



UPOTREBA SVETOG SAVE U POSTAVLJANJU ETNORELIGIJSKIH GRANICA: SOCIOLOŠKO-ISTORIJSKI PRISTUP

The use of St. Sava in setting ethnoreligious boundaries: sociological-historical approach

APSTRAKT: Članak se, u sociološko-istorijskoj perspektivi, bavi ispitivanjem osnovanosti učestalih nacionalističkih gledišta o kontinuiranom viševjekovnom održanju etnoreligijskih granica, neretko uspostavljenih isticanjem važnih kolektivno-identitetskih simbola, čija se društvena funkcija ogleda u trajnom, postojanom i jasnom ocrtavanju nacionalnih razlika. Na konkretnom planu, ovaj problem je istražen proučavanjem upotrebe simbolike Sv. Save na primerima srpsko-hrvatske, srpsko-bošnjačke i srpsko-crnogorske etnoreligijske dihotomizacije. Primenom kombinacije etnosymbolističkog i interakcionističkog pristupa fenomenima nacije i nacionalizma, izvršeno je poređenje premodernog i modernog istorijskog konteksta ovog procesa u nabrojanim slučajevima. Nasuprot gorepomenutim nacionalističkim shvatanjima, nalazi našeg istraživanja su pokazali da je Sv. Sava mogao postati istaknut simbol etnoreligijskog razgraničenja tek u modernom dobu, upravo posredstvom nacionalističke instrumentalizacije. Naime, društveno-istorijski uslovi premoderne epohe, u kojoj etnički identitet nije imao istu ulogu i snagu koja mu se danas često pripisuje, inicirali su drugačiji odnos različitih aktera prema ovom svetitelju, istovremeno pokazujući propustljivost i nestabilan karakter etničkih granica u prošlosti.

KLJUČNE REČI: Sv. Sava, etnoreligijske granice, srpski nacionalizam, hrvatski nacionalizam, bošnjački nacionalizam, crnogorski nacionalizam

ABSTRACT: From the sociological-historical perspective, this article deals with questioning the adequacy of frequently appearing nationalistic standpoints about the continuous, centuries-old maintaining of ethnoreligious boundaries, often set by emphasizing important symbols of collective identity, whose social function is reflected in creating everlasting, sturdy and unquestionable differences

between nations. This problem has been investigated by studying the symbolism of St. Sava in cases of Serbo-Croatian, Serbo-Bosniac and Serbo-Montenegrin ethnoreligious dichotomization. By applying the combination of ethno-symbolist and interactionist approaches to the phenomena of nation and nationalism, this article compares the premodern and modern historical context of this process in the mentioned cases. As opposed to the aforementioned nationalistic beliefs, the results of the study have shown that St. Sava could have become a prominent symbol of ethnoreligious division only in modern times, precisely by means of nationalistic instrumentalisation. Namely, sociohistorical conditions of the premodern era, where ethnic identity did not have the same role and strength often ascribed to it today, initiated the birth of different attitudes towards this saint by various groups and individuals, at the same time displaying the permeability and the unstable character of ethnic boundaries in the past.

KEYWORDS: *St. Sava, ethnoreligious boundaries, Serbian nationalism, Croatian nationalism, Bosniac nationalism, Montenegrin nationalism*

Uvod

Identifikacija i grupisanje ljudi po nacionalnoj pripadnosti, razvijeno u modernom dobu, savremenom posmatraču neretko se može učiniti kao večita, iskonska podela čovečanstva, više prirodna no društvena po svom karakteru, ili mu se barem može doimati kao datost koja, iako možda ne seže do samih njenih početaka, odlučujuće usmerava tok ljudske istorije od pamtiveka. U skladu sa pomenutim laičkim stavom, i prvi naučni uvidi o fenomenu nacije bili su temeljeni na ovoj široko rasprostranjenoj i uticajnoj ideji. Tako je u tradiciji *primordijalizma*, najstarijeg i najduže upotrebljavanog teorijskog pristupa naciji, a sve do sredine 20. veka i jedinog istraživačkog pristupa ovoj temi, naglašavano da nacija nastaje zajedno sa čovekom, te da ona, zajedno sa porodicom, predstavlja sveprisutnu, najdugotrajniju i najvažniju društvenu grupu u ljudskoj istoriji (Bakić, 2006:232).

Iz navedenog poimanja veoma često može ishoditi i zamisao o dugom i neprekidnom istorijskom trajanju određenih postojanih, ujedinjujućih i duboko ukorenjenih kolektivno-identitetskih simbola, ponekad starih koliko i sama nacija koja na njihovom znamenju navodno počiva. I uprkos svesti o podložnosti nacije istorijskoj promeni, ovakvi sadržaji se u kolektivnom pamćenju njenih pripadnika mogu smatrati u velikoj meri izuzetnim, izvrsnim i nepromenljivim simbolima koji uporno odolevaju zubu vremena i istorijskog kretanja. Tobože utkane u sam „duh“ nacionalne zajednice, ove identitetske značajke su neretko istovremeno prepoznate kao simbolička stražarska utvrđenja koja jasno i nedvosmisleno odvajaju članove od nečlanova grupe, tvoreći svojevrsnu etničku/nacionalnu *granicu*, čija se društvena funkcija ogleda u ocrtavanju međe između „nas“ i „drugih“. Poput starozavetnog *šiboleta*², jedan od zadataka takvih

2 U *Knjizi o Sudijama* (gl. 12,6.) se pripoveda kako su pripadnike Jefremovog plemena njihovi dželati neizostavno prepoznavali po „pogrešnom“ izgovoru reči *shibboleth* (hebrejski – reka,

simbola sastoji se u mogućnosti da se etnička ili nacionalna razlika prepoznaju neizostavno i nesumnjivo, budući da oni u nacionalističkoj perspektivi ne mogu istodobno „pripadati“ i jednoj i drugoj grupi.

Ovakvi identitetski sadržaji mogu biti povezani sa simbolički značajnim mestima, događajima ili pak izuzetnim, hrabrim ili svetim ljudima, te tako, primerice, kralj David oduvek „pripada“ Jevrejima, Vilijam Volas Škotima, Fridrih Barbarosa Nemcima, a Sv. Patrik Ircima. U slučaju ideologije srpskog nacionalizma, jedan takav sakralni simbol, utemeljen na istorijskoj ličnosti, odnosi se i na Savu (Rastka) Nemanjića (1174–1236), osnivača autokefalne srpske crkve u srednjem veku. Zaista, danas se često smatra gotovo samorazumljivim da Sv. Sava, s obzirom na svoju istorijsku ulogu i etničko poreklo oduvek „pripada“ *isključivo* Srbima³, čija je nacionalna sudbina neraskidivo vezana za život i delo ovog svetitelja. Ova Savina isključiva pripadnost srpskom etničkom korpusu često je neupitna u modernom dobu i među pripadnicima drugih, posebno susednih nacionalnih zajednica. Danas, kao što ćemo videti, gotovo da ne postoji nacionalno opredeljeni Hrvat, Bošnjak ili čak savremeni Crnogorac koji će osporiti ovu tvrdnju, uz podrazumevajuću ogradu prema kojoj Sava za njega predstavlja drugoga, odnosno „tuđina“ i „stranca“.⁴

