

14 Видовић Ж.  
14 Иљин И. А.  
271.2-1 Видовић Ж.  
271.2-1 Иљин И. А.

ЈАНА М. АЛЕКСИЋ\*

Институт за књижевност и уметност, Београд

## ИЗВАН ЗАПАДНЕ ЕПИСТЕМОЛОГИЈЕ: ИВАН ИЉИН И ЖАРКО ВИДОВИЋ У ДУХОВНОМ ДОСЛУХУ

**Апстракт:** У раду систематизујемо и тумачимо идеје Ивана Иљина (1883–1954) и Жарка Видовића (1921–2016), религиозних мислилаца и теоретичара духа, о видовима сазнања, методолошким принципима философије, духовним начелима на којима почивају нације и националне културе, као и о основама уметничког стваралаштва, односно делатне теорије уметности. Иљинове и Видовићеве увиде доводимо у духовно-историјску везу и сагледавамо кроз културолошку призму као постулате за правилно формулисање културног обрасца.

**Кључне речи:** духовно искуство, духовна заједница, културни образац, нација, сазрцање, мишљење, свест, доживљај, љубав, осећање, уметничко стваралаштво

Начини поимања стварности и видови сазнања умногоме одређују наш стил и квалитет живота. У сфери културе, истовремено и универзалне (тимае и појединачне) и посебне за сваки народ, тај спознајни принцип, који подразумева

---

\* tiamataleksic@gmail.com

и хетерореференцијалност и аутореференцијалност, то јест поистовећивање, разликовање, али и изједначавање и прихватање, може се унеколико дефинисати као културни образац. Стога је питање о моћи и могућностима (само) спознаје, које годинама заокупља нашу пажњу, у недвосмисленој вези да питањем културног као националног обрасца. Наше културне навике условљене су духовним филтерима којима познајемо свет и себе, без обзира на то да ли их наслеђујемо, стичемо васпитањем и образовањем, или пак слободно одабирамо. Захваљујући њима градимо или разграђујемо своју личност, потврђујемо или поричемо свој идентитет и добро се или лоше осећамо у властитој кожи. Наравно, ништа није задато и зацртано, а све је подложно промени. Ипак, извесно је да у себи носимо духовни пралик, својство, јединственост што се огледа и у нашим појединачним животима остварује тек у саживоту са другима. Заједница у којој у потпуности можемо да доживимо и освестимо себе, своје особености, врлине и мане у времену и изван времена јесте народ. Отуда питање културног обрасца као исхода тог себе-доживљаја представља питање и историјског оправдања народа као нације и есхатолошке пуноте националних историјских заједница. Вишевековно искуство српског народа и духовно-историјско средиште око којег се вртложи културна самосвест показало је да је посреди питање који не може бити подвргнуто само методолошким принципима епистемологије усредиштене у западној интелектуалној хемисфери, односно теорији сазнања заснованој на рационалним премисама и когнитивним

механизмима, што се данас и у нашем окружењу сматра искључиво научно релевантним.

Неке од најоригиналнијих философских смерница за „поглед преко“ понудили су нам руски мислилац и правник Иван Иљин, из једне методолошке перспективе, и српски религиозни мислилац и историчар духовности и цивилизација Жарко Видовић, из друге. Улазећи у ризик „ненаучне“ аргументације или ирационално-имагинативног доказног поступка, који није поступак већ синергија поетског и дискурзивног, Иљин и Видовић су у својим есејистичким записима, сходно социо-културном миљеу из којег су потекли и временским приликама у којима су се затекли, покушали да расветле духовна исходишта историјских заједница каква је руска, односно српска, и конципирају аутентично и животно применљиво философско учење. То је и за једног и за другог подразумевало промишљање *слободе, нације, философије, историје, хришћанске културе и духовности*, коначно *уметничкој стваралаштва*, не само као општих и дифузних научних појмова, већ, пре свега, као модуса живљења и постојања. Зато су их пренели из домена теоријске мисли, склоне деференцирању, апстракцији и спољашњој анализи у духовно осмишљену реалну егзистенцију, посматрајући их као интегралне и међусобно повезане чиниоце човекове стварности, а прожимајући их властитим животним и духовно-религиозним искуством. Суочавањем са великим друштвено-историјским изазовима, а потом и истрајним унутрашњим посматрањем, прожетим саживљавањем са судбином народа, могли су да сагледају есенцију, духовно језгро и сврху

својих националних култура као дела универзалне културе у есхатолошком хоризонту.

Подаци из Иљиновог<sup>1</sup> и Видовићевог живописа<sup>2</sup> показују да су ови мислиоци својим жи-

<sup>1</sup> Иван Александрович Иљин (1883–1954) био је доктор философије (тема доктортске дисертације: „Хегелова философија као учење о конкретности Бога и човека“), и утицајни политички и религиозни мислилац и идеолошки присталица Белог покрета. Због својих уверења, дисидентског интелектуалног и политичког иступања против бољшевичког режима од 1917. године, био је неколико пута хапшен, и на крају, под претњом стрељањем, 1922. осуђен на доживотни прогон. Од 1923. живео је и радио у Немачкој, а од 1938. године у Швајцарској. У емиграцији је држао многобројна предавања, и исписивао своје кључне радове о хришћанској култури, као и о духовном, правном и културном бићу руског народа.

<sup>2</sup> Жарко Видовић (1921–2016) био је историософ, историчар уметности и историчар цивилизација. Учествовао је као добровољац у Априлском рату 1941. У октобру исте године бива ухапшен у Сарајеву. Током 1942. и 1943. транспортован у неколико логора, у Хрватској – Јасеновац и Земунско (тзв. Старо) сајмиште; у Немачкој – Зигендорф и Штетин; у Норвешкој – Беисфјорд, Осен и Кориген. Из логора у Норвешкој побегао је у Шведску. Студира на Универзитету у Упсали, као стипендиста Краљевине и Краља Шведске, где се критички осврће на марксистичко учење. По повратку у Југославију 1945. бива ухапшен и заточен у неколико комунистичких затвора. Студије историје философије и историје уметности наставља и завршава на Универзитету у Упсали 1952. године. Докторску тезу „Мештровић и савремени сукоб скулптора с архитектром“ одбранио је на Филозофском факултету у Београду 1958. године. Од 1953. до 1961. године предаје историју цивилизације на Сарајевском универзитету, на Катедри за историју уметности. Услед политичких притисака прелази у Загреб, где на Свеучилишту предаје историју цивилизације, одакле бива истеран 1967. због јавно израженог отпора агресивном наступању хрватског национализма и ширења србобоје. Године 1969. запошљава се у Институту за књижевност и уметност, где ради до одласка у пензију, 1986. Као ликовни критичар писао је у *Борби* и *Књижевним*

вотом сведочили своје дело, које су неуморно, деценијама, градили. Иљиново емигрантско а Видовићево логорско искуство уграђени су у њихов интелектуални ангажман и поимање историјских заједница. Своју мисао обликовали су или ревидирали помно ослушкујући епохални ритам који је током екстремног 20. века имао снажне осцилације и потресне обрте. Са јачањем социјалистичке, односно комунистичке доктрине у народу и променом друштвене парадигме у Русији, а потом и у Југославији и Србији, подупрте тоталитарним режимима, дошло је до духовно-религиозног сурвавања, прекидања највиталнијих жила традиције, тиме и до корените измене колективне свести. Амплитуде у историјској самосвести и културном хабитусу руског, односно српског народа морале су да алармирају осетљиве и истинољубиве духове попут Иљина у првој половини и Видовића у другој половини прошлог столећа. Зато су они постепено уобличавали своје интегрално виђење свих чинилаца постојања заједница унутар и изван историје.

Реагујући на духовну кризу која се одражавала и, нажалост, и даље одражава на мисао о историји и нацији, односно на доживљај националне културе, они су настојали да формулишу националне задатке и пруже поуздане смернице у идентитетском самоосмишљавању и духовном самоодржању. Посреди је покушај интелектуалне евакуације појма културног обрасца од спекулативног празнословља, који конкретне

---

*новинама*, есеје о уметности и философији објављивао је у сарајевским часописима *Живой*, *Прејлед* и *Израз*, а касније и у загребачким и љубљанским часописима.

историјске заједнице одводи у све већу кризу идентитета. Идеолошка и практична димензија таквог облика уређења заснивала се на најгрубљем раскиду са дотадањим вредностима и традицијама, превасходно са културним обрасцем који је нацију чинио заједницом оспособљеном и оснаженом да се суочи са друштвеним изазовима и изазовима епохе.

Отуда је прва духовна повезница Иљиновог и Видовићевог дела отворено надилажење наслеђених образаца мишљења који проистичу из охولة академске одвојености од реалног духовног живота и просветитељско-рационалистичког презира према исходиштима религиозне духовности. И док је Видовићу стало да уклони метафизичко-епистемолошке маглине и „корисне“ заблуде са контемплативног хоризонта, Иљину је било важно да демантује предрасуде којима су биле подлегле ондашње руске и европске интелектуалне и политичке елите, при чему је појам нације сведен на историјски феномен, подложен промени и ишчезавању. Наравно, највећи и најмоћнији непријатељ аутентичног духовног живота са којим су обојица морали да се суоче била је материјалистичка философија, и са њом и тоталитарна идеологија социјализма.

