Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *16-2019, 169-189*

УДК 271.222(497.11)-36 Сава, свети

Јана М. Алексић
Институт за књижевност и уметност, Београд – Србија
e-mail: tiamataleksic@gmail.com

СВЕТИ САВА И СРПСКИ КУЛТУРНИ ОБРАЗАЦ*

Апстракт: *У раду ћемо покушати да расветлимо духовна и културна исходишта Савиног подухвата институционализације културне самосвести народа и установљавања српског култруног обрасца. Тај донекле херменеутички, а однекле културолошки покушај могуће је извести на темељу појмовне и феноменолошке дистинкције између* обрасца културе *и* културног обрасца*, односно историософског и социолошког разлучења домена цивилизације и културе, духовно-историјске анализе дефиниције просветитељства, а потом и сагледавања транскултуралности Савине личности као подлоге за конституисање српског културног обрасца. Наш епистемолишки напор биће усмерен и на сазнавање чинилаца посредством којих се тај његов грандиозни подухват преносио и преиспитивао кроз историју, до нашег времена. Од одлучујућег утицаја за разумевање светосавског лика српске културе свакако је културолошки појам* култура памћења *којим се жели проникнути и у методологију формирања предмета, заједнице и принципа сећања што осмишљава и српски културни образац данас.*

Кључне речи: *Свети Сава, образац културе, културни образац, цивилизација, култура, наративни идентитет, култура памћења, транскултура, просветитељство.*

Свети Сава vs. светосавље

За промишљање српског културног обрасца данас незаобилазно је сагледавање утицаја личности и дела Светог Саве на његов садржај и смисао. Отуда би на самом почетку ваљало разјаснити зашто смо се, тематски, определили за личност Светог Саве а не за *светосавље*, као српску варијанту источног хришћанства или православног богословља, упркос чињеници да је посреди кључни принцип развоја историјске самосвести српске заједнице и фундамент српске културе у целини. Та одлука проистиче из методолошке обазривости, односно аксиолошког наума да се културолошки и семиотички предупреди хегемонијално (пост)модерно снисхођење култа (свете) личности, односно под утицајем просветитетљско-материјалистичке културне парадигме вулгаризована, тиме и ниподиштена религиозна конотација једног институционализованог историјског сведочења откривене религије, какво је хришћанство, положено у основе наше културе.

У секуларној друштвеној заједници, каква је (пост)модерна српска, светосавље, као теолошко-културолошка платформа, уједно и поглед на свет, изложено је оштром преиспитивању. Неколико фактора томе доприноси: релативно миран суживот од

* Рад је настао у оквиру пројекта *Културолошке књижевне теорије и српска књижевна критика* (178013), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

четири и по деценије у мултикултурној држави под јединственим југословенским културним и националним обрасцем, трауматично искуство грађанског рата, које је, с једне стране уследило, а са друге исходовало пад велелепне политичко-правне куле од слоноваче и фуриозно разобличење утопије о духовном и културном блаженству мултикултуралности, политички контролисан, селективан и цензурисан однос према културној баштини под притиском социјалистичке догме, измењено стање политичке и културне (само)свести српског народа, васкрсавање и злоупотреба одређених историјских наратива и националних симбола током деведесетих година у политичке сврхе, идеологизација готово свих културних и симболичких вредности, политичка (ауто)маргинализација Српске православне цркве, хегемонија теоријских концепата и културних модела које највидљивији део српске интелектуалне елите некритички преузима, заговора и инфилтрира у раду српских образовних и културних институција, далекосежно утичући на мењање свести појединаца и целог колектива, што резултира однарођавањем.

У раду зато желимо да укажемо на историјску пуноћу личности Светог Саве, управо на онај њен аспект који је посредством традиционалних видова културе памћења пренет до данас, чиме је остварен, какав-такав, али неупитан континуитет српске културе. Вољни смо да прибегнемо деконструкцији методологије културе памћења, њених темељних философских и идеолошких постулата како би се кристалисао изворни историјски лик Светог Саве и разабрали наноси његовог културног означавања, па и кодирања у времену. Тиме би се заобишле, верујемо и оспориле негативне квалификације светосавља као конзервативног, унитарног, хегемонијалног, самим тим и фашистички рестриктивног културног модела, наметнутог од стране Центра моћи.

Истовремено, идентитетска одредница *српски* у синтагми српски културни образац – коју овде постулирамо као антрополошки, социолошки и културолошки релевантан појам, лишен идеолошких учитавања – у свом значењу нужно подразумева сваком појединцу, уједно и припаднику одређене заједнице или групе, иманентни процес идентификације. Личност Светог Саве представља пројекцију поступака и исхода, с једне стране јунговски архетипског, а са друге, кантовски трансценденталног поистовећивања или угледања, која се вертикално одвија унутар српске историјске заједнице. Народ је носилац конкретног идентитета, чиме сведочи о личности, о њеном историјском и историософском бићу, као и о еманацији, па и реализацији њених симболичких аспеката – пута, истине и живота, како у домену историје дугог трајања те заједнице, тако и у могућности њеног есхатолошког самовиђења. Свети Сава тек у народу – овде схваћеном као посебан облик историјски потврђене етнопсихолошке заједнице и духовног савеза – отеловљује своју личност. Култ личности израста посредством механизама памћења – фундирања, селекције и предаје, чиме се конституише и обделава баштина. Личност тако бива динамизована и уведена у традицијски највиталнији ток, који временом, својим огромним симболичким зрачењем оживљује и стваралачки активира остале моменте материјалног и духовног наслеђа. У основу култа уграђене су културне, духовне, па и политичке тековине и вредности као плод деловања личности у конкретном историјском тренутку и њене, како плански, тако и спонтано настале симболичке ауре у каснијим историјским фазама. Реализована личност временом прераста у један од одлучујућих модела за идентификацију у целоживотном процесу самоспознаје и формулисања наративног идентитета.[1]

1 Овде активирамо одређење наративног идентитета које је формулисао Пол Рикер (Paul Ricœur). Према овом феноменологу и херменеутичару, човек обитава у многим историјским наративима, причама. „И заиста, у великој мјери идентитет неке особе, неке заједнице је саздан од тих

У случају Светог Саве, огледање и препознавање одвијају се у домену политичко-правног, црквеног, па и културног уређења, али и у дуготрајном процесу афирмације хуманистичких вредности као својствених слободном људском духу. Без обзира на чињеницу да је свест о хуманистичким принципима почела да се развија касније, у XIV и XV веку, као основ модерног грађанског друштва, Свети Сава је те вредности отеловио у свом културном програму, философски и теолошки их антиципирајући. Отвореност за препознавање тих вредности мимо вертикалних и хоризонталних ограничења показује степен зрелости заједнице која се културно еманципује и историјски преиспитује. Институционализовано угледање резултира заснивањем културног обрасца.

Да би се ваљано расветлио тај процес неопходно је имати на уму појмовну и феноменолошку дистинкцију између *обрасца културе* и *културног обрасца*, успостављену у досадашњим етнолошким и антрополошким проучавањима, као и томе претходеће разлучење појмова и домена *цивилизације* и *културе*.

Култура vs. цивилизација

Позадина или оквир историјског бивствовања у култури, увек је *цивилизација*. У њој је смештено извориште постулирања културног обрасца зарад остварења хуманитета у дијахроној и синхроној димензији постојања цивилизације, схваћеној као сингуларне у философско-прогресивистичком, и као плуралне у културно-историјском смислу.

Фернан Бродел (Fernand Braudel) сматра да епитет *културни* својим садржајем истовремено кореспондира и са појмом *цивилизација* и са појмом *култура*, јер и цивилизација и култура у себи садрже скуп културних добара, према чему географски простор цивилизације представља културни круг, а историју цивилизације одсликава повест културе. Утицаји, преноси и везе међу цивилизацијама тако су културни преноси или трансфери, и могу бити материјални и духовни.[2] Готово у потпуности сагласан са Броделовим становиштем је и политиколог Семјуел Хантингтон (Samuel Huntington). Он сматра да и цивилизација и култура упућују на укупан начин живота људи, док је цивилизација наглашена култура.[3]

За Николаја Берђајева (Николай Александрович Бердяев) – који темељно размишља о дистинкцији између културе и цивилизације – цивилизација је старија од културе и означава друштвена кретања колектива, док је култура индвидуални процес. Цивилизација је усмерена у ширину, а култура у дубину: „Цивилизација означава виши

идентификација – са вриједностима, нормама, идеалима, моделима, јунацима, у којима се особа и заједница *препознају*. То себе-препознати-у доприноси оном препознати-*са*. Идентификовање са јуначким ликовима јасно манифестује тај преузети алтеритет, али тај алтеритет је већ скривен у идентификовању са вриједностима које чине да се једна 'ствар' поставља изнад властитог живота; један елемент лојалности, лојализма се на тај начин утјеловљује у карактер и обрће га у вјерност, дакле у одржање сопства. Овде се полови идентитета састављају. То доказује да се не може до краја мислити *idem* личности без *ipse*, чак кад једно прекрива друго" (Рикер 2004: 128–129). Зато „прича конструише идентитет лика, који се може називати његовим наративним идентитетом, тако што конструише идентитет испричане историје. Идентитет историје је оно што твори идентитет лика" (Рикер 2004: 155). Стога, како сугерише, једино би у повратку сопству идентитет лика био уцеловљен јер оно „држи заједно два краја ланца: сталност карактера у времену и постојаност само-сталности сопства" (Рикер 2004, 173).