U skladu sa prethodno rečenim, osnovni zadatak ovog rada jeste da u sociološko-istorijskoj perspektivi ispita utemeljenost i opravdanost navedenih stavova, odnosno da na pojedinim primerima istraži da li je simbol Sv. Save zaista oduvek predstavljao tako nespornu etničku (ali i religijsku) granicu koja se prema modernim nacionalističkim shvatanjima retko ili nikada nije „prelazila“. Pritom, važno je napomenuti da se naša analiza neće detaljnije baviti samom ulogom Sv. Save u procesu etnogeneze Srba, već će prevashodno biti okrenuta proučavanju „spoljašnje“ upotrebe ovog simbola u najvažnijim i danas najaktuelnijim međunacionalnim kontekstima, odnosno u etno/nacionalnim susretima i odnosima Srba prema Hrvatima, Bošnjacima i Crnogorcima, ili preciznije, u odnosima srpskog, hrvatskog, bošnjačkog i crnogorskog nacionalizma.

U prvom delu rada biće izložen teorijsko-istraživački okvir u kome će se kretati naša analiza, a u narednim odeljcima će biti više reči o pomenutim pojedinačnim međunacionalnim kontekstima. Ovi problemi će biti istraženi u društveno-istorijskoj dimenziji njihovog razvoja, i to tako što će u svakom primeru najpre biti ukratko izložena u javnom mnjenju (ali i u nauci) široko rasprostranjena moderna shvatanja o tom pitanju, kako bi se potom proverila njihova utemeljenost kroz ispitivanje pojedinih premodernih etničkih i

bujica): „*Onda mu rekoše: reci: Šiboleť. A on reče: Siboleť, ne mogući dobro izgovoriti. Tada ga uhvatiše i zaklaše na brodu jordanskom. I pogibe u ono vreme iz plemena Jefremova četrdeset i dve hiljade*“ (Biblija, 2005:262).

- 3 Iako ga i pripadnici drugih nacija mogu uvažavati i poštovati, prevashodno kroz crkvenu praksu kao, recimo, u slučaju Rusa (odnosno Ruske pravoslavne crkve).
- 4 Tako nešto se ne bi moglo reći za ličnost legendarnog Marka Kraljevića koga, pored Srba, kao svog nacionalnog junaka doživljavaju i Bugari i savremeni Makedonci. Pritom je važno primetiti da i u ovom slučaju, Marko iz nacionalističke vizure može pripadati samo jednoj naciji, to jest ukoliko je Srbin, ne može istovremeno biti i Bugarin ili Makedonac, a isto važi i *vice versa*.

religijskih susreta i veza. Na taj način, biće proverena i osnovanost uobičajenih nacionalističkih stavova o nedvosmislenom i neprekidnom istorijskom kontinuitetu u razvoju nacija, koji na genezu ove pojave gledaju kao na kumulativni proces izgradnje zajedničkog pamćenja i identiteta, neometanog istorijski uslovljenim reinterpretacijama i momentima kolektivnog zaborava.

Ukratko rečeno, cilj analize sastoji se u pokušaju da se pruži deo odgovora na pitanje da li je Sv. Sava u narečenim kontekstima zaista predstavljao vekovni simbol *granice* ili je pak takvo međuetničko markiranje prvenstveno plod nacionalističkih instrumentalizacija u modernom dobu.

Teorijsko-istraživački okvir

Teorijsko polazište našeg istraživanja činiće kombinacija elemenata etnosimboličkog pristupa naciji, razvijenog u delu britanskog sociologa Antonija Smita (Anthony D. Smith) i interakcionističke teorije čiji je osnivač norveški antropolog Fredrik Bart (Fredrik Barth). Kao što ćemo videti, u našoj analizi se ova dva stanovišta smatraju međusobno komplementarnim⁵ i, čini se, predstavljaju solidnu eksplanatornu osnovu za razmatranje problema iz naslova.

U tom smislu, značajnu teorijsku okosnicu našeg istraživanja možemo pronaći u Smitovom konceptu *etnoistorije*. Kako Smit veli, ovaj pojam odnosi se pre svega na poimanja i sećanja pripadnika jedne etničke zajednice o njihovoj zajedničkoj prošlosti, a manje je povezan sa objektivnijim i nepristrasnijim analizama profesionalnih istoričara. Etnoistoriju odlikuje višestrukost, stalna podložnost promeni i opšta neujednačenost. Ona je, u zavisnosti od interesa, potreba i pogleda različitih društvenih grupa u jednoj zajednici, uvek podložna reinterpretaciji. Njena ključna osobina je dinamičnost, nasuprot statičnosti (Smith, 1999:16–17).

Etnoistorija je spona između „prošlosti“ i „sadašnjosti“ etnije, sastavljena od manje ili više jednakog udela mitova i sećanja. Kako Smit navodi, često je teško povući crtu između pamćenja i mita, naročito ako posmatramo mit kao „priču o herojskoj ili svetoj prošlosti u koju se široko veruje“, a pamćenje kao „sopstvena ili tuđa, lična ili zajednička iskustva zabeležena u tradicionalnoj kulturnoj formi“ (Smith, 2003:169–170). Etnoistorija jeste mesto susreta istorije i mita. Ona obuhvata kako realne, tako i imaginarne sadržaje nastale u krilu jedne etnije. U etnoistoriji svoje mesto nalaze i heroji i mučenici (stvarni ili izmišljeni), velike pobeđe i porazi, sveci i izdajnici. Za etnosimboliste, analiza etnoistorije, njene postojanosti, bogatstva i razgranatosti može pomoći u davanju odgovora na pitanje zašto se baš od nekih etničkih grupa stvaraju nacije, a od nekih drugih ne (Bakić, 2006:243).

U skladu sa izloženom koncepcijom, moramo imati na umu da Sv. Sava jeste jedan od najznačajnijih etnoistorijskih simbola razvijenih u krilu srpske etnije. Od srednjovekovnih crkvenih spisa, vladarskih povelja i komemorativnih sakralnih građevina i artefakata, preko mnogobrojnih toponima, legendarnih

5 Premda je preovlađujući stav da se radi o međusobno isključivim pozicijama.

priča i epskih pesama ispevanih u vremenu osmanske vladavine, do modernih nacionalističkih instrumentalizacija, lik ovog svetitelja bio je istaknut činilac srpske etnoistorijske pripovesti. Dirkemovskim rečnikom, simbolika Sv. Save bila je društvena činjenica, struktura dugog trajanja, u različitim istorijskim periodima svakako podložna promenama i reinterpretacijama, ali kroz više vekova prisutna u kolektivnoj svesti (makar jednog dela) društvene grupe koja će se u modernom dobu transformisati u srpsku naciju, pri čemu je posebnu ulogu u tom smislu imala srpska crkva koja je (štiteći staleške interese i jačajući društveni uticaj srpskog klira) čuvala i prenosila uspomenu na svog osnivača i važnog člana dinastije koja je feudalnom Srbijom vladala čitava dva veka. Kao što je pomenuto u uvodu, taj aspekt srpske etnogeneze, zbog uže postavljenih saznanjnih ciljeva, neće biti detaljnije razmatran u našoj analizi, ali je zbog potpunijeg razumevanja teme neophodno skrenuti pažnju čitalaca na ovaj stav, budući da su intenzitet i pravac modernih međunacionalnih sporova oko Sv. Save u velikoj meri bili uslovljeni tom činjenicom.