### **Од разума до акта духовне очигледности – Иљина методологија философије**

Иван Иљин био је активан истраживач, писац и предавач који се савесно и одговорно усредсређивао на акутне проблеме друштва и културе, са настојањем да их што обухватније духовно-историјски сагледа и предложи

примерена решења. Иљин се тако у неколико наврата осврће на фундаменталне поставке (руске) философије, на њену цивилизацијску улогу и везу са конкретним егзистенцијалним резултатима. У својим метафилософским експликацијама он отворено заговара продор у духовно искуство. Тако је, за овог аутора, у делу *Религиозни смисао философије* (1924), појмовно-методолошки још увек везаном за западни научни систем, философија душевно-духовни рад, а философирање, као спознајна пракса, стваралачки живот душе (Иљин 2013: 11). Будући наука о животу, „философија је систематско сјознајно откривање онога што чини најдубљу основу животоша“ [курзив ауторов] (Исто: 28). Она проистиче из самог живота и предметно је усмерена на одгонетање његовог смисла и садржаја, док је по форми, задацима, методама, категоријама и закључцима научна у најстрожем смислу (Исто). Философија тако мора бити искуствено знање (Исто: 30–31) а не „спекулативно знање неискуственог порекла“ (Исто: 32). На овим премисама Иљин инсистира јер философију сматра аутентичним изразом националне (руске) културе и духовности.

Будући одличан познавалац историје европске философије новог века,<sup>3</sup> он, с друге

---

<sup>3</sup> Као студент Павела Ивановича Новгородцева, Иљин се већ добро упознао са философијом Платона, Русоа, Канта и Хегела, који се налазе у основи Новгородцевљево школе. Према препоруци свога ментора, током 1910. и 1911. године налази се на студијском усавршавању на универзитетима у Берлину, Хајделбергу, Фрајбургу, Халеу, Гетингену, Марбургу и Паризу, где похађа курсеве из историје философије и теорије знања, ради израде дисертације „Криза рационалистичке философије права

стране, увиђа „опасност која прети од разума који се одвојио од живог предметног искуства и интуиције“ (Исто: 22). Стога децидно тврди да „суштина философије није у апстракцији, у домишљатом преспајању чињеница или испразно-кокетном мудровању“ (Исто: 23). Само ако је духовна, искуствена, поштена и једноставна, философија је права философија, а управо се тим својим особинама приближава правој религији (Исто). Иљин, међутим, овој хуманистичкој дисциплини не одриче разумску основу истицањем да је управо њен религијски позив у томе да рационалним принципима освести „*истини онај предмет који је на свој афективно-ирационални начин проживљавала религија*“ [курзив ауторов] (Исто: 41). Очевидно да као духовна активност философија не губи на својој научној заснованости. Напротив, она се тако потврђује и рехабилитује као легитимна научна грана која је у непрестаном дотицају са својим предметом, а то је *духовни животи* појединаца и колектива. Њена објективност и поузданост у аналитичким резултатима подстиче се „искуственим доживљајем предмета и његовом *системајском перцепцијом и сазрцањем*“ (Исто: 44). Наводећи примере добре праксе и у историји западне философије Иљин предмет философије преусмерава на питање аутентичне националне духовности. За њега су религијско искуство и философско сазрцање – не као мишљење, већ

---

у Њемачкој у 19. вијеку“, коју ће касније преформулисати у „Хегелова философија као учење о конкретности Бога и човјека“. Током студијског боравка Иљин сарађује и са Едмундом Хусерлом и упознаје се са његовим феноменолошким методима.



као унутрашње посматрање – нераскидиви савезници у увиду у најдубље слојеве читавог националног живота. Права, духовно-религијски утемељена философија се у том случају може дефинисати као „*разумско ѿошврђивање духовној Предмети*а“, односно као метафизика проишлаго из истинског религиозног откривења. Као таква, духовно јача културно јединство народа [курзив ауторов] (Исто: 24).

У контемплативном одређењу философског предмета и методолошких постулата Иљин иде дотле да сматра да философија „истражује божанску природу у свим предметима и, на крају крајева, долази до спознаје самог *Божанства*, као заједничког окриља и извора свега што је божанско“ [курзив ауторов] (Исто: 39). Истинска мудрост и опипљива животна сврсисходност философије очевидне су „у предметном доживљају и исправној спознаји оних *вредности*, кроз које сам људски животи добија свој смисао и значење“ [курзив ауторов] (Исто: 44). Философско истраживање захвата оно „*што животи човека и човечанства на земљи чини смисленим*“ и од истраживача захтева „*истински животи у предмету*“ [курзив ауторов] (Исто). Људски живот се, према Иљиновом увиду, не може свести на беспринципијелну борбу за опстанак и препуштање непредвидљивим природним силама. Он се мора сагледати као стваралачки процес и састављање истинске вредности са истинском, божанском силом. Живети, за овог мислиоца „значи остварити *вредности* као *ѿобедничку силу*, и остварити силу као духовну вредност“ (Исто). У афирмацији тог слободног, стваралачког импулса он препознаје мисију философије. Иљин

потцртава неприкосновени значај духовног искуства како за изградњу личности, тако и за откривање очигледности духовног предмета који је једини и прави предмет философског мишљења:

Духовно искуство у условима систематског и целовитог култивисања увек човеку пружа *очигледност* и на њој заснована *коначна уверења*. Таква уверења граде личност, обнављају њен темељ, одређују јој границе, учвршћују њену несаломиву снагу и доводе је до *исповести* и *јосшуйка*. Само права предметна очигледност рађа истинску философију, али кад се једном оствари, она својим зраком пробија *све* слојеве душе и сија и у мисли, и у речи, и у делу. Позив философа почива на *ојседнушоости очигледношћу духовној Предметиа*, али то и значи бити истински религиозан човек. Таква опсесија обухвата и одређује цео човеков живот (Исто: 68).

У повезаности предмета философије и живота философа лежи и научна природа философске спознаје (Исто), а на примеру Иљина и Видовића додали бисмо – и њена спознајна релевантност.

Иљин се у својим познијим радовима очигледно еманципује од ранијих узора и осамостаљује властиту методологију.<sup>4</sup> Следствено

---

<sup>4</sup> Према Александру Шарипову, Иљин – који ће за себе рећи да никада није било хегелијанац – нуди искошене тумачење метода немачког класичног философа. Тако истиче да „свој пут ка сазрцавајуће-интуитивном Хегеловом методу, Иван Иљин отпочиње, заједно с класиком – од раскринкавања рационалног мишљења као

томе, упушта се у оштрију критику епистемолошких основа западне философије и усмерава ка циљевима новог руског духовног метода. Тако у есеју „Шта је философија?“, постхумно објављеном у оквиру једне од његових последњих књига *Пуџ ка очиледности* (1957), и есеју „О сазрцању срцем“ наглашава да би философска наука требало да тежи јасности, часности и животности, да се врати себи и да престане да опонаша иностране, посебно немачке обрасце, јер „уколико најпре не љокуша да зайочне своје руско национално дело из дубине руског националног искуства, она ће ускоро постати мртав и непотребан терет у историји руске културе...“ [курзив ауторов] (Иљин 2020: 127) Према Иљину, „руски философи морају пре свега да се одрекну намерног измишљања ‘философских система’“ као немачке предрасуде које би требало да се ослободе. Ако је философија „*йредметно йовезано истйраживање с йредметно заснованим закључицима*“, онда нема потребе за системском складношћу и логичком непротивречношћу [курзив ауторов] (Исто). Таква философија захтева да се сваки истраживани предмет непоколебиво и неуморно испита и да се опише, изложи и прикаже онакав какав је у стварности. Зато инсистира

---

форме емпиријске и апстрактне перцепције околне стварности“ (Шарипов 2018: 297). Иако доследан својој критици формално-логичког мишљења као гносеолошки недостатног, Иљин ипак сматра да немачка класична философија, као спекулативна, „остаје на религиозно-идеалистичкој платформи“ због чега је релевантна за истинско научно спознање, у којем смисао сам себе сазрцава (Исто: 302, 305).

на томе да предмет истраживања не мора да буде сам по себи систематичан и не мора да нужно функционише према законима *људске логице!* Он сугерише да треба стати на пут рационалистичкој охолости:

Ко нам је дао право да максималне захтеве нашег „разборитог“ рационализма узимамо за законе бића самог предмета? Откуд та увереност да предмет философије стварно живи и делује онако како нам то представља наш рационалистички поглед на свет? Могућно је – и вероватно – да је предмет философије *разуман*, али он може бити разуман таквом Разумношћу у поређењу с којом је наша уобичајена „разумност“ заправо потпуна неразумност... И, заиста, сушто биће предмета није обавезно да се повинује нашем рационалном мишљењу... Напротив, „истина“ коју смо замислили мора се прилагођавати „истинском бићу предмета“ а не обрнуто, а то „истинско биће“ бескрајно је дубље, живље, опсежније и богатије од наших измишљених „системчића“. Смешно је и помислити да капа одређује форму главе спрам својих димензија... Каква је то само претенциозност – унапред наметати духовном предмету форме људског ума!... (Исто: 127–128).

Његова критика усмерена је ка апстрактном и логички усиљеном теоријском мишљењу, лишеном духа и срца, и ка духовно индиферентном научном прогресу, чија превласт може довести до озбиљних политичких и идеолошких консеквенци, упркос спознајним достигнућима: „Препуштена сопственој природи и инерцији, она постаје политичко-апстрахујућа снага која

све разлаже, развезује и поткопава“ (Исто: 173). Према обухватном Иљиновом сагледању дијахронијског тока западне мисли, некадашње мишљење као неприкосновена просветитељска снага и ултимативан орган саме истине, засновано искључиво на разуму, срозало се „до произвољног и плитког ‘конструктивизма’ и преобратило се у баналну, скептичку разборитост“. Показало се тако „да је ‘чисто’ (голо) мишљење – у стварима сазрцања и срца духовно индиферентно и мртво“. Штавише, опомиње Иљин, мишљење је постало „орган лажи и лажних доказа, оруђе обмањивачке и погубне пропаганде, пут саблазни и рушења“. Тако злоупотребљено, прерасло је у најозбиљнију претњу за опстанак људског рода (Исто). Према Иљиновој разобличавајућој дијагнози духа епохе, дошло је до кризе у различитим хуманистичким областима. Философија је изгубила свој примарни позив да сазрцава и васпитно усмерава на духовну очигледност, при чему је „упала у апстрактну испразност, у јалову замршеност и у мртви ‘гносеологизам’“; ескалирала је религиозна беживотност дедуктивне теологије; дошло је до дегенерације уметничких облика и духовне безобличности и богохулне игре у стваралаштву, као и одбојности према лепом и узвишеном, дошло је до кризе државности, њених револуционарних превирања и тоталитарних изопачења, до распада правне свести „која се препустила релативизму и апстрактно-мртвом формализму“, а научна открића и технички изуми искоришћени су за најнечовечније ратове у историји и поробљавање људске свести (Исто: 170–171).