2 Braudel 1990, 40.

3 Хантингтон 2000, 44.

степен објективације и социјализације; култура је, пак, повезана с личношћу и духом. Култура означава обраду материјала актом духа, победу форме над материјом.“[4] Тако, цивилизација представља егзистенцијални оквир за масе и развој технике, разорне за културу, премда култура постоји у цивилизацији и обрнуто. Цивилизација претпоставља објективацију, нужност и материјалну егзистенцију, култура афирмацију духовних вредности и стваралаштва. Ипак, Берђајев увиђа да је у модерној епохи дошло до егзистенцијалистичког преокрета који је условио и промену онтолошког статуса човека и односу према стваралаштву: „Цивилизација се јавља као средство, али се преобратила у циљ који деспотски управља човеком. Култура је са свим својим вредностима средство духовног живота, духовног човековог успињања, али је она постала сама себи циљ, циљ који гуши човекову стваралачку слободу.“[5] Иако човек ствара и цивилизацију и културу, оне га незаустављивим процесом објективације поробљавају вишим, а не нижим, због чега отежавају или онемогућавају трансцендирање као исходиште стваралаштва (Берђајев: 109).

Милан Радуловић продубљује разлику између појмова цивилизације и културе на егзистенцијалној основи, што је посебно инструктивно за наше разумевање српске средовековне културе. Цивилизација је, према Радуловићу, „спољашњи оквир људског живота, а култура унутарњи духовни садржај човечне егзистенције, како егзистенције појединца тако и живота заједнице. Цивилизација је експанзивна, тежи да обујми што већи простор, и зато се шири по хоризонтали. Култура је интензивна, продире у дубину, у корен бића и постојања, и стреми у висину, ка духу и смислу, и зато се уздиже као духовна вертикала реалног, природног живота.“[6] За овог филозофа књижевности и културе, цивилизација се везује за људски живот у времену и историји, „пошто се она и конституише као збир разноврсних активности којима човек обликује свој живот као специфично људски, различан од живота биља и животиња, и којима тежи да задовољи своје биолошке потребе, у првом реду нагон за самоодржањем и продужењем врсте.“[7] Са друге стране, култура „настоји да одговори на човекове духовне потребе које су вечне, надисторијске и натприродне. Те потребе су прирођене људском бићу; оне су константе у људској духовној и повесној егзистенцији.“[8] Радуловић ту разлику акцентује и на плану афирмације вечних питања, али и духовних и етнопсихолошких посебности, за које је задужена култура, и пролазних феномена и нивелације различитости, што је принцип исхођења цивилизација, без обзира на њихово извориште у апсолутном и трансцендентном.

Цивилизацијске духовне максиме пониру у културу и уређују њене унутрашње односе, преосмишљавају симболички садржај и прерасподељују актере, то јест носиоце културних дата. Тек у цивилизацијском контексту, који је нужно историјски, огледа се значај и функција традиције – светске баштине сваке културе. Истовремено, митски и религијски наративи део су баштине, као основе културе. Отуда је култура „*свест једне заједнице о сопственом животу у историји и цивилизацији*“, она је „*духовно самоспознање одређене људске заједнице* [курзив Ј. А.].“[9] Цивилизације су, дакле,

4 Берђајев 2001, 103–104.
5 Берђајев 2001, 110.
6 Радуловић 2015, 31.
7 *Исто*, 33.
8 *Исто*.
9 *Исто*, 34.

наднационалне, док су културе национално омеђене.[10] Будући велики организам, цивилизација је састављена од више националних култура.

За појмовно и историософско разлучење цивилизације и културе значајно је и запажање Ивана Иљина (Ива́н Алекса́ндрович Ильи́н), проминентног политичког и религиозног мислиоца. Он наведене ентитете посматра из духовно-религијског угла, са недвосмиленом тежњом да укаже на то да је цивилизацијски своје отеловљење култура добила тек у хришћанству:

> Култура је појава унутрашња и органска: она захвата саму дубину човекове душе и обликује се на путевима живе, тајанствене сврсисходности. По томе се она разликује од цивилизације, која може да се усваја само споља и површно и не захтева потпуно душевно учешће. Због тога народ може да има стару и танану духовну културу, али да по питањима спољашње цивилизације (одећа, становање, саобраћајнице, индустријска техника итд) одаје слику заосталости и примитивности. И обрнуто [...] Култура се ствара изнутра; она је изградња душе и духа: хришћанску културу може да ствара само душа која је хришћански утврђена.[11]

Питање културног обрасца у колоплету односа цивилизације и културе може се објаснити философском и психоаналитичком хипотезом о непобитној интеракцији између духа епохе, освешћеног континуитета, традиције и цивилизације, коју на хердеровски, с једне, а на јунговски начин, с друге стране, постулира Бродел. Сваки дух времена носи одређену цивилизацијску претпоставку, која као владајући колективни менталитет прожима не само једно, већ више друштава и диктира ставове, усмерава изборе и укорењује предрасуде. Та колективна чињеница је увек плод наслеђа, веровања, страхова, давних немира, заправо, „плод бескрајне контаминације чије су се клице изгубиле у прошлости и преносиле из генерације у генерацију.“[12] Зато је реакција појединаца, институција и целих друштава на узусе властитог времена превасходно резултат „заповиједи која је неизражена и која се често не може изразити, а избија из колективне подсвјести,“[13] а не социјалне логике или сужене историјске перспективе.

Образац културе vs. културни образац

Прецизно разграничење појмова/ентитета *образац културе* и *културни образац* на легитимној основи ретроспективног и интроспективног сагледавања целокупног историјског живота једног народа, поред америчке антрополошкиње Рут Бенедикт (Ruth Benedict), која је повезала елементе културе једне заједнице са њеним антрополошким карактеристикама, понудио је и наш антрополог Бојан Јовановић.

10 То би, на пример, значило да на простору Балкана постоје различите народне културе (српска, хрватска, словеначка, бугарска, румунска, руска, русинска, словачка, цинцарска, мађарска, немачка, итд), али и античка (старогрчка и староримска), византијска, хришћанска, исламска и јудејска цивилизација, као заједничко својство свим европским и неевропским културама које вековима коегзистирају на Балканском полуострву. Могло би се у истом смислу говорити и о цивилизацијама различитих епоха, на пример, о неолитској, античкој, средњовековној, традиционалној цивилизацији, или о модерној цивилизацији која у Европи подразумева период од XV века до данас, унеколико већ одређен као „индустријска“ и „научно-техничка цивилизација“.
11 Иљин 2014, 33, 35.
12 Braudel 1990, 53.
13 *Isto*.

Образац културе би, према Бенедиктовој и Јовановићу, нужно требало да буде етнопсихолошки израз једног колектива, те „начин на који одређена заједница организује свој привредни, социјални и духовни живот и тиме потврђује своје људско постојање.“[14] Развојем културних институција, исхода модерно конципираног културног круга, узетог у обзир као простор заједништва једне, матичне културе у целокупности њеног историјског континуитета, и других култура, формира се *културни образац* као израз модерне свести: „Културне институције су чувари културе, њеног идентитета и степена развоја. Оне оличавају саму културу и дају обрисе њеном обрасцу који се у савременом смислу потврђује као културни образац.“[15] Из дијахроне перспективе, *образац културе* се испоставља као адекватан супстрат нужности егзистенције једне или више заједница, а *културни образац* као израз историјски освојене и самоосвешћене егзистенцијалне слободе појединаца и колектива.

Култура сећања умногоме одређује однос према форматирању културног обрасца, јер се на њеном темељу одвија процес конфигурације историјске (само)свести као обликотворног принципа културног обрасца, без обзира на његову тенденцију ка унутрашњем преображају и плурализацији.[16] Ово питање је нужно повезано са *културним идентитетом* једног народа, али и са културном политиком коју формулишу и спроводе његови истакнути појединци, тачније интелигенција.