S druge strane, na tragu ideje da bi svako potpunije objašnjenje etnoistorije moralo podrazumevati ne samo tumačenje „unutrašnjih“ pokretača razvoja i postojanosti određenog etničkog identiteta kroz mitove, kolektivna sećanja, simbole i tradiciju, već i rasvetljavanje „spoljašnjih“ aspekata istog fenomena, u istraživanje je potrebno uključiti određene postulate interakcionističkog pristupa proučavanju nacije i nacionalizma. Naime, interakcionistički pravac, naglašavajući pokretačku snagu međuetničkog konteksta, bez kojeg se etnoistorija jedne etnije ili nacije svakako ne bi mogla razumeti (ako bi uopšte mogla i nastati), predstavlja veoma značajnu dopunu i korekciju etnosimbolističkoj teoriji.

Interakcionisti smatraju da se etnička vezanost uvek razvija u istorijski i prostorno uslovljenom kontekstu međuetničkog opštenja. Pritom je moguće da se tokom vremena stvore veoma dugotrajne strukture međuetničkih odnosa, pa se iz prvobitne situacije kada etnička grupa bira odgovarajuća etnička svojstva dolazi do obrnute situacije kad etničko svojstvo, najčešće posredstvom politizacije, koju vrše crkve, intelektualci i političari, stalno reprodukuje etničku vezanost i samu etničku zajednicu. Ovakvom interpretacijom se, kako navodi Jovo Bakić, interakcionisti približavaju etnosimbolistima (Bakić, 2006:261), što pokazuje inkluzivnost i komplementarnost ova dva teorijska pristupa.

Interakcionizam, kao što je naznačeno, posebnu pažnju posvećuje nastajućim i procesualnim aspektima etničkih grupa, i u tom smislu, najbitnija karakteristika etničke grupe je granica koja je odvaja, i time joj određuje identitet, od drugih etničkih grupa (Bakić, 2004:33). Ova teorijska struja, dakle, naglašava kontekst u kojem se vrši međusobno opštenje članova različitih etničkih grupa. Bart smatra da osećanje i svest o etničkoj vezanosti nastaje i održava se kontinuiranim procesom dihotomizacije između članova i nečlanova grupe, pri čemu je neophodno da ova vezanost bude izražena i potvrđena u društvenom odnosu. Kao veoma važni činioci javljanja i jačanja već postojećih etničkih veza mogu poslužiti različite vrste međuetničkih susretanja: ratovi, politička nestabilnost višetetničkih imperija ili drugih političkih zajednica, promena međunarodnih okolnosti, društvena potčinjenost izvesnih društvenih grupa u odnosu na neke

druge u nekom društvu, takmičenje različitih društvenih grupa za retka dobra, radilo se o ekonomskim, političkim ili kulturnim, trgovina sa različitim etničkim grupama i sl. (Bakić, 2006:244).

U tom svetlu, upotreba Sv. Save u uzajamnom postavljanju etničkih/nacionalnih granica Srba prema Hrvatima, Bošnjacima i Crnogorcima predstavlja jednu stranu dinamičkog aspekta srpske etnoistorije (ali i kolektivne svesti pobrojanih susednih grupa) i ujedno glavni predmet naše analize, pri čemu, kao što je rečeno, nikako ne smemo gubiti iz vida da se on po pravilu nalazio u stalnoj korelaciji sa dugotrajnijim sadržajima koji su takođe sačinjavali etnoistorijsku pripovest Srba.

Valja dodati i to da su značajni periodi trajanja ovih međudnosa bili obeleženi kontekstom koji Bart naziva *višeetničkim društvenim sistemom*, tj. situacijom u kojoj postoji višeetničko društvo pod kontrolom državnog sistema kojim dominira jedna od grupa, ali u sektorima religijske i kućne aktivnosti ostavlja dovoljno mesta za kulturnu raznovrsnost (Putinja, Stref-Fenar, 1997: 224). S obzirom na predmet našeg interesovanja, jasno je da su obim i intenzitet etnoreligijskih susreta kojima se u analizi bavimo imali nezanemarljiv značaj u 20. stoleću, veku uspona i pada dve jugoslovenske države i ratova za jugoslovensko nasleđe, obeleženim nacionalističkim nadgornjavanjima iz kojih su, između ostalog, ishodila i moderna gledišta o simboličkoj ulozi Sv. Save. Drugim rečima, poimanje Sv. Save iz ugla pojedinačnih nacionalističkih vizura bilo je rezultat širih društveno-istorijskih uslova i dinamike *etničkog takmičenja* južnoslovenskih naroda, koje je između ostalog određivalo i pravac oblikovanja stavova o ovom svetitelju u modernom dobu.⁶

Takođe, valjalo bi skrenuti pažnju na to da je pri ispitivanju premodernog konteksta pomenutih odnosa možda preciznije govoriti o međureligijskim (ili etnoreligijskim) negoli o međuetničkim susretima i vezama, budući da je u navedenom periodu, kao što ćemo videti, verska pripadnost imala prioritet u odnosu na etnički identitet (u meri u kojoj je ovaj uopšte bio razvijen), što je u modernom dobu rezultiralo postepenim razvojem snažnog preplitanja konfesionalnog i nacionalnog opredeljenja na ovom podneblju.⁷

Upotreba Svetog Save u srpsko-hrvatskim odnosima

U intervjuu na portalu „Radio Slobodna Evropa“ (29. januar 2006.) na pitanje novinara o školskim proslavama Sv. Save, Petar Kuntić, predsednik Demokratskog saveza Hrvata u Vojvodini (DSHV) odgovorio je sledećim rečima: „*Sveti Sava je školska slava, pa u tom programu učestvuju i hrvatska i mađarska djeca. Međutim, mnogi od njih idu na katolički vjeronauk, pa tu slavu ne osjećaju kao svoju, već kao nešto nametnuto*“ (RSE, 2006). U dokumentu pod nazivom „Deklaracija o položaju hrvatskoga naroda u Vojvodini“, koji je

6 Za podrobno objašnjenje etničkog takmičenja u kontekstu razvoja jugoslovenske ideje pogledati: Bakić (2004), Bakić (2012).