Са таквим погубним исходима на уму Иљин увиђа да сушти предмет делатне философије мора бити начело духа и *актї очїлєдностїи* који се налази свуда око нас. Зато се философ у истраживању спознаје истине посвећује акту *очїлєдностїи*, „које нам доноси сазрцавану истину“ (Исто: 130), али не посредством теоријског мишљења, него стицањем „широког и свестраног *искуства очїлєдностїи*“ (Исто: 131). Оно се у свакој духовној и интелектуалној сфери другачије стиче. Без таквог доживљаја и искуства и без унутрашњег његовог сагледавања, настаје саблазан игре мртвим појмовима и празним конструкцијама (Исто). Иљин је у овоме принципијелан и строг:

Философ који не подноси духовну културу и не ради као истраживач ни у једној науци, а, можда, и уопште негира акт очигледности (као скептик, агностик или нихилиста) – неприхватљив је и неиздржљив као гносеолог (то јест као теоретичар спознаје), колико год хиљада страна прочитао, написао или објавио на традиционалном, стручном жаргону апстрактне мисли. Будући да акт очигледности захтева од истраживача *дар сазрцања*, и то *разноврсној сазрцања, сїособностїи уживљавања, дубоко осећање одговорностїи, уметностїи креативној сумњања и пошављања иишања, истїрајну вољу за коначном пошврдом и живу љубав према предмету*. Дакле, философ себе мора да васпитава за *духовну очїлєдностї* (Исто: 131).

Духовна очигледност, доживљена срцем, као *дело божанској ошкривења и унутрашње слободе човека*, своју пуну афирмацију добија

у хришћанској вери, сматра Иљин у *Основама хришћанске културе* (1937). Самим тим што је дело вере, односно слободног унутрашњег увиђања, не трпи никакву спољну присилу будући да „ширење вере силом, страхом и крвљу увек је представљало антихришћанску саблазан“ (Иљин 2014: 37). Дакле, насупрот спољашњем сазнању и тумачењу духовног искуства, оно ваља да буде сагледано љубављу оплемењеним и продорним унутрашњим видом јер нуди спознавање суштина.

Иљин и у овим својим разматрањима указује на фундаменталну разлику између рационалистичког и духовног приступа: „Спољашња тачност научног описа тек је почетак истинског знања“, док се „култура ствара изнутра; она је изградња душе и духа: хришћанску културу може да ствара само душа која је хришћански ујвђена“ [курзив ауторов] (Исто: 35). Иљин примећује да је у модерној цивилизацији разум искључио сазрцање, веру и молитву, све време покушавајући да их компромитује:

Учење о љубави истиснуто је „спасоносним“ учењем о класној мржњи; срца су усахнула, дубина је оплићала; ум одбацио искреност и претворио се у лукавство. Садржај живота постао је безначајан; почела је трка с празном формом (Исто: 73).

## **Видовићева критика западне метафизике**

Иљиново становиште о духовном искуству, односно акту очигледности као најважнијем предмету филозофског мишљења и изградњи

хришћанске културе, Жарко Видовић продубљује у склопу своје оригиналне концепције. У својим радовима он доследно даје првенство духовном искуству и критикује западну метафизику засновану на картезијанском изједначавању мишљења и постојања. Тако у *Оіледима о духовном искуству* тврди да духовно искуство није истоветно са мишљењем, није ни предмет мишљења јер настаје пре њега. Стога не произлази ни из метафизике схваћене као мишљење нити из самог мишљења. Духовно искуство „потиче из духа: као сећање на дух“ (Видовић 1989: 7). Будући да надилази ограничења метафизике и мишљења, духовно искуство се намеће као философски предмет и „као питање какво метафизика (својим основним ставом поменутог поистовећења) никад не може ни да постави“ (Исто: 8). Он овде проналази превид метафизике, која је у његовој философској концепцији обухватни „појам кишобран“ за целокупну западну философску дискурзивну праксу. Тај превид, штавише гносеолошки преступ метафизике, лежи у њеној усмерености само на *укључености њојединачној сушћој* у врсту, у род, у „Апсолут“. Услед тако мањкавог тумачења она иступа са ставом да је истина битија у Општем, то јест у категорији мишљења. Тако превид да се духовно искуство заправо не може обухватити мишљењем, већ да подразумева осећање, и то такво да је „битије [дух, начело духа, суштина] управо то (самоистоветно, ни у шта сврстано) сушто!“ (Исто: 157). Попут Иљина, и Видовић увиђа дистинкцију између моћи (способности) осећања и способности спознаје. Он у есеју „Критика између метафизике и херменеутике“



наглашава да „моћ осећања није моћ спознаје предмета у свету око нас“ (Видовић 2008: 113), а потом подвлачи круцијалну разлику између чистог осећања и моћи осећања као оној моћи која може да увиди сврху и смисао живота. Само осећање „има моћ да 'просуди' о телосу (о сврси или смислу, о вредности, па тако и о лепоти или о Добру нечег)“ (Исто).

Ипак, о каквом типу осећања Видовић говори?

Наиме, негирајући метафизичко поистовећење духа и мишљења и гносеолошки капацитет мишљења да обухвати појаву духа, он у својим *Опледима* моћ осећања поистовећује са самим духом. Он наглашава да човек у духу, у (својој) суштини не може бити лишен „ничег од битија: ничег, и поред смрти и смртности!“ (Видовић 1989: 37) и да зато има то благодатно „осећање довршености, савршености, пуноће постојања“ (Исто). Пошто суштина не проистиче из саме себе него из духа који је онтички изван ње, наречену пуноћу постојања, као жуђено стање, може нарушити само осећај бесмисла, одсуство суштине и смисла живљења. У том недостатку, у тој лишености пуноће духа Видовић препознаје страст (Исто).

Управо зато је духовно искуство полазиште религијског доживљаја, али и трансцендентног као онтичког освешћења. Религијско искуство не само што је сећање на дух, већ је и, према философској специфичној терминологији, „човеков доживљај духована“. Оно подразумева сећање на само над-битије (дух, према Видовићу), на трансценденцију као на осећање, које је умно чувство. Духовно искуство је

стога и реминисценција на преображеност света у трансценденцији, уједно и поистовећење са својом некадашњом суштином (Исто: 63–64). Оно се одвија у човековом несвесном, ирационалном памћењу, будући да је свест уроњена у спољашњи свет, да је расута, обузета навиком, обичајношћу, институцијама. Управо та окренутост световном и материјалном снажи осећање лишености суштине и недовршености, и иницира страст као самосагоревајуће страдање и патњу. Духовно непробућен и без одговарајуће духовне вежбе, човек који обитава у свесном делу свога бића не разабера дух од саме суштине и „не разликује истину битија и духовно искуство од магијског искуства навике и страсти“ (Исто: 64). А да би извео ту за свој живот насušну дистинкцију, потребно је да духовно искуство освести. Међутим, Видовић као феномен осећања поима и свест која омогућава мишљење (Исто: 87).

Метафизика, као заједнички именилац философских дисциплина, у томе не може бити од помоћи јер је онтолошки центрирано мишљење. Сазнајна погрешка метафизике је у томе што она и привођење свести ономе што је духовно искуство (Парменидово *ноин*, осећање /вера/) тумачи као пуко мишљење са којим поистовећује суштину. Тиме наводи на спознајну странпутицу (Исто: 64). Међутим, постепено изводећи своју контемплативно-аналитичку процедуру, Видовић открива да за освешћивање и тумачење духовног искуства није довољна само философија, чак ни права, већ да се оно отвара и разуме тек у Литургији и у трагедијској поезији (схваћеној као свеколика литература са

трагедијским потенцијалом) (Исто: 65). Позивајући се на то да је још Платон указивао на чињеницу да „у самоспознаји (самоосвешћењу) човека поезија има првенство над философијом“, наш аналитичар суштина тврди да се сама свест о духовном искуству, које је иначе пресвешто и неосвешћено, јавља искључиво као осећање, које је умно (Исто). Главни раскорак је отуда између метафизике и поезије, као освешћеног, проосећаног духовног искуства, а не толико између метафизике и философије као његовог тумачења (Исто).