Идентитет је мера човековог свесног и несвесног, појединачног и колективног самопотврђивања, које се – несвесно – одвија посредством обрасца културе, а свесно под дејством културног обрасца. Лични, локални, па чак и национални идентитет су, према Јовановићу, подложни промени, али је културни идентитет оно својство, „реалитет“ и „интегритет“ по којем припадници одређених историјских заједница опстају у својим посебностима. Такав облик различитости се прописује културним обрасцем.[17]

С друге стране, обликовање у култури (*Cultural modeling*), како тврди Дивна Вуксановић, „може се одредити као конструисање оквира за различите интерпретације у култури, изведене на темељу заједничког, општег ’рама’ за сваку појединачну културу, као њен владајући културни образац или више њих. [...] иза сваког овог обрасца може [се] ишчитати одређена идеологија или идеолошка критика. То, практично, значи да су културни модели или обрасци, пре свега, вредносно утврђене парадигме, посредством којих се врши друштвено валоризовање актуелног света културе, културног наслеђа, као и њихових деривата.“[18]

За разумевање процеса који су се у време Саве Немањића одвијали у српској култури, важно је имати на уму еманципаторски карактер саме културе. Дивна Вуксановић инсистира, како на културнополитичком (у којем лежи просветитељски импулс), тако и на телеолошком аспекту културне еманципације. Притом, напомиње да

14 Јовановић 2008, 60.

15 *Исто*.

16 За немачког египтолога Јана Асмана (Jan Assmann), који најпрецизније и најпотпуније дефинише овај појам, култура сећања је вештина и друштвена обавеза појединаца, „повезана са ’памћењем које ствара заједницу’. За разлику од умећа памћења, што је антички изум – иако не и ексклузивна појава – култура сећања је универзални феномен“ (Asman 2011, 28). Асман поручује да „сећањем на своју историју и предочавањем фундирајућих фигура сећања, група се потврђује у свом идентитету“ (*Isto*, 52). С тим у вези, важно је нагластити да колективно памћење никако није једносмерно. Оно иде у оба смера: „Памћење не реконструише само прошлост, оно промишља и искуство садашњости и будућности“ (*Isto*, 41).

17 Видети: Јовановић 2008, 74–75.

18 Vuksanović 2014, 12.

„као што без извесног степена слободе нема културног стваралаштва, развоја, па ни рецепције ни критике културе, тако нема ни еманципације којој култура није дала свој властити печат и допринос“ (Vuksanović 2014: 11). Управо ради остварења тог циља, Сава Немањић је, посредством аутокефалности српске православне цркве, покушао да избори и самосвојност целокупне српске средњовековне културе.[19]

Транскултуралност Светог Саве – услов конституисања српског културног обрасца у оквиру византијске цивилизације

Уврежено је мишљење се културни образац у српској култури први пут конституисао у време стварања модерне Србије од Првог српског устанка (1804–1813) и првих деценија XIX века[20] или да се његово формирање уопште није ни одиграло[21] (Слободан Јовановић). Истина је, верујемо, да се први, можда и најважнији покушај његовог постулирања, коначно и успешне реализације, одиграо у време владавине династије Немањића, током XII, XIII и XIV века. Тај културни образац био је довољно стабилан да и неколико векова касније одоли свим цивилизацијским и историјским искушењима.[22] Кључну улогу у његовом конфигурисању поред великог жупана Стефана Немање (1113–1199) има и његов син Растко (у монаштву Сава) Немањић. Они су отпочели дуг и сложен процес превођења српског народа из обрасца културе у културни образац, све време свесно инсистирајући на његовој националној димензији.[23] Сматрамо да је један од пресудних индикатора за извођење тог деликатног и сложеног пројекта конфигурације српског културног обрасца одређени ниво културне

19 Станоје Станојевић истиче да један од разлога што је Савина црквена организација успешно изведена и имала добар пријем у народу, лежи у томе што ју је поставио на националну основу и што је сам Сава имао развијену љубав према свом народу: „Св. Сава је створио хришћанску православну српску народну цркву. [...] Замишљена и заснована на чисто националној основи, Савина црква се убрзо изједначила са српским народом, стопила се с њим у једну целину и црпла је из његових расних особина стално своју енергију“ (Станојевић 1935, 118–119).

20 Јовановић 2008: 66–70.

21 Јовановић 1991: 570.

22 О томе видети: Црњански 2008, 108–134.

23 О токовима изградње тог и таквог обрасца, као и видовима просвећености у немањићкој Србији инструктивно пише Милош Црњански: „Византија је тад већ била створила на Балкану, блистави слој средњовековне просвете. Немањићи су је пресадили на своје тле и посрбили. Док су, по романској и грчкој, цариградској просвети ширена знања, релативно ништа мања него данас, граматике, реторике, дијалектике, аритметике, геометрије, астрономије и музике – бар у вишим слојевима – ширена је та грчка просвета, посрбљена, и код нас, после Светог Саве, и у нашем војинству, свештенству, племству и владарским породицама. То ће бити тим значајније што Немањићи уздижу у исти мах средњевековну Србију и на висок степен материјалне културе, док други наши слојеви у то доба, истиснути скоро из земаља приморских, које тону све више у лажни сјај Млетака, постају само непросвећена и ратничка крајина Угарске, робље мађарских, туђинских бискупија. [...] Сава је са манастиром Хиландаром положио основе и средњевековне наше културе. Далеко од тога да буде само једноставни пренос византинизма, та кулутра има, баш од његова времена, своје словенске и спркске црте пуне значаја. Његов типик почетак је српске средњевековне књижевности која је и кроз остале векове у нашој просвећености оставила дубока трага. Сава је оснивалац монашкога реда и манастирских закона у српским крајевима, као законодавац црквени он је и данас у средишту проучавања. У сваком случају, око њега и његовог живота почиње једна велика наша културна епоха која се назива немањићска, али која би се могла звати и светосавска. [...] Културни степен рашког двора, већ у то доба, крајем XII века, висок је и утицао је на цео развитак наше просвећености Средњег века“ (Црњански 2008, 37, 117).

(само)свести њених идеолога и актера, што се у савременој културологији назива *транскултуром* или *транскултуралношћу*.

Када сагледавамо српску средњовековну културу у целини, хоризонтално и вертикално, најпре можемо запазати да она није монокултурална иако функционише према прецизно установљеној културној матрици. Духовни, културни, политички, правни и привредни облици које је средњовековна српска држава током векова баштинила имају различито порекло, путање ширења, преображаја и умрежавања. Интегришући те разнородне видове егзистенције у властити културни круг и прилагођавајући их сопственом лику, као несвесно формираном културном идентитету, српска култура је током XII, XIII, XIV и XV века показала, не способност интеркултуралности, тада преовлађујућој у Другом римском царству, као државно-политичком отеловљењу византијске цивилизације, већ да је своју аутентичност у контексту других средњовековних заједница, како источних, тако и западних, пре свега хришћанских, засновала на par excellence транскултурној парадигми. Taj contradictio in adjecto, као тадашње епохално правило, посебно је видљив у средњовековним сакралним и цивилним споменицима културе. Дијалектику српске националне (моно) и транскултуре готово у њеном заметку разрешује сама личност Светог Саве. Управо у индивидуалности једног од најврлијих, најобразованијих и најпрозорљивијих људи у своме народу, међу светогорским монасима, па и у својој епохи, готово холограмски, преломиле су се транскултурне силнице, пропустили и спојили многобројни културни таласи. Дакако, ти моменти субокосежно су утицали на прецес његове индивидуације, духовног узрастања, али и културног самоосвешћивања.

Али, о каквом виду културних рефлексија је овде реч? Транскултуралност у случају Светог Саве и његове позиције унутар српске културе у фази конструкције представљала је не само поље свести, већ и могућ, неретко и једини прихватљив „начин бивствовања на раскрсници култура“, како транскултуралност сагледава један од оснивача тог концепта Микхаил Епштајн.[24] Егзистирајући на тој културној средокрађи и цивилизацијској петљи, Свети Сава је, готово по сили нужности, морао своју приватну, а потом и јавну личност изградити као транскултуралну, хибридну – личност која у себи сабира различите видове културе, облике духовности, посвојивши знања из многобројних културно-политичких пракси.[25] Посреди је регулативно својство мишљења и понашања индивидуе која, творећи културне феномене и моделе, стално обитава у међукултурном и међудисциплинарном простору. На образовање и духовно стасавање Растка Немањића, а потом и светогорског монаха Саве, извесно је, утицали су грчка, хебрејска, руска култура, као и исихастички покрет. Пре свега, подлогу за културну слојевитост Савине личности лако је наћи у хришћанству, као симбиози разнородних и неретко међусобно опречних облика духовности, учења, културе.[26]

---

24 Berry; Epstein 1999, 25.

25 О теоријским аспектима транскултуралности личности, која се може јасно препознати код Светог Саве, пише Волфганг Велш: „Када је појединац изложен разним културним утицајима, међусобно повезивање тих транскултурних компонената постаје посебан задатак у формирању идентитета. Рад на културном идентитету све више постаје рад на интегрисању компоненти из разних културних извора. А само ће нам способност преласка на транскултуралност на дуге стазе, јемчити и идентитет и компетентност“ (Velš 2001, 79).