7 Da balkanski nacionalizmi u tom smislu nisu izuzetak između ostalog svedoče i Smitovi nalazi o uticaju religije na nacionalni identitet, detaljnije u: Smith (2003).

oktobra 2005. godine objavila pomenuta politička partija piše: „u državnim se školama katolička djeca prisiljavaju sudjelovati, čak i aktivno, u slavljenju pravoslavnog vjerskog praznika Sv. Save 27. siječnja“ (DSHV, 2005). Moglo bi se reći da ovaj stav navedenih političkih predstavnika hrvatske zajednice u Srbiji u velikoj meri odgovara tezi koju smo izneli u uvodu naše analize, a tiče se moderne „samorazumljivosti“ tvrdnje da Sv. Sava „pripada“ Srbima, te ga stoga kao svoj simbol ne mogu prihvatiti pripadnici drugih nacija. Takođe, citirani član iz deklaracije potvrđuje i tezu o modernom insistiranju na preklapanju konfesionalnog i nacionalnog opredeljenja na prostoru o kojem je reč.

Naravno, takav stav se u uslovima etničkog takmičenja po pravilu retko javlja jednostrano, već obično nastaje kao reakcija na određeni čin drugog učesnika u etničkoj „utakmici“. Proslava Sv. Save kao školske slave među pripadnicima srpske nacije preuzeta je iz tradicije Kneževine Srbije (u kojoj se Sv. Sava kao đачki patron obeležavao od 1840. godine), a prekinuta je u periodu trajanja socijalističke Jugoslavije, da bi sa raspadom ove višenacionalne države Sv. Sava nanovo postao simbol obrazovnog sistema u SRJ i Republici Srbiji (ali i Republici Srpskoj), prvenstveno na inicijativu SPC. Drugim rečima, reagovanje pomenutog političkog predstavnika hrvatske zajednice razumljivo je iz perspektive principa dugog etničkog takmičenja srpskog i hrvatskog nacionalizma, budući da je proslava Sv. Save zaista zasnovana (i posle 45 godina iznova preuzeta) kao tvorevina specifično srpske nacionalne tradicije.

Reklo bi se da ova savremena epizoda predstavlja dobar uvod za šire razmatranje o ulozi Sv. Save u modernim srpsko-hrvatskim odnosima. Bogat empirijski materijal o ovom pitanju možemo pronaći na stranicama knjige „*Sveti Petar i Sveti Sava*“ hrvatskog istoričara Vjekoslava Perice koji je, detaljno opisujući društveno-političke okolnosti koje su pratile izgradnju dve crkve u Splitu, jedne pravoslavne, posvećene Sv. Savi, i druge katoličke, posvećene Sv. Petru, ispisao značajnu i inspirativnu studiju slučaja srpsko-hrvatskog etničkog takmičenja u 20. veku. Sa podnaslovom „Sakralni simboli kao metafore povijesnih promjena“, studija splitskog autora izbliza je, na jednom konkretnom primeru, dočarala karakter odnosa koji su presudno uticali na oblikovanje političke dinamike dve jugoslovenske države, ističući kako su „dvije bogomolje i identitetski simboli naroda i nacija, metafore i zrcala srpsko-hrvatskih odnosa“ (Perica, 2009:5).

Kamen temeljac za pravoslavni hram Sv. Save u Splitu posvećen je 1939. godine (kada je formirana i hrvatska banovina u okviru jugoslovenske monarhije), u predvečerje Drugog svetskog rata i u situaciji pojačanog etničkog takmičenja i pogoršanja odnosa dva najbrojnija jugoslovenska naroda, sledećim rečima: „*Za vladanja Njegova veličanstva kralja Jugoslavije Petra II Karađorđevića i za patrijarha srpskog Gavrila, temeljni kamen ovoga hrama u slavu Boga, u čast Sv. Save prvoga arhiepiskopa srpskog, a na uspomenu blaženopočivšeg kralja Aleksandra I, osvešta episkop dalmatinski Dr Irinej Đorđević na dan paljenja moštiju Sv. Save, 10. maja 1939. godine, Split*“ (Perica, 2009:41).

Čini se da crkveni vođi Srba upotrebu navedenih simbola nisu izabrali slučajno. U kulturnoj sredini u kojoj u datom trenutku nije bilo nijednog pravoslavnog hrama, sa dominantnim katoličkim i hrvatskim življem, imena

osnivača SPC (koja je od strane Hrvata mogla biti prepoznata kao hegemonistička konfesija) i vladara koji je, u percepciji hrvatskog nacionalizma, bio „tamničar“ naroda⁸, nisu mogla izazvati oduševljenje.⁹ Tome treba dodati i to da je poziv na izgradnju srpske bogomolje došao iz crkvenih krugova još 1937, godine koju je obeležila Konkordatska kriza i zaoštavanje sukoba na relaciji pravoslavlje-katolicizam u zemlji obuzetoj etnoreligijskim zanosom na obe strane. Situacija intenziviranog etničkog takmičenja je, dakle, diktirala i koje bi simbole valjalo politički instrumentalizovati, pri čemu su ti simboli u velikoj meri bili obeleženi „izuzetnošću“ koja je jasno ocrtavala etničke granice, a vladika Nikolaj Velimirović se na istom tragu na kraju protestnog govora protiv Konkordata održanog u Valjevu, nazivajući katoličku crkvu „najstarijim internacionalistima, najstarijim fašistima i najstarijom diktaturom u Evropi“, okupljenima (srpskim vernicima) obratio upravo kao „potomcima Svetog Save“ (Perica, I, 2006:66–67).

Drugi svetski rat je zaustavio izgradnju crkve, a uspostavljanjem socijalističkog poretka koji je zvanično proklamovao ateizam verska pitanja su u prvom periodu postojanja druge Jugoslavije stavljena u sporedni plan. Perica navodi da je 1969. godine iz SPC stigla nova inicijativa o nastavku gradnje, u trenutku kada je vođstvo SPC bilo ohrabreno, ali i izazvano, značajnim poboljšanjem odnosa katoličke crkve i socijalističke jugoslovenske države (Perica, 2009:52). Moglo bi se reći da je i u ovom slučaju, uzmemo li u obzir pređašnje izneti stav o reaktivnoj prirodi pojedinačnih činova u etničkom takmičenju, postupak SPC mogao biti odgovor na percepciju katoličanstva kao povlašćene konfesije i Hrvata kao povlašćene nacije u novoj državi. Međutim, nacionalistički naboj koji je iznova zaživeo u vremenu nakon događaja iz 1968, a u SR Hrvatskoj kulminirao 1971. godine u vreme MASPOK-a, zaustavio je željeno dovršenje pravoslavnog crkvenog zdanja (Perica, 2009:71), da bi predstavnici SPC tek 1978. godine, uvidevši da je završetak gradnje rimokatoličkog hrama u Splitu posvećenog Sv. Petru sasvim izgledan, vlastima uputili peticiju u kojoj je, između ostalog, pisalo: „...*Nas bi vjernike zadovoljili u svakom pogledu i u moralnom i u političkom, jer naša braća katolici imaju preko 40 svojih bogomolja (u Splitu), dok mi pravoslavci nemamo ni jedne pristojne. Čujemo, da je odobrena izgradnja hrama Apostola Petra u Splitu, koji je za vrijeme rata porušen, pa bi odobrenjem da možemo adaptirati naš hram, naši vjernici uvidjeli da su ravnopravni u svakom pogledu u našoj socijalističkoj samoupravnoj zajednici*“ (Perica, 2009:119).