На ширем цивилизацијском плану, премоћ метафизике над поезијом, односно мишљења над осећањем (Иљиновим сазрцањем), има дубокосежне и дугорочне последице. У есеју „О византијској философији: поводом једне значајне књиге“ Видовић отворено пише о опасности од хегемоније западне философске мисли која почива на јудеоримској теологији, тачније на идеологији теократије и световној моћи цркве. А њено огрешење јесте најпре одбацивање византијског, односно хеленистичког теолошког наслеђа. Због тога долази до замене хришћанства са јудеоримском теологијом, на чему почивају многе погрешне интерпретације (на пример, врло утицајна Ничеова). Видовић интервенише у разлучивању западне од византијске историје философије. Према његовим увидима, у јудеоримској теологији, где је присутна платонска (хеленистичка, па затим и хришћанска) подела предмета (и циљева) људског искуства на божански свет и земаљски свет – који обухвата историју и историјски свет супротстављен Вечности или Богу – овоземаљски

свет и историјска егзистенција могући су „само зато што су већ садржани и дати у Богу као појмови: појмови о природи, свету, човеку и његовој историји“ (Видовић 2008: 89–90). Сагласно таквом концепту, „реални свет постоји зато што постоји идеални свет, а реална историја се одвија онако како је то предвиђено идеалном историјом, божанским планом реалне историје“ (Исто: 90). Куриозитет је, према Видовићу, у томе што у таквој теологији „Бог и није ништа друго до *скуј и целина ших ѿјмова*, појмова о природи, свету, човеку и историји. Или: *Бој* није ништа друго до *ајсолуџни ум*“ [курзив ауторов] (Исто: 90). Потрто је тако првобитно платонско, хеленистичко, а на њему и хришћанско раздвајање садржине људског искуства на идеални и реални домен. Из еквиваленције идеалног и реалног, Бога и света, Видовић даље закључује, произлази и Хегелова замена религије философијом (Исто), а убеђење да је Бог који је творац и стално присутан у свету и историји, наводи на погубне историософске судове и аберације:

Историја је на тај начин Божија и немогућа је без сталног присуства и сталне интервенције Бога у њој. Хуманизам је тада онемогућен и бесмислен, јер приписивати човеку неку моћ и одговорност у историји – исто је што и бити немисаон, нефилософичан (Исто).

Зачетника идеје света као начина на који постоји Појам, сам Бог као Апсолутни Ум, сведен на знање о знању и апсолутно знање, види у Аристотелу. Због идеје да не постоји непосредни реални свет већ само световно постојање

или објава Бога, која врхуни у Хегеловом филозофском поимању Апсолутног ума, Бог је морао да буде уморен, а философија да упадне у кризу услед немогућности да објасни силе које утичу на ток историје (Исто: 91).<sup>5</sup>

Насупрот јудеоримској теократској теологији, у византијском теолошком наслеђу Бог јесте створио свет, али није присутан у историји. Ова философска традиција не познаје наречене идентификације идеалног и реалног, односно пројаву Бога у свету. То се одражава на саму спознају:

Бог се не открива у природи, свету и историји, те теологија нема ништа са науком која је знање, то јест, знање о реалном свету, реалној природи, емпиријском човеку и реалној историји. Наука не смета теологији, нити јој помаже. Тако су теологија и наука (па и философија и наука, још у Платона) разграничене: предмети су им потпуно различити. Знањем о реалном свету, природи и историји (а то знање је могуће јер реални свет није недоступан знању као Бог) Бог не може бити ни спознат, ни доказан, ни оповргнут. Бог није предмет знања (Исто: 92).

---

<sup>5</sup> О ондашњим интелектуалним и духовним лутањима, метафорички означеним као „сумрак Запада“ писали су многи европски и домаћи интелектуалци између два рата. Иван Иљин је тај проблем сагледавао изнутра, као савременик, док се мисао Жарка Видовића унеколико наслања на српску неохуманистичку традицију и увиде које су оставили Ксенија Атанасијевић, Владимир Вујић, Владимир Велмар-Јанковић, Милош Н. Ђурић и др. О проблематизацији модернизације и интелектуалној кризи са неохуманистичког и духовног становишта видети више у: Димитријевић 2016. и Димитријевић 2022.

Таква поставка има своје практичне консе-квенце јер хришћанин који не тражи Бога у свету, већ у трансценденцији, није заинтересован за своју овосветску моћ нити за знање које ће му ту моћ обезбедити. (Источна) христологија учи да човека не чини знање (разум, „свест“, sapientia, homo sapiens), које је увек мерљиво и историјски и епохом ограничено, односно различито, док теократија одводи на странпутицу веровања, тачније горде убеђености да је свет као предмет знања и као појам о свету већ садржан у Богу, па је човекова моћ изједначена са моћи самог Бога, којег слави као Апсолутни Ум. Одатле проистиче Божје свеприсуство у свету и у постварењу човека, што одводи до логичног закључка о епохалној смрти Бога (Исто: 94). И ту Видовић долази до византијске христолошке идеје која је у срцу и његовог поимања човека и историјске заједнице, а то је да човека не чини знање, него дух. Овде су идентификовани „дух и човечност (духовност и битна човечност)“, а диференцирани, односно дистингвирани дух и знање (Исто: 94–95).

### **Духовно искуство пред изазовима модерне историје**

Подела философских фронтова у сондирању историје и принципа теорија сазнања до којих су дошли на различите, али умногоме комплементарне методолошке начине, омогућила је и Ивану Иљину и Жарку Видовићу да на прави начин сагледају озбиљност проблема са којим се суочава модерна цивилизација.

Као човек који је живео и школовао се и на истоку и на западу, Иљин у ангажовано

написаним *Основама хришћанске културе* отресито сведочи о духовним раскорацима и лутањима друштва свога времена. Он препознаје да је створен „антихришћански фронт, који настоји да изнедри нехришћанску и противхришћанску културу“ (Иљин 2014: 11) и уочава да „готово пола света болује од ‘просвећене безбожности’, и не трага ни за чим другим, нити уме да трага“ (Исто: 17). За обнову хришћанске културе, која је запала у историјско-цивилизацијски ћорсокак услед многобројних кривотворења, Иљин сматра да је неопходно најпре превладати „*саблазан рационалној формализма*“ [курзив ауторов] (Исто: 25). При томе упућује приговор на стереотипно посматрање Новог завета као књиге закона или правилник, а не као „*књије вере, слободе и савесши*“, коју треба „читати и разумети живим духом, дубином сопствене вере, сопственом слободом и сопственом савешћу – а не формалним расуђивањем“ (Исто: 26). Благодатан и слободан дух Јеванђеља може се примити искључиво „слободним, савесним и духовним гледањем, својом способношћу за созерцавање срцем и веровање сагледавањем“ (Исто).

Ни за Видовића ни за Иљина дух хришћанства, а тиме и хришћанске културе, реализоване у конкретним историјским нацијама, није регулативни и нормативни, већ обнављајући и ослобађајући. Тај дух се усваја не формалистичким, отуђеним тумачењем записаног, него предањским усвајањем и живљењем љубави, вере и слободе (Исто: 28). Зато духовно сазрцање срцем, које је, према Иљину, хришћанство завештало целокупној људској култури ради остварења највиших домета у науци, уметности,

етици, праву, држави, омогућава и Видовићу да допре до искона српске духовности и културе. Само духовним подвигом срца, ума, воље и вере, а изнад свега Живе љубави одвија се преображај старог у новог човека и духовно озарење пронађеног Бога (Исто: 29).

### Љубав као духовно начело

Овде долазимо до кључног појма Иљинове и Видовићеве историософије и философије религије и нације – а то је појам, тачније доживљај Љубави. И један и други мислилац су на становишту да је снага љубави, духовне љубави, она чији је „задатак да усмерава, утемељује и пружа духовну предметност свим наведеним способностима – *што је срце, снага љубави, и што духовне љубави према стварно лeйим и вредним предметима*“ (Иљин 2020: 175). На духовној љубави почива животни избор (Исто).

Љубав се открива „и апстрактном разуму и непоколебљивој вољи и хладној уобразиљи и земаљској похоти“ (Иљин 2014: 35), али тако што их све себи потчињава и собом прожима, због чега се обнављају и преображавају. Иљин мисао о Љубави уграђује у темеље хришћанске културе и посматра је као темељни, конструктивни принцип психичког, емотивног, духовног и стваралачког дела човекове личности, а тиме и целе заједнице:

Мисао коју покреће љубав, постаје снага *разума*, везује се уз предмет који сазнаје и даје *право знање*. Воља, рођена из љубави, постаје *савесна*, благородна воља и постаје извор



сваког истинског хришћанско-херојског поступка. *Уобразиља* губи своју хладноћу, престаје да буде испразна и неважна игра, распламсава се духовним огњем и заиста почиње да „види“ и ствара [курзив ауторов] (Исто: 35–36).

Чак и земаљска похота, плотска еротска љубав, прожета истинском, правом Љубављу, преображава се у стваралачки замах и духовно стање (Исто: 36). Отуда хришћанин, као човек освешћене љубави према Богу, тиме и према ближњем, може живети само у култури заснованој на љубави. То је култура божанског откривења и унутрашње слободе, која у духовном искуству усавршава и уздиже личност.

За Иљина, љубав према особеном духу властитог народа и отаџбини налази се у темељу сваког здравог, политички неконтаминираног патриотизма. Мистеријски и утопијски карактер нације као духовне заједнице Видовић проналази у љубави њених чланова према логосу те заједнице. Љубав је у том случају осећање припадништва (Видовић 2021: 69).

