret War: Propaganda and Deceit of History*. College Station: Texas A&M.
- Cohen, S. (2001). *States of Denial: Knowing About Atrocities and Suffering*. Cambridge: Polity Press.
- Cohn, N. (1957). *Warrant for Genocide: the myth of the Jewish world*

- conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion. London: Secker and Warburg.
- Dillon, G. L (1991). *Contending Rhetorics: Writing in Academic Disciplines*. Bloomington: Indiana University Press.
- Đorđević, M. (1996). Povratak propovednika. *Republika*, No. 143-144, July 1996.
- Đorđević, M. (1998). *Znaci Vremena* [Sign of the times]. Beograd: In Press.
- Đorđević, M. (2003). Srpska organistička misao, u: *Srpska konzervativna misao*, Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, 5-33.
- Đurđević, R. (1997). *Idejni i duhovni trovači sa zapada*. Beograd: Ihtus pres.
- Đurđević, R. (2002). *Svetosavski Nacionalizam u Judeomasonskom Okruženju* Beograd: Ihtus pres.
- Đurđević, R. (2003). *Utemeljitelji Svetosavskog Nacionalizma: Vladika Nikolaj, Ava Justin and Dimitrije Ljotić*. Beograd: Ihtus pres.
- Džaković, M. (1990). *Memoari Patrijarha Gavrila Dožića*. Beograd: Sfairos.
- Džomić, V. (2003). Prilozi za biografiju Sv. Vladike Nikolaja u II Svetskom ratu, u: A. Jevtić (ur.), *Sveti Vladika Nikolaj Ohridski i Žički*. Kraljevo: Sveti Manastir Žiča.
- Edwards, D. (1997). *Discourse and Cognition*. London: Sage.
- Edwards, D. (2000). Extreme Case Formulations: softeners, investment, and doing nonliteral, *Research on Language and Social Interaction*, 33(4), 347-373.
- Foxman, A.H. (2003). *Never Again? The Threat of New Antisemitism*. San Francisco: Harper.
- Freidenreich, H.P. (1979). *The Jews of Yugoslavia: A Quest for Community*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Freud, S. (1914). On the history of the psycho-analytic movement. *Complete Psychological Works of Sigmund Freud (Standard Edition)*, Vol. 14, 7-66.
- Freud, S. (1916). Introductory lectures on psycho-analysis. *Complete Psychological Works of Sigmund Freud (Standard Edition)*, Vol.15, 9-239.
- Freud, S. (1933). New introductory lectures on psycho-analysis. *Complete Psychological Works of Sigmund Freud (Standard*

- Edition), Vol. 22, 5-182.
- Freud, S. (1940). An outline of psycho-analysis. *Complete Psychological Works of Sigmund Freud (Standard Edition), Vol. 23*, 144-207.
 - Freze, M. (1991). *The Making of Saints*. Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor.
 - Gavrilović, Ž. (1998). Srpska jeremijada, u: N. Velimirović, *Poruka srpskom narodu kroz tamnički prozor*. Beograd: Svetosavska književna zadruga.
 - Goldhagen, D. (2002). *A Moral Reckoning. The Role of the Catholic Church in the Holocaust and its Unfulfilled Duty of Repair*. New York: Alfred A Knopf.
 - Gur-Ze'ev, I. & Pappé, I. (2003). Beyond the destruction of the other's collective memory. *Theory, Culture and Society*, 20 (1), 93-108.
 - Gurevich, A. (1995). The Orthodox view of the Jews and Judaism. *Religion, State and Society*, 23 (1), 53-56.
 - Hackel, S. (1998). The relevance of western post-Holocaust theology to the thought and practice of the Russian Orthodox Church. *Sabornost*, 20 (1), 1-12.
 - Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji (2001). *Izveštaj o antisemitizmu*. <http://www.helsinki.org.yu/hcs/HCSreports.htm>
 - Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji (2003a). *Ljudska prava u senci nacionalizma: Srbija 2002*, Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.
 - Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji (2003b). *Serbia in the Vicious Circle of Nationalism*. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.
 - Hellig, J. (2002). *The Holocaust and Antisemitism: A Short History*. Oxford: Oneworld.
 - Hentoff, N. (2004). Who Did Kill Christ?, u: R. Rosenbaum (ur.) *Those Who forget the Past: The Question of Anti-Semitism*. New York: Random House.
 - Heppel, M. (2003). *Džordž Bel i Nikolaj Velimirović: Priča o jednom prijateljstvu*. Cetinje: Svetigora.
 - Hewitt, J.P. and Stokes, R. (1975). 'Disclaimers', *American Sociological Review*, 40, 1-11.
 - Hilberg, R. (1985). *The destruction of the European Jews*. London:

- Holmes & Meier.
- Hilberg, R. (1993). *Perpetrators, Victims, Bystanders: The Jewish Catastrophe 1933-1945*. New York: Harper Perennial.
 - Hutchby, I. & Wooffitt, R. (1998). *Conversation analysis: principles, practices and applications*. Cambridge : Polity Press.
 - Iganski, P. & Kosmin, B. (2003). *The New Antisemitism? Debating Judeophobia in the 21st Century*. London: Profile Books.
 - Irwin-Zarecka, I. (1994). *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory*. New Brunswick/NJ: Transaction Books.
 - Isaac, J. (1964). *The Teaching of Contempt*. New York: Holt, Reinhart & Winston.
 - Janić, Đ.J. (1994). *Hadžija večnosti*. Beograd: Hrast.
 - Janić, Đ.J. (1999). U pepelu očajan sedeći. *Sveti Knez Lazar*, 7, 109-142.
 - Janković, M. (2002a). *Episkop Nikolaj: život, misao i delo, Knjiga I*. Valjevo: Eparhija Šabačko - Valjevska.
 - Janković, M. (2002b). *Episkop Nikolaj: život, misao i delo, Knjiga II*. Valjevo: Eparhija Šabačko - Valjevska.
 - Janković, M. (2003). *Sveti Episkop Nikolaj: život, misao i delo, Knjiga III*. Valjevo: Eparhija Šabačko - Valjevska.
 - Janković, M. (2004). *Sveti Nikolaj Srpski: od rođenja do kanonizacije*. Valjevo: Valjevo Print.
 - Jedlicki, J. (1999). Historical memory as a source of conflicts in Eastern Europe. *Communist and Post-Communist Studies*, 32, 225-232.
 - Jevtić, A. (2003a). *Sveti Vladika Nikolaj Ohridski i Žički*. Kraljevo: Sveti Manastir Žiča.
 - Jevtić, A. (2003b). Tri kruga napada na vladiku Nikolaja, u: A. Jevtic (ur.), *Sveti Vladika Nikolaj Ohridski i Žički*. Kraljevo: Sveti Manastir Žiča.
 - Jones, J.M. (1972). *Prejudice and Racism*. Reading Mass.: Adison-Wesley.
 - Jovanović – Stoimirović, M. (2003). Nikolaj Velimirović (1880-1956), u: V. Dimitrijević i G. Veljković (ur.) *Zlatousti propovednik vaskrsloga Hrista*. Kragujevac: Duhovni Lug.
 - Judah, T. (2000). *The Serbs: History, Myth and the Destruction of Yugoslavia*. New Haven: Yale University Press.
 - Kansteiner, W. (2002). Finding meaning in memory: a methodological

- critique of collective memory studies. *History and Theory*, 41, 179-197.
- Kosidowski, Z. (1998). *Priče evanđelista*. Beograd: IP Book Marso.
 - Kostić, B. (1991). *Za istoriju naših dana: odlomci iz zapisa za vreme okupacije*. Beograd: Nova Iskra.
 - Kostić, V. (2003). *Episkop Vasilije banjalučki i žički*. Kraljevo: Episkopija Žička.
 - Krivulyin, V. (2001). Mučenici, strastotrpici i borci. *Republika*, Nos. 252-253, p. 20.
 - Krstić, N. (2002). *Pobediti ili nestati*. Beograd: Rivel Co.
 - Kuljić, T. (2002). Istoriografski revizionizam u poslesocijalističkim režimima, u S. Biserko (ur.) *Balkanski rašomon, Helsinške sveske br.11*. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.
 - Lang, G.E. & Lang, K.L. (1988). Recognition and renown: the survival of artistic reputation. *American Journal of Sociology*, 94(1), 78-109.
 - Lazarević, Đ. (2003). Predanjski karakter molbe Svetom arhijerejskom saboru SPC za saborno proslavljanje Sv. Nikolaja Žičkog, *Logos*, 237-242.
 - Lawler, M. (2004). Sectarian Catholicism and Mel Gibson. *Journal of Religion and Society*, 6, <http://moses.creighton.edu/JRS/toc/2004.html>
 - Lebl, Ž. (2001). *Do 'konačnog rešenja': Jevreji u Beogradu, 1521-1942.*, Beograd: Čigoja.
 - LeCouteur, A & Augoustinos, M. (2001). The Language of Prejudice and Racism, u: Augoustinos, M. & Reynolds, K.J. (Eds.). *Understanding Prejudice, Racism and Social Conflict*. London: Sage.
 - Maier, C.S. (1997). *The Unmasterable Past: History, Holocaust and German National Identity*. Cambridge, MA: Harvard University press.
 - Marcuse, H. (2001). *Legacies of Dachau: Uses and Abuses of a Concentration Camp 1945-2001*. Cambridge, CUP.
 - Martić, M. (1980). Dimitrije Ljotić and the Yugoslav National Movement Zbor, 1935-1945. *East European Quarterly*, 16 (2), 219-239.
 - Middleton, D. & Edwards, D. (1990). *Collective remembering*. London : Sage
 - Milaš, N. (1905/1999). *Pravoslavno Crkveno Pravo*. Cetinje: Conteco.
 - Mileusnić, S. (2003). *Sveti Srbi*. Birmingham, U.K.: Lazarica Press.
 - Milosavljević, O. (2002). *U tradiciji nacionalizma*. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji

- Misztal, B.A. (2003). *Theories of Social Remembering*. Milton Keynes: OUP.
- Muller, J-W. (2002). *Memory and War in Post-War Europe: Studies in the Present of the Past*. Cambridge: CUP.
- Najdanović, D. (2001). *U Senci Vladike Nikolaja*. Beograd: Arho.
- Novick, P. (2001). *The Holocaust and Collective Memory*. London: Bloomsbury Press.
- Olick J.K. & Robbins, J. (1998). Social Memory Studies: From "Collective Memory" to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. *Annual Review of Sociology*, 24, 105-40.
- Olick, J.K. (1999). Collective memory: the two cultures. *Sociological Theory*, 17, 332-348.
- Parežanin, R. (1971). *Drugi Svetski Rat i Dimitrije V. Ljotić*. Minhen: Iskra.
- Pavle, Patrijarh srpski (1998) *Neka pitanja naše vere*. Beograd: Izdavački fond Arhiepiskopije Beogradsko-Karlovačke.
- Pawlikowski, J.T. (2004) Christian Antisemitism: Past History, Present Challenges. *Journal of Religion and Society*, 6, <http://moses.creighton.edu/JRS/toc/2004.html>
- Perica, V. (2002). *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*. Oxford: Oxford University Press.
- Petranović, B. (1983). *Revolucija i Kontrarevolucija u Jugoslaviji: 1941-1945*. Beograd: Narodna Knjiga.
- Pipes, D (1998). *Conspiracy: How the Paranoid Style Flourishes and Where it Comes From*. New York: The Free Press
- Poliakov, L. (1974). *The History of Antisemitism (4 Vols.)*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Poliakov, L. (1987). The topic of the Jewish conspiracy in Russia (1905-1920), and international consequences, u Graumann, C.F. & Moscovici, S. (ur.), *Changing Conceptions of Conspiracy*. New York: Springer-Verlag.
- Pomerantz, A. (1986). Extreme case formulations: A way of legitimizing claims. *Human Studies*, 9, 219-229.
- Popov, N. (1993). Srpski populizam od marginalne do dominantne pojave. *Vreme*, No.133, specijalni dodatak.
- Popović, J. (1998) *Besede na parastosu Vladici Nikolaju Leličkom*. Valjevo:

- Manastir Ćelije.
- Potter, J. (1996). *Representing Reality: discourse, rhetoric and social construction*. London: Sage.
 - Radić, R. (1996). Crkva i 'srpsko pitanje', u: N. Popov (Ur.) *Srpska strana rata*. Beograd: Republika. (novo izdanje 2002, Samizdat B-92)
 - Radić, R. (2002). *Država i verske zajednice 1945-1970*. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije.
 - Radić, R. (2003). Verska elita i modernizacija – teškoće pronalaženja odgovora, u: L.Perović (ur.) *Srbija u modernizacijskim procesima 19. i 20. veka: 3. Uloga elita*. Beograd: izdanje autora.
 - Radosavljević, A. (1986). *Novi Zlatousti*. Beograd: Atanasije Jevtić.
 - Radosavljević, A. (2003). Životopis Svetog Vladike Nikolaja, u: A. Jevtić (ur.), *Sveti Vladika Nikolaj Ohridski i Žički*. Kraljevo: Sveti Manastir Žiča.
 - Radosavljević, J. (2003). *Život i Stradanje Žiče i Studenice pred rat, pod okupacijom i posle rata*. Novi Sad: Beseda.
 - Radović, A. (2003) Bogočovječanski etos Vladike Nikolaja, u: A. Jevtić (ur.), *Sveti Vladika Nikolaj Ohridski i Žički*. Kraljevo: Sveti Manastir Žiča.
 - Ramet, S.P. (1999). *The Radical Right in Central and Eastern Europe Since 1989*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press
 - Rapley, M. (2001). 'How to do X without doing Y': Accomplishing Discrimination without 'Being Racist' – 'Doing Equity', u: M. Augoustinos. & K.J. Reynolds (ur.) *Understanding Prejudice, Racism and Social Conflict*. London: Sage.
 - Ravitch, N. (1982). The problem of Christian antisemitism. *Commentary*, April, 41-52.
 - Reeves, F. (1983). *British Racial Discourse*. Cambridge: CUP.
 - Rogich, D. (1994). *Serbian Patericon*. Forestville, CA: St. Paisius Abbey Press.
 - Roediger, H. L., McDermott, K. B. & Goff, L. M. (1997). Recovery of true and false memories: paradoxical effects of repeated testing, u: M. A. Conway (ur.), *Recovered Memories and False Memories*. Oxford: Oxford University Press.
 - Rosenbaum, R. (2004). *Those Who Forget the Past: The Question of Anti-Semitism*. New York: Random House.

- Rousso H. (1991). *The Vichy Syndrome: History and Memory in France Since 1944*. Cambridge, MA: Harvard
- Rubenstein, R.L. (1966). *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Rudnev, A. (1995). Conditions for dialogue between Jews and Christians in Russia. *Religion, State and Society*, 23 (1), 11-18.
- Ruether, R. (1974). *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Antisemitism*. New York: Seabury.
- Samardžić, P. (2004). *Episkop Nikolaj i Novi Zavet o Jevrejima*. Beograd: Hrišćanska Misao.
- Saramandić, Z.S. (2004). *Sveti Velikomučenik Vladika Nikolaj Žički*. Beograd: Tetratron.
- Schacter, D.L. (1995). Memory distortion: history and current status, u: D. L. Schacter (ur.), *Memory Distortion: How Minds, Brains and Societies Reconstruct the Past*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Schudson, M. (1989). The present in the past versus the past in the present. *Communication*, 11, 105-113.
- Sekelj, L. (1995). *Vreme Besčašća*. Beograd: Akademija Nova
- Sekelj, L. (1997). Antisemitism and Jewish identity in Serbia after the 1991 Collapse of the Yugoslav State, *ACTA No. 12*, Vidal Sassoon International Centre for the Study of Antisemitism.
- Sereny, G. (2000). *The German Trauma: Experiences and Reflections 1933-2001*. London: Penguin.
- Shafir, M. (2002). Between Denial and "Comparative Trivialization": Holocaust Negationism in Post-Communist East Central Europe. *ACTA No. 19*, Vidal Sassoon International Centre for the Study of Antisemitism, <http://sicsa.huji.ac.il/shafir19.htm>
- Shweder, R.A. & Much, N.C. (1987). Determination and meaning: discourse and moral socialisation, u: W.M. Kurtines & J.L. Gewirtz (ur.), *Moral Development Through Social Interaction*. New York: John Wiley.
- Slijepčević, Đ. (1991). *Istorija srpske pravoslavne crkve. Knj. 3, Za vreme Drugog svetskog rata i posle njega*. Beograd: BIGZ.
- Stanišić, M.M. (1976). *Nikolaj: Kratak osort na životni put i filosofiju Vladike Nikolaja Žičkog*. West Lafayette, IN: Stanišić.