Poruka ove peticije, reklo bi se, jasno izražava potencijal za sukob u uslovima etničkog takmičenja onako kako su ga objasnili Sara Belanže (Belanger) i Moris Pinar (Pinard), ističući da ono dovodi do sukoba „ako i samo ako“ ga njegovi akteri doživljavaju kao nepošteno (Bakić, 2006:238). Očito je da kroz redove navedenog pisma provejava stav o neravnopravnosti između pravoslavaca i katolika (a u slučaju Splita se to može čitati i kao neravnopravnost između Srba i Hrvata), koja je oličena u onemogućenosti pravoslavnih vernika da sagrađe

8 Kao što je poznato, u organizaciju njegovog ubistva bili su umešani i ekstremni hrvatski nacionalisti.

9 Doduše, u samoj Dalmaciji je zbog pretnje italijanskog iredentizma odnos između Hrvata i Srba bio verovatno nešto miroljubiviji nego u ostatku zemlje.

svoju bogomolju pored četrdeset katoličkih kojima će se, pritom, u dogledno vreme „pridružiti“ još jedna.

„Slučaj“ crkve Sv. Save u Splitu imao je i šire odjeke, budući da je prevazišao okvire interesovanja lokalnog javnog mnjenja u samom gradu, preselivši se na stranice hrvatske i srpske štampe tokom 80-tih godina, uklopivši se u atmosferu pojačanih međunacionalnih tenzija u deceniji pre početka ratova za jugoslovensko nasleđe. Beogradski NIN je 22. maja 1988. preneo reči dalmatinskog vladike koji je izjavio da je neshvatljivo „*da metropola Dalmacije nema svoju pravoslavnu crkvu, a radi ravnoteže sa ostalim vjerskim zajednicama, ona bi morala da postoji... U Splitu su podignuti konkatedrala i veliki franjevački centar... uskoro će se graditi i džamija...*“ (Perica, 2009:134), što svedoči o nepromenjenom karakteru etničkog i konfesionalnog takmičenja u kome privrženost verskim simbolima predstavlja bitnu odrednicu nacionalne pripadnosti.¹⁰ U istom duhu, tri godine ranije, srpski patrijarh German je prilikom osvećenja gradilišta za hram Sv. Save u Beogradu izjavio da bi crkva na Vračaru trebalo da bude „materijalni dokaz da su Srbi, rukovođeni duhom Sv. Save, uspeli da prežive iskušenja od Kosova do Jasenovca“ (Perica, II, 2006:11). Drugim rečima, opšta slika koja je potencirana u javnom mnjenju je potvrđivala stav da duhovni otac jasenovačkih žrtava jeste onaj koji ih i simbolički neizostavno odvaja od njihovih dželata.

Konačno, u osvit ratnih sukoba 90-tih godina, na skupu povodom proslave Vidovdana (važnog srpskog etnoreligijskog simbola) u kninskom selu Kosovu¹¹ 1990. godine (prethodno, u maju iste godine na vlast u Hrvatskoj dolazi desničarska i nacionalistička HDZ, koja je između ostalog imala ulogu katalizatora etničke mržnje Hrvata prema Srbima), Jovan Rašković, tadašnji politički vođa Srba u SR Hrvatskoj je u govoru aktuelizovao značaj Sv. Save za srpsku naciju, još jednom potvrđujući značaj moderne upotrebe ovog svetitelja u postavljanju međunacionalnih granica. Tada je Rašković istakao da je srpska nacija „izišla s oltara“ SPC 1219. godine kad je Sv. Sava izborio autokefalnost, te da je time istovremeno stvorena i crkva i država i nacija (Perica, 2009:168). Na taj način, drevnost nacije (u duhu tzv. svetosavskog nacionalizma) osvedočena je drevnošću njenog najvažnijeg identitetskog simbola, čija je snaga bila osnov nacionalne legitimacije u novonastalim okolnostima.

Završetak ratova za jugoslovensko nasleđe nije privedo kraju srpsko-hrvatsko etničko takmičenje, te je tako i inicijativa SPC o konačnom stavljanju splitske crkve pod krov s kraja 2006. godine u hrvatskom javnom mnjenju odbačena, a u „Slobodnoj Dalmaciji“ je objavljen tekst vrlo ilustrativnog naslova – „*Sveti Duje neće ni da čuje za Svetog Savu*“¹², u kojem se govori o SPC kao predvodnici velikosrpsstva koja zbog svoje prošlosti nema pravo na crkvu u Splitu (Perica, 2009:182). Reklo bi se da ovaj naslov u nacionalističkom maniru sažima

10 Pri čemu je u pojedinim istorijskim momentima zaista teško ustanoviti da li se radi o konfesionalnom takmičenju koje prerasta u etničko ili je reč o etničkom takmičenju koje se ispoljava u konfesionalnoj sferi.

11 Treba skrenuti pažnju na činjenicu da imena mesta takođe nose značajnu etnosimboličku vrednost.

12 Parafraza popularne pesme „Falile se Kaštelanke“.

savremenu etnoreligijsku granicu između Hrvata i Srba koja je ocrтана isticanjem katoličkog (Sv. Duje, patron grada Splita) i pravoslavnog (Sv. Sava) svetitelja koji, nespojivi i sukobljeni, svaki za sebe, „stražare“ ispred nacija koje su ih postavile za „čuvare“.

Kako bismo ispitali da li ova neretko ispoljavana moderna međusobna „isključivost“ zaista ima utemeljenje u dalekoj prošlosti, potrebno je okrenuti se izvorima koji datiraju iz vremena koje je prethodilo 19. stoleću, veku uspona nacionalizma. Pritom je važno napomenuti da pitanje etničkog identiteta u premodernom dobu nije imalo istu snagu koja mu je pripisivana u kasnijim periodima, te da su verska ili staleška pripadnost obično imale prioritet u samoodređenju različitih društvenih grupa. Takođe, treba imati u vidu da je širina etničkog poistovećivanja u ranijim istorijskim epohama istovremeno zavisila i od socijalne dubine etničkih sentimenata. Baveći se ovim problemom, Smit je ustanovio dva idealna tipa etničke zajednice ili dva obrasca širenja etničke svesti. *Lateralna* etnija je ekstenzivna i aristokratska, premda joj često osim plemstva mogu pripadati i viši slojevi sveštenstva, kao i imućniji trgovci (Smith, 1986:76). Navodeći primer normanskog vojvodstva (koje je postojalo od 913. do 1204. godine), Smit kaže da su oni gotovo tri veka zadržali elitni status ratničke zajednice, pri čemu su, zapravo, samo gornji slojevi činili normansku etniju. Stvar je u tome što su se njihovo osećanje zajedništva, njihovi mitovi o lozi i njihova istorijska sećanja ovijali oko vladarske kuće.