### **Историјска заједница и културни образац у светлу Иљиновог и Видовићевог духовног искуства**

Консеквентно епистемолошким поставкама о духовном искуству као предметном приоритету сваког сазнања, поимања бића, али и философског делања, Иљин и Видовић увиђају карактеристике, односно ентелехију сваке националне културе, што ми појмовно

одређујемо као културни образац.<sup>6</sup> Заједнички именилац њихових симболистичко-културолошких промишљања јесте духовна основа историјске заједнице, као и сваког стваралачког акта. Несумњиво је да је народ, историјски и политички оформљен као нација, надвременска, тачније јединствена духовна заједница која почива на симболичким основама, духовном континуитету и љубави према отаџбини. Уз то, наши мислиоци су себи ставили у задатак да докуче шта мора бити телос руске, односно српске нације, као истовремено јединствен, непоновљив и свеколики принцип опстанка народа кроз историју. Захваљујући томе омогућили би превазилажење искушења епохе и изнуђено неразумевање национализма, односно патриотизма као елементарног мирољубивог и здравог осећања. Међутим, ови мислиоци у духовном сазрцању културног обрасца изналазе засебна

---

<sup>6</sup> Културни образац одређујемо као аутентично својство сваког људског колектива који на основу начина своје материјалне производње, социјалне организације, духовних и уметничких творевина уобличава властити културни профил. У њему се налази смисаони оквир за оријентацију и егзистенцију једне заједнице као историјског субјекта и полазишта за постулирање вредносног система заједнице и неговање заједничких вредности. Захваљујући тим вредносним чињеницама појединци и друштвене групе изнутра остварују квалитетнију, пожељнију и духовно пунију егзистенцију. Стабилан систем вредности, похрањен у културном обрасцу, који се може актуализовати и допуњавати елементима текућих културних навика, појединцима у једној културној, односно историјској заједници омогућава да лакше разумеју другог, свет и дух времена, као и да под кишобраном тих културних разноликости досегну срж властитог културног идентитета и културноисторијске самоостварености – видети о томе Алексиф 2019: 33).

решења сходно властитом духовном искуству и историјским приликама специфичним за сваки народ. Иљин питање сагледава културолошки, са јединственог хришћанског становишта, при чему су хришћански постулати поименичени у конкретној историјској, руској заједници, док Видовић до општих принципа долази изнутра, из духовног језгра српске заједнице, универзализујући њену културну особеност.

Када диференцира чиниоце једног народа и закључује да „сваки народ има *друґачији и особити национални духовни акти*“ [курзив ауторов] (Иљин 2008: 124), Иљин у *Пути духовне обнове* (1935) говори о културном као националном обрасцу. Он притом указује на његово универзално духовно и антрополошко исходиште, што га, посебног за сваку националну културу, препоручује као упориште духовног јединства историјских заједница:

Најдубље јединство људи рађа се из њихове *духовне једнородности*, сродног душевно-духовног *склопа*, сродне љубави ка једном и општем, заједничке *судбине*, која повезује људе у животу и смрти, истоветног *созерцања*, једног језика, сличне *вере* и заједничке *молишве*. Управо такво је *национално јединство људи* (Иљин 2014: 64).

У истоветном доживљају јединственог и заједничког духовног предмета, у овом случају јединственог Бога – Иљин у књизи *Основе хришћанске културе* препознаје и хришћанско јединство којем се може приближити само истински патриотизам (Иљин 2008: 124). Као хришћански културолог и теоретичар нација

он доводи у везу универзално хришћанско и партикуларно национално осећање и издваја два кључна предуслова за духовно јединство народа: духовну саборност и љубав према том духу.

Проблем истинског национализма може се разрешити једино у вези са духовним поимањем отаџбине јер национализам је: *љубав према духу своја народа и пришом ујраво према његовој духовној особености*. Онај који говори о отаџбини подразумева *духовно јединство своја народа*. Он подразумева нешто што остаје суштинско и објективно без обзира на смрт појединачних субјеката и на смену генерација. Отаџбина је нешто јединствено за многе [курзив ауторов] (Исто: 128–129).

Тако Иљин и феномене патриотизма и национализма, које је западна наука окарактерисала као модерне (приоритетно) политичке механизме конституисања етнија, нужно партикуларног историјског самосагледавања, али и идеолошког осмишљавања неспорног сентимента – промишља из духовно-религијске перспективе, чиме жели да потцрта њихову свечовечанску вредност. Овај политички мислилац разлучује видове патриотизма проистекле из племенског осећања (задатог и наслеђеног); потом из религиозног и моралног лика родног народа којима се „жели прекрити сва *дисхармонија* његове духовне пометње“; из народног живота и, коначно, духовне отаџбине (Исто: 115–117). Ови диференцијални предуслови за обликовање етничких заједница – нација и свестан и несвестан однос према отаџбини

познати су и у савременој друштвеној теорији. Међутим, Иљин износи хипотезу о сакралној димензији националног осећања, чија сакралност происходи управо из просвећене модерне свести. Наравно, сакрализација духовних особености једног народа и љубав према њему није у колизији са хришћанским као наднационалним, данас бисмо истакли „трансационалним“ доживљајем света и људских заједница. Оно има своје телеолошко оправдање јер представља историјски отелотворену љубав међу људима. Хришћанство националном осећању даје утемељење и виши смисао, „јер оно ствара јединство међу људима у *духу и љубави* и везује срца за оно најузвишеније на земљи – за дарове *Свештої Духа*, који се дарују сваком народу и које сваки народ на свој начин оваплоћује у историји и културном стваралаштву“ (Иљин 2014: 65). Тако се хришћанска култура у историји отеловљује у свом националном виду. Зато је за њега љубав према отаџбини „стваралачки акт духовног самоодређења, истинит пред лицем Божјим и отуда благодатан“ (Иљин 2008: 109). У таквом духовном осветљењу могуће је изнаћи свето и неспорно значење патриотизма, односно национализма, њихову инстинктивну неминовност и историјску сврсисходност (Исто). Љубав према властитом народу и земљи кључни је подстицај за стваралачко усавршавање и на индивидуалном и на колективном плану, као и легитимни „пут духовне обнове“ човечанства, тиме и свеколике хришћанске културе. У националном осећању лежи извор националног и личног духовног достојанства (Иљин 2014: 68).

И Видовић појам нације сазрцава из духовно-религијске перспективе, све време указујући на особености културног као националног образаца, чак и ако то нигде експлицитно не именује. Заправо, српски културни образац за њега је она Иљинова духовна очигледност, цивилизацијски акт којим српска историјска заједница прераста у надисторијску, и задобија есхатолошку сврху:

Нација има смисла ако је то некаква *духовна* окупљеност. А *духовна* окупљеност није окупљеност око политичара, генерала, главнокомандујућег врховног, чак ни око јунака као Обилић или Вук Мићуновић, него само око јунака ДУХА, МИСЛИ! Значи, око Његоша, тј. његове ПОЕЗИЈЕ! Јер да би се конституисала ДУХОВНА заједница, да би нација имала духовност, потребан јој је, као пчелама матица, неки ЈУНАК МИСЛИ! [истицања су ауторова] (Видовић 2021: 7).

Он таквога јунака у српском новом веку проналази у лику и делу Петра Петровића Његоша, чија поезија, и три централна дела *Луча микрокозма*, *Горски вијенац* и *Лажни цар Шћейан Мали*, пропуштени кроз Видовићево херменеутичко сочиво, пружају целовиту слику историјског позива српског народа. Сабирањем и сублимацијом особености националне културе у Његошевом импозантном делу Видовић заправо конкретизује Иљинову мисао о томе да у стваралаштву генија живот народног духа проналази свој концентрисани и зрели израз, јер осим што говори у своје име, национални геније говори за цео народ. Његова је реч „*рођена духовним акћом*

националној ус<sup>т</sup>ројс<sup>т</sup>ва и ношена ист<sup>т</sup>инским рит<sup>т</sup>мом народној живо<sup>т</sup>ша“ (Иљин 2008: 126). Он преузима на себе бреме свога народа, носећи га стваралачки ка духовном разрешењу и смислу. Његов акт, у конкретном случају Његошево дело, представља акт „свенародној, националној самоодређења у духу“. Зато он за свој народ остаје „источник духовног ослобођења, радости и љубави“ [курзив ауторов] (Исто: 126–127).

Видовић сматра да услов без којег је немогућ опстанак сваке, а преваходно српске заједнице јесте свест о томе шта људе окупља у ту заједницу, а то је свест о духовном искуству (Видовић 2021: 7). И слободно идентитетско одређење условљено је том свешћу:

Србин није Србин ни језиком, ни пореклом, ни „педигреом“, ни правилима или обесправљеношћу, јер све то је само положај у земаљском царству. Србин је Србин тек СВЕШЋУ о оном свом искуству које он сам назива Небеским царством (Исто).

Дакле, Видовић западној социолошкој и етно-симболистичкој анамнези нације претпоставља духовно-религијско сазрцање самог националног доживљаја.<sup>7</sup> Он прави и одлучну разлику

---

<sup>7</sup> Вредно је напоменути запажање Јелене Миљковић Матић о Видовићевом инокосном философском приступу разматрању појма, феномена и смисла нације као историјске заједнице: „[...] Жарко Видовић је, будући хришћански мислилац, у операцију дефинисања нације увео дух који је, за разлику од измишљеног духа народа, заиста постојећи и који све чини могућим, а то је Дух Божји. Као хришћански мислилац Жарко Видовић је изузетна појава на нашој научној сцени, с обзиром на то да је религија протерана из јавног у приватни живот

између државе и народа као заветне заједнице, која је исконом Небеска. Са том разликом на уму пораз државне војске није уједно пораз и небеске војске, то јест небеске заједнице, јер држава није исто што и народ:

Круна коју кнезу Лазару даје Богородица није исто што и ВЛАСТ и МОЋ земаљска, световна! Круна Богородичина не мора, додуше, да значи и пропаст државе (световне моћи), али ако се те две заједнице покажу као једна другој супротне, онда треба да пропадне земаљска, а не Небеска! [истицања су аутора] (Исто: 240).

Инсистирајући на историјској самосвести народа као фундаменту постојања нације, Видовић сматра да спонтаном или присилном културном и историјском асимилацијом народ престаје да постоји као духовна заједница. Одрицањем од историје која је за сваки народ засебна, опстанак нације је угрожен.