26 То нам потврђују савремена проучавања историје хришћанства са аспекта социологије културе: „Хришћанство је, дакле, кроз свој историјски пут, кроз инкултурацију интагрисало у себе многе културе. [...] Основно хришћанско учење формулисано у Библији, дакле и прије сусрета Цркве са другим културама, није монокултурно по свом постанку. Не само хришћанство као Црква, него и сама Библија је производ сусрета разних култура са подручја древног Оријента. Хришћанство,

Други чинилац те поунутрашњене транскултуралности била је интензивна размена култура, која је управо изузетна Савина личност могла у себе да интегрише, а потом и превазиђе ради остварења програмског циља – конституисања јединствене српске културе. Истовремено, Савина транскултура, будући изнутра дијалектична и двосмерна, испоставља се као начин да се трансцендира наша властита „задата“ култура и да се транскултурне трансформативне силе примене на културу саму. Транскултура је, како Епштејн сведочи, стадијум самокултивације („self-cultivation“) и самопревазилажења („self-transcendence“): „Ако је културологија самосвест културе, онда је транскултура самотрансформација из културе, преображај у култури, целокупност, тоталитет теорија и пракси које ослобађају културу од њених властитих ограничавајућих механизама.“[27] На том дијалектичком односу он отпочиње други ниво културације српске културе, превладавање обрасца или образаца културе и заснивање српског културног обрасца.

За нас који се о Савиним делима и животу информишемо посредством текстуалних, књижевних и историографских извора, наречена транскултуралност очита је и у његовом литерарном стваралаштву. А оно је било неодвојиво од државне и културне политике владајуће династије. Тек сагледани у адекватном културноисторијском контексту, с нужним освртом на стилске, поетичке и духовне доминанте времена у којем и за које је настало, Савини списи: *Хиландарски*, *Карејски* и *Студенички типик*, као и чувени *Живот господина Симеона* могу бити обухваћени у својој пуној величини и значају за целокупну српску културу. Приступивши Савином делу на тај начин, медијевалиста Милан Кашанин истиче да „појаву, карактер и вредност Савиног књижевног дела детерминисали су колико његова личност толико породица из које је изашао, васпитање које је у њој добио, традиција о којој је слушао у кући и у друштву, књиге које је читао и о којима су му говорили, животно искуство кроз које је пролазио и, не мање, циљеви које је имао кад је писао.“[28] Према Кашанину, тако, књижевно стваралаштво за Светог Саву није био први ни једини позив у животу, већ саставни део његовог „организаторског и законодавног рада, и имало одређен црквени и државни циљ.“[29] Имајући у виду тек све околности, можемо, како Кашанин истиче, увидети да је познавање књижевног језика и књижевних родова, показано у Савиним списима, последица обитавања у „средини опште и књижевне културе.“[30] Свети Сава је био човек који је у своје време стекао апсолутно образовање, државничко, политичко, црквено, монашко и културно искуство: „Равно познавању црквених учења и закона било је у Саве познавање страних места и држава, историјских споменика и уметничких дела.“[31]

Управо о томе да је Савина и култура породице Немањић била на завидном нивоу и опште позната сведоче и животописи у ктиторским манастирима: „Није то случајно што су изузетне вредности фреске које је он дао израдити у Богородичиној цркви у Студеници и у Спасовој цркви у Жичи – велики сликари не раде него за

дакле, није само *постало* хибридна култура у свом развоју, већ је као такво *рођено*. Модерни концепти мултикултуралности, интеркултуралности и транскултуралности би, дакле, требало да су хришћанству блиски, иманентни“ (Топаловић 2014, 372).

27 Berry; Epstein 1999, 24.

28 Кашанин 2002, 101.

29 *Исто*.

30 *Исто*, 103.

31 *Исто*, 105.

поручиоце велике културе.“[32] Зато је Сава био најбољи наследник Немањиног владалачког и градитељског замаха.

Његова визија, неодељива од његове духовности, са апартне и алтернативне културноисторијске позиције просвећеног појединаца, његових претходника и следбеника, као modus vivendi, проширила се на цео колектив. Сава је своју транскултурну свест и искуство применио у пракси, дакле, оваплотио као начин бивања, хабитус или стил живота, духовног и политичког.[33] У том, за њега подразумеваном, па и условљавајућем процесу транскултурације, у којој се огледа културација властите културе и самопревазилажења, не и пренебегавања, задатих или наслеђених физичких и културних ограничења, израста његова индивидуалност, а са њом и његова модерност, две поприлично атипичне карактеристике за средњовековно поимање човека. Свети Сава је у епохалном и идејном обзору свога времена изразити и релативно слободни индивидуалац, антиципатор, па и проносилац временски тек услеђујућих хуманистичких вредности. Ипак, у његовој транскултуралности није се расточио његов профилисан културни, па ни етнопсихолошки идентитет, не само због његовог племићког порекла и чињенице да је члан једне владарске породице, већ и због стремљења духа времена да се историјске заједнице национално освесте, загледају у дубину и, следствено томе, подузму културацију властите културе, чиме би се поспешила управо историјска реализација те (само)свести.

Истина је да је, бар судећи према Доментијановом и Теодосијевом литерарном сведочанству, Свети Сава био свестан своје транскултуралности, стечене на подлози хришћанске духовности и образовног процеса који је прошао, најпре на двору свога оца, потом, као искушеник и монах и у манастирима на Светој Гори и, коначно, на својим духовним ходочашћима и дипломатским мисијама, али је имао на уму симболичке вредности и аутентичност властите (српске) културе. Сам процес самокултивације, који подразумева слободно духовно усавршавање, као и архетипски импулс човека путника (homo viatora), али и дужност истакнутог појединца, Саву Немањића враћа култури из које је поникао.

Само захваљујући његовом транскултурном напору и обитавању у матичном простору, како сведочи и његов наративни, као изборени и самосвесни, а не као задати идентитет, и сама српска култура доживљава самокултивацију – продор у себе. На тај начин, а према Савином моделу, српска заједница развила би елементарну самосвест за почетак конфигурације наративног идентитета. Иако не изолован и дијагностикован, концепт транскултуре тада, као ни сада, није стајао у револуционарној опозицији према моноцентричној култури, већ је био генератор преображаја образаца културе традиционалног друштва и усмерења ка културном обрасцу, којим се у институције културе преображавају вишкови, а превазилазе постојеће празнине и ограничења и

32 *Исто*, 105–106.

33 Инструктивно је сведочење самог Доментијана у *Животу Светог Саве*, узетом и као литерарни и као историографски извор: „Управи ноге моје на твој мирни пут, и удостоји ме да текавши на исток у свети твој град, Јерусалим, поклоним се твоме животворећем гробу и да душевним и срдачним мојим очима сагледам где је лежало твоје пречисто тело, и где су стојале твоје пречисте ноге, и животворећи твој крст, на ком се ради нас проли пречиста крв твоја; и видевши сва твоја страдања, да их напишем на таблицама срца мога, и да се са смелошћу према теби вратим на запад, и силом светога Духа твога просветим народ твој који је заблудео незнањем тебе, истинитога Бога, и да недостатке свога божанственога учења у моме отачаству испуниш кроз мене, слугу твога“ (Доментиан 1938, 37).

усходи ка вишем степену културне самосвести.[34] Истовремено, Свети Сава је знао да је српска култура већ била на завидном степену развоја, и подједнако, и транскултурално и национално усмерена. У тој цивилизацијски условљеној дијалектици културних силница и наноса он је, најпре у сарадњи са својим оцем, а потом и са братом Стефаном Првовенчаним изнашао простор за духовне реформе:

> Али мада је делатност Светог Саве од највеће важности у нашој повести, треба имати на уму да је његово семе падало на плодно тле и да је Србија већ имала услове за духовни развој којем ће импулс и правац дати Свети Сава и владари његова рода. Није случајна појава два брата принца који су и велики књижевници. И пре Студенице и Хиландара многи споменици сведочанство су културе, вишег духовног живота и традиција. Смештене између две највише цивилизоване земље, Византије и Италије, Рашка и Зета одавно су већ имале културну елиту и неговале извесно наслеђе. Мирослављево јеванђеље у којем се сусрећу и стапају утицаји истока и запада; књижевна дела која још нису довољно објашњена или су нестала, али зрелост садржине, форме и језика у делима Светог Саве и Првовенчаног казују да она нису прва; архитектура, сликарство, вајарство са изразом и стилом блиским уметничким творевинама у Византији и Италији – све то указује да је њива чекала великог сејача (Ковачевић 1975: 325).