Prema tome, *lateralna* ili aristokratska etnija je u isti mah bila društveno ograničena na više slojeve, a geografski rasprostrta radi stupanja u često tesne veze sa gornjim ešalonima susednih *lateralnih* etnija. „Usled toga su joj granice bile karakteristično 'iskržane', ali joj je nedostajala društvena dubina, a često izrazito osećanje zajedničkog etniciteta bilo je kod nje skopčano sa *esprit de corps*, koji je posedovala kao sloj visokog statusa i kao vladajuća klasa“ (Smit, 1998:87–88). Ovaj tip etničke zajednice bio je u prošlosti izrazito raširen sve do 18. veka, što je podrazumevalo da niži slojevi stanovništva u najboljem slučaju predstavljaju etničku kategoriju¹³, a nikako zajednicu, pa Smit između ostalih kao primere navodi poljsko, mađarsko i rumunsko plemstvo, odnosno poljsku, mađarsku i rumunsku (*lateralnu*) etniju (Smith, 1986:73).

Sa druge strane, *vertikalna* (demotska) etnija je bila kompaktnija i narodnija (otud izraz demotska). Njena etnička kultura je obično bila raširena na druge društvene slojeve i klase. Društvene podele nisu počivale na kulturnim razlikama, nego je osobena istorijska kultura doprinosila ujedinjavanju različitih klasa (moguće i različitih etničkih kategorija) oko zajedničkog nasleđa i tradicija, naročito kada su ovi bili ugroženi spolja (Smit, 1998:88). Neki primeri *vertikalnih* etnija koje Smit navodi jesu Jevreji, Grci, Jermeni i Irci – pri čemu treba primetiti da je istorija ovih etničkih zajednica bila obeležena čestim spoljnim pretnjama, ugroženošću i potčinjenošću stranim osvajačima i dominantnijim etnijama.

13 Ovom pojmom Smit označava onu ljudsku populaciju za koju bar neki njeni nepripadnici smatraju da sačinjavaju zasebnu kulturnu i istorijsku grupaciju. Populacije označene na taj način mogu u to vreme posedovati malo samosvesti ili tek maglovitu svest o tome da čine zaseban kolektivitet. Kao primer takvog kolektiviteta Smit navodi anadolijske Turke, koji su do početka 20. veka uglavnom bili nesvesni nekog zasebnog, turskog identiteta, pri čemu su rodbinski, seoski ili regionalni identitet često bili važniji (Smit, 1998:39–40).

U skladu sa izloženom koncepcijom, možemo primetiti da se obrasci etničkog poistovećivanja premodernih Srba i Hrvata u velikoj meri razlikuju. S jedne strane, osmanska osvajanja su, zbrisavši srpsko plemstvo sa pozornice istorijskih dešavanja, uticala na širenje etničke svesti među nižim slojevima, obično posredovano preživlom crkvenom tradicijom (otud i snažno premoderno poistovećivanje srpskog identiteta sa pravoslavljem) i epskim interpretacijama minulih vremena (čiju je slavu zasenio „inoverni“ osvajač, koji se staleški, ali i konfesionalno razlikovao od domaćeg kmeta), određujući na taj način demotski karakter srpskog etničkog pamćenja. S druge strane, hrvatska aristokratija, iako u različitim periodima potpuno podređena snažnijim mađarskim i germanskim elementima, ostala je u životu, što je međutim uticalo na to da se hrvatski etnički identitet sačuva prvenstveno kroz pomenuti *esprit de corps*, u okviru koga je istaknuto mesto imala njihova pripadnost zapadnom hrišćanstvu, čiji se ideološki značaj legitimisao krilaticom o „predziđu kršćanstva“ (lat. *Antemurale Christianitatis*).

Prema tome, kada govorimo o premodernim vezama i susretima Hrvata i Srba, ove odnose bi možda trebalo odrediti prvenstveno kao međureligijske¹⁴, pa im tek uslovno i uz ograde pripisati etnički karakter. Kao što ćemo videti na pojedinim primerima, upravo je verski identitet bio taj koji je presudno uticao i na shvatanje kulta Sv. Save.

Dubrovački renesansni književnik Antun Sasin (1518–1595) je povodom spaljivanja Savinih mošti 1594. pisao kako su Osmanlije izgubile Ostrogon jer „*ždegoše slavna Savu*“ (Slijepčević, I, 2002:91). Katolički biskup i pisac Ivan Tomko Mrnavić (1579–1637), rodnom iz Šibenika, na latinskom je jeziku objavio biografiju Sv. Save, panegirično ga opisujući kao **katoličkog** svetitelja u narodu smatranog za „*drugog patrijarha*“, koji je „*naročito staranje posvetio srpskoj crkvi, koju je, zbog blizine jeretika (misleći na pravoslavne) zatekao pre kao zaraslu njivu nego li kao obrađen vinograd: zbog toga je svom snagom legao na to da je očisti od zabluda i vrati kultu katoličke pobožnosti*“ (Mrnavić, 1939:127). Povod za spaljivanje Savinih posmrtnih ostataka ovaj pisac vidi u osveti „*bezbožnog*“ Sinan-paše, jer su Srbi i Bugari „*ukrasivši vojničke zastave slikom Svetoga Save*“ pristupili antiosmanskom savezu (Mrnavić, 1939:135). Zanimljivo je i to što ovaj katolički biskup pisanje završava tvrdnjom da su njegovi preci „*uzajamnim ženidbenim vezama*“ povezani sa „*kraljevima silnoga Nemanje*“, istovremeno nazivajući srpsku dinastiju „*kraljevima ilirske krvi*“ (Mrnavić, 1939:141).

Premda faktografski mahom neverodostojan, pomenuti spis mnogo govori o političkim idejama doba i područja u kojem je nastao, kao i o mestu koje su etničke odrednice mogle imati u tadašnjoj društvenoj dinamici. Mrnavić je, kao katolički prelat, na idejnom planu sve balkanske Slovene u otporu islamskim osvajačima „preveo“ pod okrilje zapadnog hrišćanstva, pri čemu ih je često zbirno nazivao „Ilirima“.¹⁵ Prema tome, Sv. Sava je za Mrnavića bez sumnje bio

14 Moguće i međustaleške, budući da su pravoslavni seljaci-graničari u Vojnoj krajini bili nezavisni od hrvatskog (katoličkog) plemstva, koje je sa zazorom moglo gledati na ratnike koji se nisu nalazili pod njihovom neposrednom upravom. Na taj način je sprega konfesionalne i staleške razlike mogla predstavljati osnovu za razvoj etničkih razlika.