Јер оно што називамо народом није ништа друго до мноштво које је свешћу о историји,

---

и да није добродошла у науци – и то не само код нас него свуда. Аргументовање Богом се сматра ненаучним поступком, зато што се вера у Бога у секуларном свету види као подношљива – понекада чак и корисна за здравље – психичка функција, али коју, ипак, треба држати изван озбиљних послова. Видовић је својим делом посведочио да Бога и-те-како треба узимати у рачуницу приликом претресања проблема који се тичу друштва и културе, пошто без Њега неке важне ствари – као што је, рецимо, нација као колектив – није могуће објаснити“ (Миљковић 2016: 2–3).



као својим „духовним вођом“ [...], преображено у нацију! Супстанција нације је – не само њена историја, него и – свест о историји! (Исто: 39).

За Видовића, нација постоји као духовни феномен само у моментима човекове независности од историје и сећањем односно свечаним повратком у трансцендентну као прву реалност. Према оригиналном Видовићевом тумачењу, припадник нације врхунске вредности из духовне реалности сагледава у историјској равни и формулише их као историјски програм. Отуда је нација са својим свечаностима и датумима реминисценција на неисторијску реалност у којој обитава заједница као мистеријска. Симболички активирано сећање на трансцендентну реалност представља јединствено духовно искуство заједнице. Тако нација за Видовића има откривењски карактер и есхатолошки смисао:

И док је нација у духу реалност, она је у духовном искуству мит. Иста та нација. Тежња њој мора се, дакле, издићи до тежње самом духу, једином могућем свету РЕАЛНЕ појаве нације. У тој тежњи ДУХУ „поравнава се и отвара пут“ њеном поновном доласку (Исто: 52).

Схваћена као осећајно-духовна, мистеријска, национална заједница мора да има утопијски карактер. Она не може да постоји на рационалним политичким основама. Мистерија духовне заједнице заснива се „искључиво на духовном осећању чланова (људи) који заједници

припадају само зато и само тако што ту припадност ОСЕЋАЈУ као неку – свим члановима заједнице заједничку – ЉУБАВ према Логосу заједнице. У томе осећању сваки члан заједнице је ЉУДИНА чије битно својство је ЧОЈСТВО“ [истицања су ауторова] (Исто: 69).

Видовић наглашава да је средиште српске нације поетски, што ће рећи предањски лик националних великана и јунака, а не њихов реални историјски учинак. Будући да је окупљеност око духовне реалности, а не историјске, српска нација се сабира око, на пример, поетског Светог Саве, Кнеза Лазара, Милоша Обилића, Карађорђа. Српску нацију као духовну, уједно и утопијску заједницу повезује заједничка тежња, легитимна потреба да се идентификују са тим ликовима „четврте димензије“, јер је то поистовећење духовно, то јест утопијско, а не историјско. Зато Видовић сматра да бисмо се „ми другачије и понашали (него што се понашамо) кад бисмо ту своју духовност (духовну поистовећеност с песничким ликовима), као критериј (духовни) за наше понашање у држави, свету и Историји стављали изнад своје државности“ (Исто: 70). А поетску димензију српског војсковође, његову духовну суштину пред Србе је подастро Његош. Зато Видовић, у сагласју са идејом генија као духовног упоришта, закључује:

Србе окупља у нацију (и чини људе Србима) ПЕСНИК који је о Карађорђу ПЕВАО, јер духовну заједницу ствара и може да ствара само нешто што је ДУХ! А ми песника можемо да схватимо не зато што говори нашим језиком (што је само услов), него само зато што

тежимо и кад тежимо ДУХУ! [истицања су ауторова] (Исто: 8–9).

Зато је индикативно запажање да је субјективно, човеково време код Његоша схваћено не као „хијерархија ‘фаза’, него као хијерархија ЛИКОВА као узастопних слика човековог сазревања и освешћивања“ [истицања су ауторова] (Исто: 134). И овде Видовић поентира да се духовно сазревање и приближавање Богу не одвија знањем, него поезијом, која је изједначена са осећањем.

Њиме, тим осећањем и само њиме, а не знањем, може човек да постигне оно што од Аристотела до данас философија тежи да постигне знањем: наиме, да човек буде сличан (подобан) самом Богу! А зашто само осећањем? – Зато што је и сам Бог оно осећање по којем и јест дух! Или, како Његош каже, јест ПОЕЗИЈА! [истицања су ауторова] (Исто).

Видовић, томе следствено, сматра да је задатак духовно слободне философије, односно слободномислећих интелектуалаца у томе да се одлучно супротставе нововековном схватању света, државе, народа и историје:

Прихватимо ли нововековни Разум (просветитељски) – разум као ново оружје моћи, моћније од јунаштва – ми смо изгубљени као заједница. „Знање је сила, знање је моћ“ – али моћ светска, планетарна, пред којом нестаје све духовно, па и народ као ДУХОВНА заједница окупљена (постојећа) око ПОЕТСКИХ ликова [истицања су ауторова] (Исто: 26–27).

Ово Видовићево упозорење има, испоставило се, озбиљних основа и када је у питању доживљај нације и националне припадности унутар српског народа у 20. и 21. веку.

Напореда са мишљу о нацији као духовној заједници окупљеној око поетских ликова која негује сећање на своје праоснове, Видовић развија идеју о српској нацији као заветној нацији. Зато је у средишту његове духовне философије и трансцендентне телеологије Светосавски, односно Косовски завет. Међутим, током нововековне српске историје Завету је претила опасност од извитоперавања у ратничку доктрину која је, милитаризована и државнички инструментализована, морала, након свих крахова заједничке државе и југословенске нације током прошлог столећа, бити подвргнута критици. Завет поједностављено схваћен као рационалистичка доктрина нашао се на удару двоструког стандарда савремене политичке коректности и секуларног исмевања, па и ништења сваког облика традиционалне православне духовности. Напомињући да се Косовски завет међу народом у Аустроугарској изметнуо у војнички и хајдучки поклич који га снисходи у заборав, Видовић тврди да је то сужено, ратничко извртање смисла и значења Завета, лишено духовне димензије, блиско нововековном уму. Стога он није успео да освети и освети Косовски завет. Само је Његош, у својој окренутости вечности, могао да увиди егзистенцијално-симболичку противречност Завета (Исто: 38). Слављење Завета као обележавања годишњице Косовске битке много је више од – добијене или изгубљене – битке. Реч је о

освешћењу духовног јединства народа и тачки дистинкције између заветног српског народа и нововековних европских нација (Видовић 1991: 167).<sup>8</sup> Међутим, Завет је присутан тек у заветној

<sup>8</sup> Разлику између заветних нација и модерних заједница увиђају и неки од истакнутих проучавалаца историје нација. Према Ентонију Д. Смиту, етнице се формирају не само посредством физичких линија лозе, него и посредством осећања континуитета, заједничког памћења и колективне судбине, то јест „линија културног афинитета отелотворених у особеним митовима, сећањима, симболима и вредностима које задржава дата културна јединица популације“ (Смит 2010: 52). Културним обрасцем се тако формира и одржава ризница ентичке културе, која ће временом и сменом генерација бити упошљавана. Енглески социолог формулише појам „заветне нације“ (*Covenantal Nations*) као подгрупе „изабраних народа“ (*Chosen Peoples*). Реч је о друштвеноисторијском ентитету који својим постојањем и духовноисторијским битијем сведочи о делотворности ових механизма и дубоком осећају континуитета (Смитн 2003: 44–130; Смитн 2008: 107–134). Смит сматра да нације конституишу предања, сећање, митови и симболи, које је именовао као „свети извори“, „свете основе“ или „симболични ресурси“ (*sacred sources, sacred foundations, symbolic resources*). Они су, по правилу, премодерног, односно древног карактера (Смитн 2008: 1–28; Смитн 2009: 3–21). Под утицајем религије етнице су прерастале у „свете заједнице“. То уверење обезбеђивало им је историјску издржљивост (Смитн 2003: 25, 33), односно спречавало однарођавање. До сличних увида долази и Хобсбаум. Премда оспорава сваки облик произвољности и ненаучног, митског тумачења прошлости и сматра да „национализам захтева сувише много веровања у оно што очигледно није тако“, као и да је погрешно разумевање сопствене историје иманентно националном бићу (Hobsbawm 1996: 19), он ипак прихвата могућност постојања оних историјских заједница са премодерним националним осећањем и институцијама које их легитимишу и у савременој антинационалној или транснационалној ери. Зато конфигурише термине *прошо-национализма* и *прошо-нације*, везане за оне етничке групације и народе који су и пре 19. века у себи садржали клицу националне (само)свести, јасног

свести, која се буди „умним чувством“ (Исто: 168). Заветну свест одржава историја као отеловљена култура памћења и „континуитет једне заједнице која кроз векове уме да сачува свој идентитет“ (Исто: 169). Она је обједињујући фактор различитих временских равни и цивилизацијских слојева кроз које пролазе нараштаји српског народа:

Историја се дакле наставља, она је као „настава“ (у Његошевом значењу), а представа о идентитету се – као предање (традиција!) – предаје с колена на колена [...]! (Исто: 169–170).

Видовић конкретизује хипотезу о нацији као духовној, утопијској заједници која постоји изван историјске реалности. Он објашњава да је историјска свест заједнице ништа друго до стално духовно искуство личности које подразумева стално обновљиво трагедијско и литургијско заветно осећање или сећање. У прослави сећања потврђује се идентитет заједнице.