Сава је зато своју надкултурну самосвест умео да искористи на најбољи начин за потребе утемељивања српске цркве и културе, бивајући исто тако свестан да је њу у том тренутку, управо сходно епохалним оквирима, могуће развијати искључиво у контексту хришћанске цивилизације, а према византијском моделу, али и еманципације од задатог културног оквира.[35] У извесном смислу, еманципација је подразумевала

34 Принципе и поступке спровођења културне еманципације и институционализације одређених облика културе и духовности, као еклатантног просветитељског предузетништва Саве Немањића којим се друштво из једног облика свести и културног нивоа преводи у други, виши, Ненад Љубинковић разматра на следећи начин: „Свестан да су поуздани темељи предуслов сваке солидне грађевине, настојао је да у народну свест утисне као несумњиву истину, као особену аксиому – спознање како српска самостална средњовековна држава и српска самостална црква происходе из световног деловања оца му Немање и духовног настојања њега самог. Немања и Сава, отац и најмлађи син, слично библијском Јакову и сину његовом, прекрасном Јосифу, јесу исходиште државности, самосталности српскога народа. Здружени, они јесу камен-темељац српске државе и српског националног бића. [...] Сава Немањић је био дубоко свестан да Срби поседују изграђен и стабилан религиозни систем мишљења. Суштину древног српског религиозног мишљења чинила је вера у постојање вечног кружења. [...] Бит хришћанства – вера у васкрс била је непоколебиво уграђена у религиозну свест Савиних савременика. Сава је због тога одлучио да само оплемени, додатно обожи религиозну свест сународника“ (Љубинковић 2003, 61, 63).

35 Назначивши да је Свети Сава, сагласно друштвено-историјским приликама, уносио нов квалитет у српском поимању Византије, историчар Љубомир Максимовић истиче да је до дубоко у XII век „развитак Србије више [...] погодовао учвршћивању сопственог него византијског вредносног система“ (Максимовић 807–808). Немањин заокрет одвија се у брзом, готово наглом примицању ортодоксном хришћанству, које је започето „Немањиним личним помазањем по православном обреду, праћено многим гестовима културне и опште политике, а окончано замонашењем великог жупана“. Од изградње манастира Хиландара на Светој Гори, као прворазредни гест српског православља и симболички први корак у стварању српског културног обрасца, како Максимовић тврди, „духовне и уметничке везе са разним византијским центрима, а

национализацију и надградњу културног модела, а тиме и надрастање постојећих цивилизацијских дихотомија које су одређене заједнице задржавале на нивоу традиционалних. У таквој констелацији, ондашњи народи и културе, под окриљем византијске цивилизације и хришћанске религијске духовности, биле су тесно повезане и на више различитих нивоа испреплетане. Политика је служила као регулација тих сложених односа, што су дакако осећали и Стефан Немања, и Стефан Првовенчани, а, надасве, Свети Сава. Након Четвртог крсташког похода (1204), стварања Латинског, Никејског царства, Епирске деспотовине, јачања мањих краљевина и жупанија, тадашња цивилизација више није била моноцентрична, са средиштем у Цариграду. Њен полицентрични потенцијал осетили су први Немањићи, испред свих Свети Сава, и уложили све политичке снаге како би се у таквом поретку изборили за свој центар.[36]

Да није било такве Савине транскултуралности, као облика културне прозорљивости и просвећености, засигурно не би дошло ни до осамостаљења и утемељења српске православне цркве, што је узбунило одређене духове[37] и изазвало пометњу у иначе нестабилној ондашњој диспозицији сфера утицаја и односа Центара политичке и црквене моћи на Балкану, а тиме ни до савеза Државе и Цркве, што је резултирало јачањем независности српске краљевине и ње достојне националне културе. Отуда је Савина транскултура и политичка. Она представља одређено политичко држање, пресудно за његове дипломатске активности. Зато је транскултуралност, као црквени и културно-политички пројекат, Свети Сава уградио у темеље националне културе.[38]

Српски културни образац, као обликотворно начело српске средњовековне културе, био је поливалентан и полифоничан, да би му монокултуралност, која се дугорочно наслањала на интеграцију различитих културних утицаја и модела, обезбедио његов национални аспект.[39] На примеру српске средњовековне кулутре транскултура се

посебно са Светом Гором, постају пресудне за културни развитак Србије“ (Максимовић 2013, 808).

36 О друштвено-политичким приликама које су погодовале политичком и културном оснаживању династије Немањића видети: Максимовић 2013, 809–811. и Љубинкобић 2003, 60–61.

37 Индикативно је реаговање проминентног великодостојника Димитрија Хоматијана, ондашњег поглавара Охридске архиепископије под чијим је ингеренцијама била црква у Србији. Посланицу Димитрија Хоматијана Св. Сави и одломак Хоматијановог писма патријарху Герману о Савином посвећењу, који је прворазредни историографски извор, приређује Георгије Острогорски (Острогорски 1939, 3, 8–11). Знаменито писмо Сави са коментарима видети у Станојевић, 1935: 52–58. Писмо у целости наводи и Милош Црњански у својој монографији о Светом Сави (Црњански 2008, 84–87), а његово тумачење под окриљем одбране хришћанског озрачја Доситејевог просветитељства и преиспитивања сведочења хришћанских постулата и искреног монашког бивствовања самог Саве Немањића у новије време одлучно нуди Ненад Ристовић (Ристовић 2017: 136).

38И Милош Црњански увиђа да је харизматична и предузимљива фигура Светог Саве генератор кључих културних процеса, већ довољно културно и политички видљиве Србије: „За време Немањића, средњевековна Србија и по просвећености својој може да се пореди са другим срећнијим, државама европским. Али у тој просвети, има једна унутарња, морална, непролазна легенда какву други немају и која вреди више од свих спољашњих и накалемљених знакова туђинских култура то је еманација Савина“ (Црњански 2008, 144).

39 Између осталих, и Милан Кашанин инсистира на томе да су Савина политичка и културна настојања недвосмислено била патриотски и национално фундирана: „Као и држава, као и црква, у Србији су књижевност и уметност имале у средњем веку јасно национално обележје, које им раније и јасније нико није тако дао као св. Сава“ (Кашанин 2002, 111). Управо с тих разлога његово понашање је парадигматично.

испоставља као полигон за стварање националне културе и за њену изваннационалну препознатљивост. Национализацијом православне цркве, као генератором српске културе, одиграва се кохезија, прожимање и стваралачко стапање разнородних елемената, што је транскултурација. На том виду културације Сава Немањић је инсистирао.

Идеологија и методологија културе памћења – Свети Сава као српски просветитељ

Стварање култа личности, институционализација и операционализација учења (богословља), томе следствено и културних домета Светог Саве као modusa vivendi – који подразумева селекцију, стратификацију, а потом и апстраховање одређених, за конкретан историјски тренутак у којем се сећање формира, споредних или непожељних момената – просветитељска философска оптика представљала је посебан културолошки филтер, не само за рехабилитацију историјске личности Саве Немањића, већ и за установљавање модерног културног обрасца, односно преласка са обрасца културе на културни образац у нововековном западном цивилизацијском хоризонту.

Сећање на личност и дело Светог Саве, идолатризација личности, сакрализација династије Немањића под утицајем цркве, митологизација српске средњовековне прошлости и њених кључних актера, томе следствено, неупитна и развијена национална самосвест,[40] одиграли су се не само након пада средњовековне српске деспотовине, када је српски народ остао без своје државе, већ у фази повратка, а потом и вишевековног обитавања у стадијуму традиционалне заједнице где је поново на снази био образац културе као примарни чувар културног, односно наративног идентитета.[41] Сећање се преноси и у XIX век, бивајући један од главних подстрека за

40 Управо тај национални импулс, на чијем је поспешивању радио Сава Немањић, према Милошу Црњанском, кључни је погон за очување српског народа, чак и онда када је била укинута институција Цркве која је ту улогу приљежно, вековима, обављала: „Да је Српство, и кад није имало своју државу, и кад му се под Турцима рушила црква, ипак сачувало, духовно, све атрибуте једне нације, то је једна од најдубљих и најзначајнијих у нашој прошлости појава. Сличних нема“ (Црњански 2008, 146).

41 У синтетичком сагледавању значаја Светог Саве за српску културу на крају знамените монографске студије *Свети Сава* Станоје Станојевић истиче животодавни импулс српске православне цркве за опстанак српског народа, али и одржање његове националне сабраности у кризним временима, пролонгираним на векове: „Проникнута истинском, правом и дубоком вером, српска црква је држала живот и давала је увек снагу српском народу, одржавала је његову свест у данима робовања, хранила га је у доба потиштености надом у васкрс, јачала је стално његову отпорну снагу и утврђивала је и ширила идеју о заједници целога народа. Савина црква је била главна морална снага, која је кроз векове одржала и спасла наш народ“ (Станојевић 1935, 118–119).