15 Poznato je da je na istom idejnom tragu Ilirski pokret u 19. veku težio ujedinjenju Južnih Slovena pod Habzburzima.

ujedinjujući slovenski („ilirski“) simbol (doduše sa katoličkim predznakom), a ne znamen nekakve međuetničke granice. To znači da je jedina iole važna etnička oznaka u geografskim predelima pritisnutim, s jedne strane, islamskom pretnjom, a s druge nadmoćnijom mletačkom ili austrijskom vlašću, moglo eventualno biti slovenstvo („ilirstvo“), a ne hrvatsko-srpska podela. I za pomenutog Sasina, Sava je bio inspiracija zajedničke hrišćanske borbe, u okviru koje bilo kakvo srpsko-hrvatsko „razgraničenje“ još uvek nije dobilo mesto u istoriji.

I splitski plemić, pesnik Jerolim Kavanjin (1641–1714), u zbirci „Poviest Vandelska“, žaleći pad Nemanjine Srbije pod osmansku vlast („*Servia, ka bi cesarica, sad potišna je robinica*“), peva o Sv. Savi, koji je „*kraja uzvišna zemle Raške, mudro čedo, Sveti Sava, stare obiti Neumaške, dika, kripost, svetost, slava*“ (Kavanjin, 1913). On ističe da je ovaj svetac preko tri stotine godina činio čuda i bio spaljen od Sinan-paše (Slijepčević, I, 2002:91). Reklo bi se da stihovi splitskog pesnika s kraja 17. i početka 18. veka znatno odudaraju od stava pojedinih njegovih sugrađana našega doba, prema čijem mišljenju „Sveti Duje neće ni da čuje za Svetoga Savu“. Slično tome, čini se da je „slovinska“ bliskost ljudi koji su nastanjivali ovaj deo Balkana navela franjevca Andriju Kačića Miošića (1704–1760) iz Brista kraj Makarske da u svom delu „Razgovor ugodni naroda slovinskoga“ (o čijoj popularnosti svedoči i više od 70 izdanja ove knjige), pored kneza Lazara i Miloša Kobilića, između ostalih opeva i Savu: „...*za biskupa Savu učiniše, posveti ga grčki patrijarka... po naredbi pape velikoga... komu Grci podloni bijahu... Svoju oblast Savi pokloniše i državu srbsku podložiše, da obraća i kara grišnike, focijane i sve nevirnike*“ (nav. prema: Musa, 2006:254), govoreći kako „*rad čudesa kaluđera Save, slovenske ga sve države slave*“ (Ćorović, 2000). Ističući istorijsku tragediju koja je Slovene zadesila usled osmanskog nadiranja, navedeni redovi imaju funkciju buđenja otpora prema islamu pod krilom (zapadnog) hrišćanstva koje je još uvek „slobodno“, te stoga najpodesnije za objedinjavanje slovenskih naroda, a u taj ideološki okvir je bio smešten i Sv. Sava.

Iz priloženog bi se moglo zaključiti da je neka vrsta granice uistinu uspostavljena već u premodernu doba, ali ta granica je gotovo isključivo verska po svom karakteru (katoličanstvo-pravoslavlje), dok o etničkom kriterijumu, posebno u slučaju upotrebe Sv. Save, teško može biti reči. Stoga se čini da se Sv. Sava kao simbol etničke dihotomizacije između Hrvata i Srba mogao javiti tek u modernoj epohi, kroz susret sa srpskim pravoslavnim kultom Sv. Save koji se (nezavisno od dešavanja u jadranskom priobalju i zaleđu) razvijao u predelima pod osmanskom vlašću, i to kroz naknadnu političku (tj. nacionalističku) instrumentalizaciju koja je podrazumevala postepeno poistovećivanje konfesionalnog i nacionalnog opredeljenja, iz koga je ishodio stav o Sv. Savi kao svetitelju koji može pripadati *isključivo* (pravoslavnim) Srbima.¹⁶ Moglo bi se reći da je u ovom susretu simbola snažnije i razvijenije (ali i masovnije, s obzirom na demotski karakter) pamćenje Sv. Save među Srbima nastanjenim

16 Takvo uspostavljanje nedvosmislenog nacionalnog „monopola“ nije zadesilo i dubrovačke pisce oko kojih se i dalje vodi „borba“ među brojnim srpskim i hrvatskim filolozima i teoretičarima književnosti koji moderna nacionalna merila projektuju na epohe i geografske predele u kojima je etnicitet najčešće predstavljao sporednu (a u slučaju nižih slojeva verovatno nepostojeću) identitetsku sastojnicu.

u predelima koji su se nalazili pod osmanskom kontrolom nadvladalo slabije ukorenjeno (aristokratsko i katoličko) sećanje na ovog sveca, te je stoga u modernom dobu među Hrvatima znamen osnivača srpske crkve prepušten postepenom zaboravu, naposljetku preobraćenom u etničku mržnju. Dodatno, na takav zaborav je mogla uticati i činjenica da je Sv. Sava među slovenskim katoličkim intelektualcima premodernog doba ipak bio tek jedan od simbola, dok je u srpskom pravoslavnom etnoistorijskom poretku pamćenja zauzimao veoma izraženo mesto, kako kroz narodno predanje, tako i kroz liturgije srpske crkve. Drugim rečima, upotreba Sv. Save je u srpskom nacionalizmu bila gotovo strukturalno uslovljena, što ga je istovremeno u najvećoj mogućoj meri činilo „nepodesnim“ za hrvatsku nacionalističku instrumentalizaciju.

Upotreba Svetog Save u srpsko-bošnjačkim odnosima

Početakom 2011. godine tadašnji glavni muftija Islamske zajednice u Srbiji (a danas neformalni vođa Bošnjačke demokratske zajednice Sandžaka), Muamer Zukorlić, pozvao je muslimane u Srbiji da bojkotuju školske proslave Sv. Save. Tom prilikom, Zukorlić je pozvao roditelje muslimane da „*ne dozvole realizaciju projekta asimilacije i pokrštanjanja njihove dece*“, ističući da je u pitanju „*još jedan projekat asimilacije gde se... drsko, grubo, brutalno krše verska i ljudska prava pripadnika islama*“ (Blic, 2004). Na istom idejnom tragu, januara 2014. godine predsednik pomenute partije, Jahja Fehratović, na sednici Bošnjačkog nacionalnog vijeća između ostalog je istakao da „*ne želimo da nam se ponove greške koje brukaju Bošnjake, islam i muslimane... ne želimo... da nam djeca uče pesme o Božiću i Svetom Savi*“ (SandžakPress, 2014).