---

и оправданог историјског континуитета и историјске аутентичности, што им је давало привилегију трајања и опстанка кроз време. Један од најважнијих критеријума прото-национализма засигурно је „свест о припадности или прошлом припадању трајном политичком ентитету“ (Исто: 83). У прилог својој тези наводи древно осећање националног идентитета код Срба: „Нема разлога да се пориче прото-национално осећање код Срба пре деветнаестог века, не зато што су они православци који се боре против суседа католика и муслимана – оно их не би разликовало од Бугара – већ зато што је сећање на краљевство које су Турци поразили сачувано у песмама и епископској причи, а можда, што је још ближе суштини, у свакодневним литургијама српске цркве која је канонизовала већину својих владара“ (Исто: 86).

Заједница се у свом идентитету јавља васкрсавајући, а у међувремену, од једног васкрса до другог одржава се у континуитету само сећање на један васкрс и очекивања следећег васкрса. А сам васкрс је више од сећања: он је празник поистовећења (Исто).

Зато ће истаћи да је Косовски завет позивом човеку да се отвори Небеском царству (а пре тога да учини све да сачува златну слободу монашког бестрашћа) сталан позив да се „српско питање решава као светско питање хришћанства“ (Исто: 182). Завет је доживљај историје и одговор на историјске невоље и расцепе (Исто).

Заветне заједнице данас, у новим друштвеним и геополитичким околностима, као и у измењеним епохалним критеријумима, имају посебан однос према властитој баштини и јединственом симболичком средишту, иницијалном језгреном наративу, митотворачке и метафизичке снаге, из којег се испреда прича о националном и културном идентитету, односно, у којем се наративно сопство самопотврђује. То исходи да „свака култура, чак и најнеразвијенија и најнеразрађенија, поседује неку незаменљиву 'вредност' и може дати прилог укупном фонду културних вредности човечанства“ (Смит 2003: 135).

### **Уметност као духовно искуство**

Иљиново и Видовићемо промишљање проблема уметничког стварања интегрисано је у њихов целокупни културолошко-духовни поглед на историјске заједнице. Будући да је сам

дух, уметност за ове мислиоце није подложна теоријском сазнању и рационалистичким процедурама. Као и вера, уметност се доживљава и о њој се сазрцава.<sup>9</sup> Уметност је, за Иљина, духовни позив, а уметник „позван да сазрцава ‘унутарње’, да се удуби у њега, да му служи и да му се повинује, да зарони у њега и ствара из њега, да извештава о њему“ (Иљин 2020: 79). Уметност је духовно буђење; она настаје из потребе за одуховљавањем датог нам егзистенцијалног простора, „за чистим ваздухом Божјих пространстава“ (Исто: 60) и уношењем духовних, сакралних елемената у нашу свакодневицу. Зато је њен задатак да оплемењује и преображава. Ова природна жудња може се утолити само стваралачким сазрцањем. Стваралац проналази и изражава специфичне, исконске везе између животних садржаја, њихову унутрашњу нужност, али не стварајући ново дело, већ репродукујући постојећу стварност (Исто: 60–62). Посредством уметности долази се до духовне радости или озарења. Зато уметничко дело мора да се доживи, а да би се примило, човек мора да се преда сазрцању срца. Срце је за Иљина измештена али духовно усредиштена реалност, место уздицања примањем духовног предмета уметности, који је цвет духа. Тако је он, имајући на уму проблем уметности, срце осмислио „као теандрички центар праве очовечености“, чиме је могао да успостави

---

<sup>9</sup> Видовић у једном интервјуу истиче да „нема философа, естетичара који ће успети да објасни шта је уметност или шта је вера. Само нам је дато да реагујемо уметношћу на уметност и вером на веру“ <https://srodstvopoizboru.wordpress.com/> (приступљено 8. VIII 2022).



„културну парадигму првог реда“ (Петровић, Ивковић 2009: 240). То је посебна духовна реалност, место уздицања примањем духовног предмета уметности, који је цвет духа. Тако се на путу конгенијалности човек изводи из чулно-телесног реаговања на уметност, са једне стране, и потребе за њеном рационализацијом, са друге.

Тај духовни цвет могао би се означити као „идеја“, али уз услов да се тој идеји не приписује никаква рационална форма: јер се та „идеја“ поима *ирационалним сазрцањем* срца које не треба мешати са обичним мишљењем; то јесте, ако хоћете, „мисао“, али у смислу *духовне медиџације*; то јесте „сазрцање“, али сазрцање које се не реализује чулним снагама душе већ *срцем*, чији зрак погађа, плени и „узима са собом“. Тај „духовни цвет“ није субјективна измишљотина или чисто лична химера уметника. Он је *реалност*, духовна суштина. Он би се могао означити као духовни „*йралик*“ или као *жив начин йосџојања*, као класично, сваком човеку доступно *живојно сџање*. Ово животно стање уметник доживљава, сазрцава и оно постаје његов *йредеиџ*. Он га налази у Богу, у човеку или у природи ствари (Исто: 86–87).

Видовић се у неколиким есејима осврће на методолошке принципе примања, тумачења и спознаје уметничког стваралаштва. Залажући се за непосредно доживљавање предмета (филозофије) и умно чувство као спознајни принцип, Видовић примећује да метафизика у свом епистемолошком слепилу које истину духа тражи у појму – и уметност погрешно подвргава

мишљењу. Међутим, уметност не може бити предмет спознаје јер је биће уметности заклоњено „свим оним што у њој није чисто мишљење: показивањем конкретног, чулним појавама, осећањима, свим оним што није 'непосредна појава општег'" (Видовић 2008: 110). Уметност као дух доживљава се, а не промишља. Она није предмет мишљења јер није искуство. Управо у томе препознајемо Иљиново сазрцавање срцем као принцип спознаје уметности и бића.

Управо на плану уметности Видовић открива спознајне принципе западне епистемологије, које, како смо већ поменули, назива метафизика. За њега метафизичка критика у уметничком доживљају потражује магијско искуство, односно духовно искуство које импонује метафизичком изједначавању бића са мишљењем, односно истину са одсуством суштог и појединачног (Исто: 110–111). Отпор метафизичком појму представљеном као највиша истина бића Видовић препознаје у симболистичком истицању симбола (форме или лика), што је сама уметност и мит као истина. Тако се у историји уметности тек од симболизма јавља свест да је уметност заправо угрожена метафизиком (Исто: 111).

Управо зато Видовић метафизичкој критици, која приступа магијском искуству, претпоставља херменеутичку критику, која није пуко мишљење и примена критерија, већ сећање на сам доживљај уметности. Тек херменеутичко, доживљајно искуство, које је сећање на дух, или уживљавање у свет уметничког дела, може да артикулише критику као мишљење о уметности. Ипак, и то мишљење је лимитирано јер

је фокусирано на дотицај са уметничким, не на саму уметност (Исто: 116–117). Херменеутика је само начин „*показивања* уметности као објективно постојећег дела уметничког“ (Исто: 123). Да би у свом контемплативном поступку потврдио хипотезу да ми у животу и у уметности заправо никада не опажамо сам предмет, него „препознајемо представу коју наше искуство већ има о таквом предмету“, Видовић уводи појам херменија („ерминија“). Њиме обухвата божанско порекло поистовећивања са предметом који посматрамо и разумемо осећањем, а очевидно је у интерпретацији и у рецепцији уметничког дела (Исто: 120).

Будући да о феномену уметничког размишља на више планова, Видовић се, из угла духовне теорије, упушта и у дефиницију саме уметности. Уметност је за њега хармонија, не са реалним светом, већ са имагинарно *преображеним* светом зато што је његова истина: „Исти преображај (у саосећању с уметником) осећамо, у херменеутици, и ми сами: као истину дела коју потврђује, очигледно и сам свет“ (Исто: 124). Саосећајући са делом и уметником, реципијент преображени свет доживљава као објективну истину. Та истина је истина осећања, при чему је биће човека истоветно са осећањем битија (Видовић 1989: 124). За Видовића, „уметност је машта која преображава свет не оповргавајући (и не одбацујући) његову реалност“ (Исто: 102). Заправо, уметност преображава нашу представу о свету (дакле, нас саме). Уметност је изазвала осећање, можда нелагодно, иницирано духовним буђењем или кризом пре духовног буђења. У будном духовном

искуству покреће се машта која конструктивно мења нашу неуметничку стварност, односно нашу представу те стварности. С обзиром на то да није мисао револуције, уметност у процесу преображаја, напомиње Видовић, не само што не оповргава реалност света, већ не одбацује ни језик у његовој реалности, већ и њега имажинативно преображава (Исто).

Доследно поставкама о трансцендентном искуству и првој реалности, Видовић се контемплативно навраћа на изворишта стваралаштва, и сагледава да човек који живи у створеном свету не може да буде стваралац, већ само онај који наслућује нестворену енергију. Он у свом креативном процесу само моделује оно што је већ створено, препознајући у њему потенцијал за уметничку, као онтолошки легитимну, интервенцију. Видовић управо у томе постулату види смисао уметности и њен наднаравни карактер:

Уметност коју чувамо (ако је чувамо), није *стварање*: скандалозно би било приписивати тако нешто човеку! Не, уметност је „само“ *показивање*. Кажемо „само“, јер је то веома много: показивање самог *биџија* суштог. А то показивање уздиже човека у сферу Творца који ствара *славећи* то што ствара, поистовећујући се са тим што ствара, одобравајући битије, отварајући се према њему својим „да“! (Видовић 2008: 131).

Као и у домену духовне заједнице, мистеријски дух уметности осмишљава и слави сушто, односно осећање пуноте битија, које је еквивалентно оној Иљиновој метафори духовног цвета (Исто: 129). Отуда се културни образац

обистињује у преображавајућој сили уметничког стваралаштва, док уметност потврђује културни образац као тачку самосвести духовне, заветне заједнице и реално животно стање.