- Stefanović, M. (1984). *Zbor Dimitrija Ljotica, 1934-1945*. Beograd: Narodna Knjiga.
- Subotić, D. (1993). Pravoslavlje između Istoka i Zapada u bogoslovnoj misli Nikolaja Velimirovića i Justina Popovića, u: G. Živković (Ur.), *Čovek i Crkva u Vrtlogu Krize: Šta nam nudi pravoslavlje danas?*. Valjevo: Glas Crkve.
- Subotić, D. (1996). *Episkop Nikolaj i Pravoslavni Bogomoljački Pokret*. Beograd: Nova Iskra.
- Tabak, Y. (2001). Relations Between the Russian Orthodox Church and Judaism: Past and Present. *Jewish Christian Relations*. www.jcrelations.net/artic11.tabak2.htm
- Taylor, G. (1996). *Cultural Selection*. New York: Basic Books.
- Terdiman, R. (1993). *Present Past: Modernity and the Memory Crisis* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity* (2001), Oxford: Blackwell Publishers.
- Thelen, D. (1989) *Memory and American History*. Bloomington: Indiana University Press.
- Thompson, J.B. (1984). *Studies in the Theory of Ideology*. Cambridge: Polity Press.
- Todorova, M. (2004). *Balkan Identities: Nation and Memory*. New York: New York University Press.
- Tomanic, M. (2001). *Srpska crkva u ratu i ratovi u njoj*. Beograd: Medijska knjižara Krug.
- Trachtenberg, J. (1983). *The Devil and the Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Trifunović, L. (2002). Umesto uvoda, u: M. Janković (ur.) *Vladika Nikolaj: život, misao i delo, Knjiga I*. Valjevo: Eparhija Šabačko – Valjevska.
- Trifunović, L. (1985). Pregovor, u: N. Velimirović, *Poruka Srpskom Narodu Kroz Tamnički Prozor*. Himmulster: Svečanik.
- United States Council of Catholic Bishops (2004). *The Bible, the Jews, and the Death of Jesus*. USCCB.
- Van Dijk, T. (1992). Discourse and the denial of racism. *Discourse and Society*, 3, 87-118.
- Van Dijk, T. (1993). *Elite Discourse and Racism*. London: Sage.

- Van Dijk, T.A (1984). *Prejudice in Discourse*. Benjamins: Amsterdam.
- Van Dijk, T.A. (1987) *Communicating Racism: Ethnic Prejudice in Thought and Talk*. Sage: Newbury Park.
- Velimirović, N. (1976). *Nove Besede pod Gorom, Sabrana Dela, Knjiga IV*. Dusseldorf: izdavač nepoznat
- Velimirović, N. (1998). *Poruka Srpskom Narodu Kroz Tamnički Prozor*. Beograd: Svetosavska književna zadruga
- Velimirovic, N. (2000). *Ohridski Prolog*. Valjevo: Glas Crkve.
- Velimirović N. (2001). *San o Slovenskoj Religiji*. Beograd: Slobodna knjiga.
- Volovici, L. (1994). Antisemitism in Post-Communist Eastern Europe: A Marginal or Central Issue? *Analysis of Current Trends in Antisemitism*, no. 5, The Vidal Sassoon International Centre for the Study of Antisemitism, <http://sicsa.huji.ac.il/5leon.htm>
- Wertsch, J.V. (2002). *Voices of Collective Remembering*. Cambridge: CUP
- Wetherell, M. & Potter, J. (1992). *Mapping the language of racism : discourse and the legitimation of exploitation*. London : Harvester Wheatsheaf.
- White, L. (2000). Telling lies: lies secrets and history. *History and Theory*, 39, p.11-22.
- Wistrich, R. S. (1991). *Antisemitism: The Longest Hatred*. London: Mandarin.
- Wodak, R. (1991). Turning the tables: antisemitic discourse in post-war Austria. *Discourse and Society*, 2 (1), 65-83.
- Wood, N. (1999). *Vectors of Memory: Legacies of Trauma in Post-War Europe*. Oxford: Berg.
- Wooffitt, R (1992). *Telling tales of the unexpected: the organization of factual discourse*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Woolgar, S. (1988). *Science: the Very Idea*. London: Tavistock.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

271.222(497.11)-36:929 Velimirović N.
323.12(=411.16)(497.11)

БАЈФОРД, Јован

Potiskivanje i poricanje antisemitizma :
sećanje na vladiku Nikolaja Velimirovića u
savremenoj srpskoj kulturi / Jovan Byford ;
[prevod Mira Orlović, Ljiljana Nikolić]. –
Beograd : Helsinški odbor za ljudska prava u
Srbiji, 2005 (Beograd : Zagorac). – 235
str. ; 24 cm. – (Ogledi / Helsinški odbor
za ljudska prava u Srbiji, Beograd ; br
6)

Tiraž 600. – Bibliografija: str. 225-235.

ISBN 86-7208-117-X

а) Велимировић, Николај – (1880-1956) –
Антисемитизам б) Антисемитизам – Србија

COBISS.SR-ID 127662860