О томе врло лепо сведочи и Милош Црњански: „Предања тог времена утичу после, вековима, у Српству, не само сликама искушеништва и одрицања од света, монашког занесењаштва, као на Пчињи, у Рилу, итд. већ строгим формама и у државном, јавном и приватном животу, практичним предањем оног што је био створио доцније баш тај најмлађи, али и најчувенији међу првим Немањићима, син Немањин Растко, назван у калуђерству Сава. [...] Као монах он достојно наставља ред црквених светитетља који су се прославили на Балкану у околини Охрида, на Пчињи, у планини Рилу, уопште у словенским земљама од јадранских обала до Кијева“ (Црњански 2008, 36, 117). Такође, о Светом Сави у предању видети: Чајкановић 1973, 149–152, Ћоровић 1990, 7–36, Бандић 1991, 217–218, Матицки 2003, 17, Раденковић 2001, 477, Љубинковић 2003, 65–67.

ослобађање српских територија у Првом српском устанку. Модернизацијским процесима на платформи философије просветитељства и романтичарских учења о народу, долази до буђења, а потом и еволуције српске културне самосвести, што резултира конституисањем културних институција. Отуда је култура памћења у конкретном случају подједнако особеност и обрасца културе и културног обрасца.

Указивање на Светог Саву као на просветитеља последица је поновне изградње културног обрасца у тој историјској фази, сходно природи и механизмима посредством којих се рефигурација некада изграђеног културног обрасца одвија, сада у другачијим епохалним и цивилизацијским околностима. Културна елита у повоју – предвођена институцијама попут Матице српске или Лицеума Књажевства српског и истакнутим појединцима као што су Доситеј Обрадовић, Вук Стефановић Караџић или Петар II Петровић Његош – ослушкује дух властитог времена, духовне и интелектуалне доминанте које обезбеђују буђење националне свести, недвосмилени ентузијазам и вољу да се, сада у благодатима крваво освојене слободе, културни образац изнова постулира. Просветитељски лик Светог Саве тако улази у темеље модерне српске културе.[42]

Међутим, просветитељски аспект његове личности има битно другачије значење од оног приписаног му под окриљем нововековног цивилизацијског оквира и философске платформе, од стране Савиних модерних историографа и биографа. Његово просветитељство, према средњовековном хришћанском поимању његових првих биографа и летописаца, има превасходно духовни, а потом, њему следствени културни карактер. Просветитељем су Светог Саву, како резимира владика Атанасије (Јевтић), „називали не само у Стихири свим српским светитељима, спеваној доста касније у Војводини, него, од самог почетка, и први његови песници и животописци Доментијан и Теодосије, и у Житијима и његовој Служби. Особито пак у њему посвећеном тропару „Пути заводештаго ва жизан“, који је спевао даровити Теодосије, где се Свети Сава назива просветитељем и учитељем, јер је дошавши просветио отаџбину своју и народ свој. Исто то каже се и у другом тропару Светога Саве „Православија наставниче“, где се Светитељ назива светилником и просветитељем зато што је људе своје просветио“.[43]

На трагу смо два међусобно опречна, па и искључива схватања „просвећености“. У модерном контексту, а сходно духу епохе, како Атанасије Јевтић то проблематизује, „Свети Сава [је] означен као просветитељ у смислу енглеско-француско-немачке просвећености“, у нашој култури удомљене и оплођене са просветитељским идејама Доситеја Обрадовића.[44] Модерно значење овог означитеља уз првог српског архиепископа донекле је генерисано за потребе филтрације културног памћења и конституисања пожељног културног обрасца, без обзира на видан црквени утицај у преношењу идеје о Светом Сави као просветитељу. Зато су се доминантне идеје тога времена у Европи рефлектовале на институционално поимање историјског лика и

42 Инструктиван је синтетички приказ Миодрага Матицког о токовима конституисања просветитељске фигуре Светог Саве у XIX веку: „Када је 1841. године земунски сликар Живко Петровић насликао платно *Свети Сава благосиља Србчад*, први пут је визуелно уобличено схватање Светог Саве као учитеља и просветитеља. За Петровићевим виђењем следили су и други сликари, све до Уроша Предића, чија је слика са истим мотивом стекла статус иконе школске славе. Тако је Свети Сава ушао дубоко у свест нашег народа као просветитељ, и у том смислу одиграо је веома значајну улогу, пре свега када је реч о снажењу родољубља и националне свести. Али, била је то тек једна страна светосавља. Оно највредније и најбитније за нашу духовност, које се тиче унутарњег просвећења и живе речи о правој вери, остајало је ван домашаја теолошких и филозофских промишљања судбине нашег народа“ (Матицки 2003, 19–20).

43 Јевтић 1992, 20.

44 *Исто*, 21.

дела српског просветитеља, преусмеравајући ток културе памћења, и донекле сузбиле његову митотворачку снагу, иманентну усменој предаји у дотадашњој српској заједници, е да би оставиле простор за афирмацију хуманистичких вредности и нововековних духовних тековина. Тај програмски захтев предупредио је фашизацију и инструментализацију личности, без обзира на њену неупитност као националне парадигме. Ипак, у освит модерне српске државе, како су далекосежно предвидели њени културни посленици, претече потоње културне елите, Свети Сава као просветитељ, реформатор и дипломата може бити парадигмом. Тек са Светим Савом просветитељем могућ је Свети Сава духовник и црквени великодостојник.[45]

У домену разумевања партиципације изузетних појединаца у дуготрајном и неизвесном процесу еманципације културе, фигура Доситеја Обрадовића, опет, сагласно механизмима памћења, испоставља се као Савин модерни аналогон, а не антипод (!) јер се у својој епохи налази на позицији spiritus movensa, зачетника изградње културног обрасца у обновљеној српској држави. Ова аналогија природно израста из свести о континуитету српске културе, без обзира на два философски дивергентна, ипак у бити не толико противстављена концепта просветитељства, који су наш средњовековни црквени великодостојник, с једне, и претеча модерног интелектуалца, с друге стране, обојица монаси, следили и својим животом сведочили, наравно, сходно духовним менама властитих епоха.[46]

Први попечитељ просвете у Правитељствујушчем совјету сербском, основаном 1805. године, временом постаје симболичка фигура у процесу духовне и културне надоградње и залог да ће културни образац потиснути образац културе, односно да ће традиционална култура еволуирати у модерну. Управо Доситејева личност сведочи о недоктринираном, али очигледном присуству духовно-религиозне димензије личности која би могла да послужи као узор у прелазном стадијуму између митолошко-обичајног и религиозног синкретизма, својственог премодерном доживљају света, и религијски еманциповане, па донекле и секуларизоване, на разуму утемељене свести ка којој инклинира или на чијим основама почива готово целокупна ондашња па и овдашња западна цивилизација.[47]

---

45 Аналогно томе, средњовековни српски манастири, које су многобројни чланови породице Немањић оснивали, међу њима и сам Свети Сава, у тренутку оснаживања културне свести и установљавања културних и просветних установа, били су и остали превасходно прворазредни културни топоними и идентитетска упоришта, а потом и духовна средишта. Чак и у време доминације социјалистичке, доминантно атеистичке културне парадигме у другој половини XX века, присутна је свест о манастирима као споменицима културе и културном благу. Негу о њима подузима свака модерна култура, која на тај начин доказује колико је самосвесна, зрела и еманципована, јер у тим средиштима леже основе културног развоја свеколике Европе и европских историјских народа. Прошлост се на тај начин херметизује и комерцијализује, али културна самосвест не јењава. Тај модел се, бар на нивоу свести културних посленика и елите, преноси и на постсоцијалистички, односно постатеистички период, с мањим или већим успехом стварне реализације те инситуционализоване културне бриге о духовној и материјалној баштини.

46 У том питању, наше становиште се унеколико разилази са становиштем митрополита Амфилохија Радовића, премда у много чему усвајамо његову аргументацију, духовноисторијски широко, а теолошки и херменутички прецизно захваћен проблем наречене дихотомије смисла и домета просветитетљства двојице истканутих Срба (Видети: Радовић 2009: 153–222).

47 У одбрану хришћанске димензије и неупитне духовно-религијске (па и теолошки образложиве) подлоге Доситејевог просветитељства одлучно стаје Ненад Ристовић. Аргументе за своје хипотезе проналази, колико у Доситејевој потреби за знањем и развијањем умних способности, толико и за изворном хришћанском духовношћу, која је, парадоксално, наносима традиционалне културе, интелектуалном и духовном деградацијом монаштва и свештенства била потиснута управо у

У процесу настајања новог, с једне стране просветитељски антицрквеног, односно преиспитивачког, а са друге, романтичарски херметизованог прехришћанског и паганизованог српског друштва, чије су апологете били Доситеј Обрадовић и Вук Караџић, који је након неколико деценија претрпео и философске интервенције дијалектичког материјализма, такође импортоване са запада, под утицајем реалистичког учења Светозара Марковића, критичке историјске школе, на челу са Стојаном Новаковићем, и социјалистичких идеја Јована Скерлића, које са резервом или презрењем гледају на домете српске средњовековне културе и духовности, духовно-религиозна димензија Савине личности морала је бити умањена. Фокус је морао бити пренет на Савин државнички и образовни профил, односно на његову улогу у подизању главних средњовековних институција и просвећивање народа. На тај начин се остварују конективне структуре,[48] као механизми културе сећања, функционализује се само сећање, а светосавске тековине, па и само предање могуће је уградити у сржи културног обрасца. Личност Светог Саве посредством Доситеја и Вука Караџића бива откривена као живо оправдање начина на који се српска култра развијала све до окончања Другог светског рата.