### **Credo, ut intelligam**

По много чему апартне философије срца Ивана Иљина и Жарка Видовића претпостављају да човек, иако гносеолошки ограничено биће, има право да не буде онемогућен мишљењем или било каквим философским системом да дође до истине о себи и сагледа стварност у њеној целости. До тог продорног али и обухватног увида не долази се логички аргументованим поступком нити појмовном анализом, већ будним духовним чулом. Недвосмислени у ставу да је човек *homo religiosus*, биће осећања и вере, а не заморче *Cogita*, они га позивају на умно усавршавање, превазилажење историјских искушења и таштине антропоцентричности, наслањајући се у том позиву на христолошку баштину. С друге стране, сугеришу му да до истинске самоспознаје може доћи искључиво посредством властите националне заједнице, оживљавајући и негујући осећај припадности тој заједници и осећање патриотизма, као просвећене, продуховљене, штавише рационално артикулисане љубави према свом народу и отаџбини, која је предуслов човекољубља. Апстрахујући та осећања од сваке идеолошке и политичке инструментализације и смештајући их у домен духовне реалности, они показују да појединачно и колективно страдање имају смисла када се на њих осврне из другачије

перспективе посматрања историје, нација и човека. То подразумева да се изађе из низине гледања на човека као биолошке јединке или пуког антрополошког феномена; да се искорачи из индивидуалне самодовољности и власти историјски, онтолошки и телеолошки статус промотри из угла заједнице, а да се сопство потврди у духовној припадности. Појединац служи заједници као што је и заједница у служби онтолошког самопоуздања личности. Тада ће се доћи и до одговора о сврси живљења које је не потчињавање, одрицање и угроженост индивидуе у њеном самодовољном космосу, него радосно учествовање у нечем што је веће од нас самих, што превазилази време и историју и има преображајућу сакралну снагу.

И за Иљина и за Видовића човек се потврђује у свом идентитету и својој јединствености унутар нације. Према њиховом тумачењу, то је прворазредна и сваком појединцу најнаклоњенија заједница, јер га чини посебним и посматра га као личност, односно као одраз Личности. Нација као, пре свега, духовна заједница негује вредности које умногоме превазилазе постулате хуманости и човеку враћа достојанство које му је одузела институционализована потреба за стицањем знања као облика друштвене моћи и појмовним изједначавањем мишљења и језика, односно мишљења и бића. Заснивајући се на симболичким топосима светог, на слободној љубави према другоме, нација омогућује да сваки њен припадник додвори трансцендентно оправдање властите припадности јер је подвргнут духовном искуству и реално опипљивим, конкретним исходима и вредностима те припадности.

Вредности припадности јесу више пута потврђене вредности човечности унутар националне културе, и похрањене су у културном обрасцу. Тај културни образац се наслеђује или изнова доживљава и својим посебним искуством потврђује као извор из којег црпемо линије континуитета и потврду идентитета, без којих је наше постојање немогуће. А наш идентитет и пуноћа бића заснива се на односу према културном обрасцу. При томе, наша аутореференција је једнака хетерореференцији, и није подложна релативизацији. Културни образац стога има задатак да појединце и групе непрестано подсећа на духовну везу, избор или датост обитавања у духовној реалности личности, на традирање осећаја да на свој начин служимо тој реалности и преносимо духовно искуство у дијахронији и синхронији, чиме јој дајемо световни карактер. Вредности човечности, духовна надреалност као део наше, људске стварности, похрањени су у културном обрасцу као језгру, сржи сваке (националне) културе, а који је означитељ преображеног духа. Отуда је уметничко деловање и сазрцатељно разумевање уметничког стваралаштва заправо начин заједничког, конгенијалног обитавања у преображеном свету културног обрасца. У томе лежи достојанство и смисао побуне човека као ствараоца, значење и думети уметничког преображаја.

Приговоре да су Иљинове и Видовићеве идеје о уметности обориве са становишта секуларне уметности и савремених уметничких теорија, а да њихова објашњења националних заједница садрже заправо рехабилитацију превазиђеног и историјски проскрибованог

романтичарског концепта који подразумева непожељни милитантни вишак, можемо лако пренебрегнути захваљујући начелу духа, односно духовном искуству као појмовно и логички необухвативом модусу живљења, страном западној епистемологији. Управо то је централно начело хришћанске културе, из које израста њихова аутентична, и по свему судећи алтернативна мисао. Отуда се овде не ради о сучељавању дискурса, него о различитом дискурзивном поретку. Њихове студије нису само алтернативни ментални концепти за мапирање завршених и минулих културних појава, нити интелектуални инструменти за остварење интереса у реалним друштвеним и културним околностима, већ из искуства потекло и ка искуству усмерено знање о духовном пореклу наших активности и нашој објективној стварности која се, историјски, у сваком тренутку потврђује.

## ИЗВОРИ

- ВИДОВИЋ, Жарко. *Оптеди о духовном искуству*. Београд: Сфаирос, 1989.
- ВИДОВИЋ, Жарко. „Завет – изворно начело европске историје“. У: Никола Тасић, Веселин Ђуретић (ур.). *Косовска бишка 1389. године и њене последице: међународни симпозијум*, Химелстир, 1989. Београд: Српска академија наука и уметности, 1991, 167–182.
- ВИДОВИЋ, Жарко. *И вера је уметност*. Прир. Матеј Арсенијевић. Београд: Завод за унапређивање образовања и васпитања, 2008.
- ВИДОВИЋ, Жарко. *Срби и Косовски завет у Новом веку*. Београд: Српски научни центар – Пријатељи професора др Жарка Видовића, 2021.



- ИЉИН, Иван. *Пуџи духовне обнове*. Прев. Добрило Араниновић. Београд: Логос, 2008.
- ИЉИН, Иван Александрович. *Религиозни смисао философије: ојшиће учење о љраву и држави*. Прев. Ана Ацовић. Београд: Логос, 2013.
- ИЉИН, Иван. *Основе хришћанске културе*. Прев. Нада Узелац. Београд: Отачник, 2014.
- ИЉИН, Иван. *Пуџи ка очиледности*. Прев. Радослав Божић. Београд: Логос, 2020.

#### ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- АЛЕКСИЋ, Јана М. *Културна идеологија Милана Кашанина*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2019.
- ДИМИТРИЈЕВИЋ, Владимир. *Тржиште или храм: становиште Владимира Вујића*. Београд: Catena Mundi, 2016.
- ДИМИТРИЈЕВИЋ, Владимир. *Југословенски месијанизам и српско станаовиште: олед из историје идентитеташа*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2022.
- МИЉКОВИЋ МАТИЋ, Јелена. „Како је Жарко Видовић објашњавао нацију са хришћанског становишта“. *Политичка ревија*. Год. XV (XXVIII), бр. 4 (2016): 1–16.
- ПЕТРОВИЋ, Александар и ИВКОВИЋ, Владимир. „Естетика и култура хришћанства“. *Зборник радова Филозофског факултеша*. Приштина, књ. 39, 2009 (шт. 2010), 235–247.
- ШАРИПОВ, Александар Михаилович. *Руски мислилац Иван Александрович Иљин: стваралачка биографија*. Прев. Владимир Јагличић. Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара, 2018.
- SMITH, Anthony D. *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*. Oxford, 2003.
- SMITH, Anthony D. *The Cultural Foundations of Nationalism: Hierarchy, Covenant and Republic*. Oxford, 2008.
- SMITH, Anthony D. *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*. London and New York, 2009.
- SMIT, Antoni D. *Nacionalni identitet*. Прев. Slobodan Ђорђевић. Београд: Библиотека XX век – Књижара Krug, 2010.
- HOBSBAUM, Erik. *Nacije i nacionalizam od 1780: program, mit, stvarnost*. Прев. Svetlana Nikolić. Београд: „Filip Višnjić“, 1996.

Jana M. Aleksić

OUTSIDE THE WESTERN EPISTEMIOLOGY:  
IVAN ILJIN AND ŽARKO VIDOVIĆ IN A  
SPIRITUAL COLLUSION

*Summary*

This paper systematizes certain ideas of Ivan Iljin (1883-1954) and Žarko Vidović (1921-2016), religious thinkers and spiritual historians, regarding the forms of knowledge, methodological principles of philosophy, spiritual principles on which nations and national cultures, as well as the basics of the artistic creativity, i.e. fruitful art theories are based. Considering them the members of the same spiritual horizon, we bring Iljinov and Vidović's insights in a spiritual-historical relationship and we regard them through the cultural prism as postulates for proper formulation of a cultural pattern as a national one. Their, in many aspects differing philosophies, assume that a man, although a gnoseologically limited being, has the right to not be disabled by an opinion or any philosophical system to come to the truth about himself and understand reality in its wholeness. This penetrating, but also comprehensive insight is not gained by a logically argumentative procedure or conceptual analysis, but a watchful spiritual sense. Unequivocal in the sense that the man is homo religiosus, a being of the feelings and religion, and not a Cogito guinea pig, they invite him to excel at being wise, overcome historical temptations and the vanities of anthropocentricity, leaning in that invitation to Christological heritage. On the other hand, they suggest that he can reach true self-knowledge

exclusively through its own national community, reviving and nursing the sense of belonging to the community, as enlightened, extended, what is more rationally articulated love for their people and the homeland, a prerequisite of patriotism. Abstracting these feelings from any ideological and political instrumentalization and in the domain of spiritual reality, they show individual and collective suffering make sense when they are referred to from a different history, nation, and human observation perspective. Therefore, in this paper, we are proving analytically their studies are not only alternative mental concepts for mapping finished and past cultural phenomena, or intellectual instruments for realizing interest in real social and cultural circumstances but that they originated from and toward experience-oriented knowledge about spiritual origin of our activities and our objective reality confirmed historically at any time.