Истовремено, процес културне симболизације и уграђивања у културу памћења личности Светог Саве кроз оптику просветитетљства и рационалистичких идеја, иначе рестриктивних према тековинама прошлости и ванрационалним видовима сазнања, подразумева да се апстрахује образац културе (схваћен као народни живот или свест), самим тим и маргинализује народно и црквено предање које има митотворачку енергију.

српској православној цркви у другој половини XVIII века. Управо ради реформисања црквених институција и повратка, па и реактуализације основних постулата хришћанског учења, било је потребно световно образовање, које су, како је млади Доситеј схватио, имали највећи хришћански оци: „[...] Доситејеву интелектуалну позицију суштински обележавају две компоненте — хришћанско предање и античко наслеђе, тачније њихов спој у ономе што називамо хришћанским класицизмом или (за нововековне прилике примереније) хришћанским класичним хуманизмом. Занимљиво је да је Доситеј управо традицију хришћанског класицизма маркирао као одсудну ствар за свој животни пут — у опису најпознатије и најконтроверзније епизоде из свог живота, одласка из манастира. Он у *Животу и прикључењима* говори како му је подстицај да напусти манастир дошао из жеље за учењем, а околност која је у њему изазвала ту жељу има класицистичку боју: читајући највећег мајстора античке реторске уметности међу хришћанским писцима, Јована Златоустог, схватио је да је неопходно да се школује у некој световној школи“ (Ристовић 2017, 140–141). Посреди је индивидуално прегнуће и својеврсни подвиг да се изнађе адекватан методолошки пут који би оснажио, најпре духовно одговорне појединце, а потом и народ. Доситеј је био свестан да је на том путу морао поћи од себе, те је завидан труд уложио у властито образовање, које је потом било вишеструко корисно за цео колектив, а сасвим извесно и за припадника српског клера. Истовремено, у Ристовићевој аргументацији, превасходно усмереној ка истицању класично-хуманистичких вредности које је Доситеј у свом формативном, па и стваралачком периоду наследовао и живео, коначно на којима је утемељио своју целоживотну интелектуалну и духовну мисију, почива његова, у то време, културна ширина и јединствена транскултуралност, по својим карактеристикама врло блиска савременој дефиницији тог појма (Ристовић 141–144).

48 Тај аспект, према Асману, „везује јуче за данас тако што обликује искуство и сећање и одржава их у садашњости, тако што текући хоризонт садашњости допуњава сликама и причама неког другог времена и тиме ствара наду и сећање. Овај аспект културе је основа митских и историјских прича. Оба аспекта: нормативни и наративни, аспект подуке и аспект приповедања, фундирају припадност и идентитет, омогућавају приповедачу да каже „ми“. Оно што појединце индивидуе повезује са овим „ми“ јесте *конективна структура* заједничког знања и слике о себи, а то се ослања, с једне стране на заједничка правила и вредности, а с друге стране на сећање на заједнички проживљену прошлост“ (Asman 2011, 13).

Потискивање се одвија у корист модерног културног обрасца као мере еманципације културе иако су поједини његови облици и садржаји, превасходно залагањем Вука Караџића за које је добио подршку и одређених државних институција, али опет поступком културно-политичке селекције, ушли у темеље тог и таквог, никада до краја произнесеног културног обрасца. У том историјском подухвату умањена је посредничка улога стваралачког народног предања у вишевековном неговању културног идентитета и одржавању култа Светог Саве, чиме је обезбеђен један од суштинских континуитета. Управо такву селективну просветитељску перспективу у српску културу доноси Доситеј Обрадовић, не постулирајући је само као философску платформу и методолошки оквир развоја, односно еманципације српске културе, већ као духовну парадигму. На сличан начин, али вођени другачијим идејама, са Светим Савом поступили су и представници социјалистичке револуције 1944/45, чија је (југословенска) парадигма трајала више од четири и по деценије, коренито изменивши свест народа и његов наративни идентитет. То је резултирало тиме да је личност Светог Саве у потпуности изопштена из културних и образовних процеса, а тиме и спознаја значаја изграђеног културног, као нациналног обрасца. Он више није био ни могући образац секуларног, социјалистички отреситог просветитеља, већ нуспојава функционисања институција у идеолошки проблематичној прошлости.

Међутим, уколико усвојимо хипотезу да је деловањем првих Немањића, а посебно Светог Саве, у српској средњовековној држави отпочет одлучан и доследан процес изградње српског културног обрасца, онда можемо претпоставити да је и у том пројекту на известан начин била примењена слична методологија укидања тековина и санкционисања памћења на претходни историјски период, па и на неке од његових кључних носилаца. У том погледу, поред реформе, обављена је и мека револуција. Стефан Немања и Свети Сава прибегли су радикалним мерама како би еманциповали српско друштво у хришћанским оквирима. Зато су насилно потиснули садржаје, па и преносиве моделе и варијетете културе, дубокосежно утичући на културу памћења.[49] Ипак, важно је признати да је, без обзира на те чиниоце, још пре два века схваћено да се неговањем културе сећања на личност и дело Светог Саве активирају и афирмишу наше властите, евидентно скрајнуте транскултурне вредности, настале сменом цивилизација на овом простору. Посреди су релевантна аксиолошка полазишта за изградњу културног обрасца, којих је у своје време Свети Сава итекако био свестан.

Зато, када прибегавамо теоријском уопштавању принципа по којима се одвија култура памћења, превасходно она усмерена на конституисање и одржавање афирмативне културе,[50] а потом и примени тих постулата у процесу конституисања, како националне, тако и културноисторијске самосвести, ваљало би савесно, пажљиво и компетентно формулисати основе самог акта сећања, код појединаца, колектива и њихових институција. У конкретном случају, посреди је чин сећања заснован на истраживању и сазнању у чему лежи просветитељски подвиг Светог Саве, на којим

49 Овде се превасходно мисли на протеривање богумила, на јачање, то јест хегемонију православних учења, као и на интервенције на плану културе сећања: „Подређујући све новонасталој ситуацији, прилагођавајући се у потпуности новим околностима, Сава Немањић је препустио забораву све што се збивало са српским земљама до средине дванаестог века“, између осталог некадашње жупане и народне вође, па и директне и индиректне претке породице Немањића (Љубинковић 2003, 61).

50 Појам „афирмативне културе“ постулирао је мислилац и социолог Херберт Маркузе (Herbert Marcuse). Фундамент афирмативне културе, различите од појма цивилизације, чини историјски захтев за ослобођењем индивидуе под идејом чисте човечности. Темељ човечности, према Маркузеу, управо је хуманост, док је култура неговање хуманости у човеку (Markuze 1977, 51–52).

темељима почива српска средњовековна култура и како се на српски народ такво културно залеђе, цело или у фрагментима и одјецима, рефлектовало кроз време.

Од пресудног значаја за такво разумевање најпре је појмовно и епистемолошко разлучење домена цивилизације и културе, које импликује спознају да језгро српског културног обрасца чини Светосавље, томе консеквентно и Косовски завет, док, како то културолошки и историософски сумира Милан Радуловић, „спољашњи омотач тог језгра су бројни варијетети страних културних образаца, као и алтернативни културни модели и токови који су у свим историјским епохама живели упоредо или на маргинама владајућег културног обрасца". Отуда „језгро српског културног обрасца је увек исто и непромењиво, а цивилизацијске околности у којима тај образац живи различне су и промењиве."[51]

Истовремено, за валидно сагледавање наречених токова од изузетног значаја је и способност историчара, културолога и богослова, у улози нових идејних твораца или реализатора комплексног процеса културе памћења, самим тим и конфигурације културног обрасца, да се изместе из хоризонта властитог времена и цивилизацијских узуса, е да би превазишли историзам, као „општу тачку посматрања културе"[52] и могли да се, хердеровски, уосете у дух времена, његове доминанте и вредности које анализирају и преиспитују. Одговарајућу методологију не само за потребе неретко сувопарне епистемологије, већ и за спознање континуитета, унутрашњег тока једне или више култура, који твори живи културни лик, нуди историчар културе Борис Милосављевић и примењује је у покушају разумевања дијалектике хришћанске духовности и српске културе:

> Основна културна парадигма српског народа не може се разумети без разумевања хришћанства. Осим познавања византијске теолошке мисли треба познавати и дух православне цркве. Истраживачи могу знати много чињеница о средњем веку, али бити без интуитивног осећаја тог времена. Поред факата треба имати осећај духовне атмосфере и схватања друштвене средине у којој су се догађаји збивали (колико је то могуће). Дух средине у којој је црква заузимала средишње место, боље ће разумети верник и познавалац литургије, од нпр. марксистичког стручњака за средњи век, који протестантизам сматра напреднијим стадијумом хришћанства од православља. Да би се избегло идеолошко тумачење прошлости треба тумачити прошлост из ње саме. Ако су људи у XIV веку били побожнији и црквенији него њихови потомци шездесетих година XX века, њихову слику света и поступке треба тумачити у контексту њиховог времена и веровања.[53]

Управо се на таквој поставци заснива могућност нашег спознања природе и лика Савиног просветитељства, као и исходишта и смисла српског културног обрасца. Светосавље се тако испоставља као ознака за један значајан ток или вид просветитетљства у нас, који има ширу духовну и дубљу историјску основу. Тај облик духовности и културалности не представља опозицију просветитељству чији је кључни

51 Радуловић 2015, 53–54

52 Раздојивши тако дефинисане концепте „историзма" и „историјског", Николај Берђајев износи хипотезу да је први суво објективно проматрање историјских појава, које не нуди сазнање, док је други философски принцип, поступак залажења у саму тајну историјског постојања и продирања у унутрашњи смисао епохе, па и целе историје (Берђајев 2002, 9–11).

53 Милосављевић 2014, 790.

српски апологета био Доситеј Обрадовић, већ његов духовно-религијски контрапункт, па и исходиште. Стога је неопходно ове дијахроне појаве поставити у синхронијску раван и модеран културни образац сагледавати на њиховој непрестаној плодотворној дијалектици.

Култом Светог Саве усвајамо методологију установљавања институција културе и уређења историјске егзистенције, истовремено, учимо се вештини ослушкивања актуалних цивилизацијских и политичких токова како бисмо их надишли и трансцендирали, као појединци и као део колектива, у културу. Отуда је најмлађи син Стефана Немање сведок дистинкције између цивилизацијског и културног обрасца. Он својим активностима, промишљеним потезима ове домене егзистенцијално раслојава. Зато упосебљује културни образац српског народа, односно српски културни образац као полигон опстанка у ширину и дубину хришћанске културе и као залог историје дугог трајања. Истовремено, са Светим Савом, као транскултурном личношћу, могуће је разрешити спор око добробити страних, западних и источних утицаја на српски културни образац. Сава је у својој делатности спојио исток и запад, цивилизацијски хоризонт и културну фокусираност. Преузевши поступке, механизме и процесе са запада, он је реализовао идеје заједнице и културну парадигму са истока, прилагодивши их домаћој средини и постојећој духовној атмосфери.

Угледајући се на Савине побуде да дипломатски мудро а политички одсечно спроводи свој и династички духовни и културни програм у оквирима епохе и друштвено-политичких могућности, па и ингеренција, откривамо да потреба за бољим (материјалним) условима живота не треба да представља мотив за промену културне парадигме. Материјално блаженство свакако нису водили Светог Саву да спроведе, данашњим речником речено, сржне културне и црквене реформе у своје време. Приоритет је био изборити духовну и политичку независност и отпочети институционализацију културне самосвести, чему би уследили одговарајући облици друштвених пракси, хабитуса, коначно и привредни развој. Светосавско просветитељство, као светосавље, отуда надилази сва поменута историјска искушења којима је српски народ подлегао или кроз која још увек пролази, битно дестабилизујућа по већ недовољно изграђен културни образац. Управо зато што је стремио еманципацији културе личност и дело Светог Саве ваљало би да буду положени у темељ сваког даљег промишљања или живљења (српског) културног обрасца.

Литература

Бандић, Душан (1991): *Народна религија у сто појмова*. Београд: Нолит.

Берђајев, Николај (2001): *Смисао историје: оглед филозофије човечје судбине*. Превео Мил. Р. Мајсторовић. Београд: Дерета.

Berry, Ellen E. and Epstein, Mikhail N. (1999): *Transcultural Experiments: Russian and American Models of Creative Communication*. New York: St. Martin's Press.

Велš, Vofgang (2001): „Transkulturalnost: forma današnjih kultura koja se menja“. Prevela Vera Vukelić. *Kultura: časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku*, br. 102, 70–89.

Доментиан (1938), *Животи Светога Саве и Светога Симеона*. Превео Лазар Мирковић. Београд: Српска књижевна задруга.

Јевтић, Атанасије (1992): *Свети Сава и Косовски завет*. Београд: Српска књижевна задруга.

Јовановић, Бојан (2008): *Пркос и инат – етнопсихолошке студије*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Јовановић, Слободан (1991): „Један прилог за проучавање српског националног карактера“. *Сабрана дела*. 12. том. *Из историје и књижевности* II. Београд: БИГЗ – Југославијапублик – Српска књижевна задруга.

Кашанин, Милан (2002): *Српска књижевност у средњем веку*. Изабрана дела. Књ. 1. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Ковачевић, Божидар (1975): „Свети Сава између истока и запада“. У: *Свети Сава*: споменица поводом осамстогодишњице рођења 1175–1975. Београд: Издање Светог архијерејског Синода Српске православне цркве“. 313–329.

Љубинковић, Ненад (2003): „Свети Сава – културни херој и идејни творац српског православља“. *Светосавска читанка*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства. 60–67.

Максимовић, Љубомир (2013): „Византијски узори српске државности и Свети Сава“. *Летопис Матице српске*. Нови Сад. Књ. 491, св. 6, јун 2013. 807–814.

Markuze, Herbert (1977): *Kultura i društvo*. Prevod Olga Kostrešević. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Матицки, Миодраг (2003): „Беседа о светосављу“. *Светосавска читанка*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства. 17–21.

Милосављевић, Борис (2014): „Културни и политички образац: памћење и заборав“. *Летопис Матице српске*. Нови Сад. Књ. 493, св. 6, јун 2014. 783–808.

Острогорски, Георгије (1939): „Писмо Димитрија Хоматијана Св. Сави и одломак Хоматијановог писма патријарху Герману о Савином посвећењу“. У: *Светосавски зборник*. Књ. 2: Извори, СКА, Посебна издања. Књ. CXXV: *Друштвени и историски списи*. Књ. 50. Издање Задужбине Драгослава Гођевца. Београд: Српска краљевска академија.

Словенска митологија: енциклопедијски речник (2001): Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић (редактори). Превод Радмила Мечанин, Љубинко Раденковић, Александар Лома. Београд: Zepter Book World.

Радовић, Митрополит Амфилохије (2009): *Свети Сава и светосавски завјет*: студије, есеји, бесједе. Цетиње: Светигора.

Радуловић, Милан (2015): *Српски културни образац и српска књижевност*. Фоча – Београд: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког – Институт за књижевност и уметност.

Станојевић, Станоје (1935): *Свети Сава*. Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије.

Ћоровић, Владимир (1995): *Педесет легенди о Светом Сави*. Горњи Милановац – ЛИО, електронско издање: https://www.rastko.rs/knjizevnost/usmena/legende_o_savi_c.html

Ћоровић, Владимир (2003): „Свети Сава у народном предању“. *Светосавска читанка*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства. 111–123.

Хантингтон, Семјуел П. (2000): *Сукоб цивилизација и преобликовање светског поретка*. Превео Бранимир Глигорић. Подгорица – Бања Лука: ЦИД – Романов.

Црњански, Милош (2008): *Свети Сава*; *Дневник о Чарнојевићу*; *Приповедна проза*. Приредио Мило Ломпар. Београд – Подгорица: Штампар Макарије – Октопих.

Чајкановић, Веселин (1973): *Мит и религија у Срба: изабране студије*. Приредио Војислав Ђурић. Београд: Српска књижевна задруга.

Jana M. Aleksić

SAINT SAVA AND SERBIAN CULTURAL PATTERN

In this paper we tried to illuminate the spiritual and cultural outcomes of Sava's endeavor to institutionalize the cultural self-awareness of the nation and establishing a Serbian cultural pattern. That hermeneutical and cultural attempt was possible to carry out on the basis of conceptual and phenomenological distinction between the *pattern of culture* and the *cultural pattern*, ie, the historical and sociological resolve the domain of *Civilization* and *Culture*, theological and historical analysis of the definition of *Enlightenment*, and then realization the *transculturality* of Sava's personality as a basis for the constitution of the Serbian cultural model. Our epistemological effort was focused on finding factors through which his great enterprise was transmitted and re-examined through history, to this day. Of decisive influence to understand St. Sava character of Serbian culture was a cultural concept of *the memory of the culture*, in order to understand the methodology of forming memory objects, community and principles, which is also creating a Serbian cultural pattern today.