Možemo primetiti da navedene izjave pojedinih istaknutih predstavnika bošnjačke zajednice u Srbiji u potpunosti prate obrazac i principe etnoreligijskog takmičenja prikazane u prethodnom poglavlju, što istovremeno podrazumeva i pomenutu pravilnost prema kojoj svaki čin jedne strane u toj „utakmici“ najčešće predstavlja reakciju na postupke druge strane. Tako je patrijarh SPC, Irinej, na proslavi organizovanoj povodom devet vekova od rođenja Stefana Nemanje ispred Petrove crkve u Novom Pazaru (danas regionalni centar Bošnjaka u Srbiji, ali i teritorijalno jezgro srednjovekovne srpske države), odnos ove srpske verske ustanove prema Bošnjacima (koje je nazvao „braćom po krvi“) iskazao sledećim rečima: „*Samo njihovi preci znaju šta ih je uslovljavalo da promene veru. Nedavno smo čuli i jednog ovdašnjeg političara koji kaže da je potomak Svetog Save. To je istina, svi su oni njegovi potomci i to treba da znaju*“, na šta je pomenuti Fehratović reagovao, istakavši da „*za onoga ko imalo zna istoriju, ovakva tvrdnja znači skrnavljenje naših predaka nad kojima je taj isti Sveti Sava napravio genocid*“ (Danas, 2014).

Stavovi patrijarha Irineja i Jahje Fehratovića, čini se, dobro ilustruju pojedina načela srpsko-bošnjačkih međunacionalnih sporova, i to upravo kroz instrumentalizaciju Sv. Save. Takođe, i jednom i drugom gledištu svojstveni su karakteristični nacionalistički anahronizmi. S jedne strane, iz patrijarhovog stava sledi ideja po kojoj je srpska nacija kakvom je znamo u današnjem obliku bila

formirana na osnovima pravoslavne vere još u Savino vreme, te bi u skladu sa tim svaki savremeni Bošnjak („konvertit“, ali i „brat po krvi“) predstavljao samo „zabludelo jagnje“ koje posle mnogo vekova treba vratiti na jedini „ispravan“ i vekovima nepromenjeni put. S druge strane, njegov bošnjački takmac pribegava strategiji svojstvenoj većini „zakasnelih“ nacionalizama, pa svoje tobože isto toliko stare „pretke“ traži među pripadnicima bogumilskog pokreta na Balkanu¹⁷, kako bi istakao da su i oni tada, u dalekoj prošlosti, morali biti jasno razgraničeni od svog navodnog „progonitelja“¹⁸.

Kako bismo utvrdili kakva je zaista bila priroda „razgraničenja“ među svim tim „precima“ u odnosu prema Sv. Savi, potrebno je da se ponovo osvrnemo na premodernu doba. Iako se analizom etnogeneze Bošnjaka ovde nećemo detaljnije baviti, važno je skrenuti pažnju na činjenicu da je konfesionalni identitet u ovom procesu odigrao nesumnjivo ključnu ulogu, a o tome svedoči i prethodni zvanični etnički naziv za ovu zajednicu („Muslimani“), koja svoje poreklo vodi od islamiziranog balkanskog slovenskog stanovništva u vremenu osmanske vladavine. Službeno prepoznavanje ove nacije je potvrđeno u vreme socijalističke Jugoslavije, a pripadnost islamu je i do tada bila gotovo jedina *differentia specifica* koja je tu populaciju razdvajala od ranije oblikovanih nacija koje su nastanjivale ovaj prostor.

U premodernu doba, odnos pravoslavaca prema „domaćim“ muslimanima bio je po pravilu uslovljen vladajućim društveno-istorijskim okolnostima, te je tako u dugim periodima bio obeležen miroljubivom koegzistencijom, a u vremenu otvorenih sukoba sa nadmoćnijim osmanskim vlastima i neprijateljstvom i podozriivošću. U potonjim slučajevima, pripadnici ove populacije su mogli biti poistovećeni sa „Turcima“, pri čemu je ovaj etnonim (koji se odnosi na etničko jezgro Osmanske imperije) prvenstveno označavao upravo pripadnika islama, to jest pripadnika vere osvajača, koji se ne samo staleški, već i konfesionalno razlikovao od pravoslavnog zavisnog seljaka.

Takođe, pogrдна oznaka za preobraćenika u islam je bila i „poturica“, a funkcija tog naziva sastojala se u osudi onoga koji se usudio da iz bilo kojih razloga „preveri“ i time stane u službu Osmanlija. Taj borbeni odnos bio je često izražavan i u srpskoj narodnoj epici. Tako u narodnoj pesmi „Đakon Stefan i dva anđela“, protagonist govori: „...*ta nisam se junak pomamio, niti sam se danas poturčio, nit' sam svoju veru izgubio, nit' sam krsta pod noge zgazio, časnog krsta i krasnog zakona...*“ (Karadžić, II, 1969:16). Takođe, i simbol Sv. Save je u prošlosti

17 Radi se o tzv. „bogumilskoj teoriji“, koja je plod modernog doba, a često je predstavljala sredstvo kojim su se služili istaknuti bošnjački nacionalistički ideolozi (između ostalih i Adil Zulfikarpašić) kako bi kolektivni identitet i „starinu“ svoje nacije zasnovali i potvrdili nasuprot (pre svega) srpskom i hrvatskom nacionalnom identitetu. Saša Nedeljković navodi da se u BiH u novije vreme bogumilski mit upotrebljava kao originalni bošnjački brend u svrhu promocije nacionalnog identiteta (Nedeljković, 2007:109). Na tom tragu je pomenuti Zulfikarpašić isticao da između bogumila i današnjih Bošnjaka postoji istorijski kontinuitet (Nedeljković, 2007:111).

18 Pritom je zanimljivo da Fehratović u svojoj potrazi za premodernim precima istovremeno insistira na anahronom prevođenju srednjovekovnih verskih progona i sukoba u „genocid“, što za cilj može imati instrumentalizaciju ovog pojma u savremenim međunacionalnim razmircama između Bošnjaka i Srba.

mogao biti upregnut u cilju inspirisanja borbe protiv „Turaka“. U narodnoj pesmi „Savo i turski car“ iz Crne Gore, kaže se da na molitvu ovoga svetitelja „*Iz oblaka tiha rosa nađe, iz nje pade studeno kamenje, ono bije po taborah Turke, ne uteče druga nikakvoga, ni da kaže kako s' poginuli*“ (Slijepčević, I, 2002:91).

S druge strane, mnoštvo istorijskih podataka govori o tome da takva upotreba Sv. Save svakako nije bila i jedina zastupljena u svim periodima i predelima, što nas navodi na zaključak da simboliku ovog svetitelja ne bi trebalo tumačiti jednoznačno, kao u modernim nacionalističkim interpretacijama. Naime, Sv. Sava jeste bio hrišćanski svetac, ali je istovremeno, posebno među pripadnicima nižih društvenih slojeva, predstavljao i otelotvorenje brojnih starijih, paganskih elemenata zaodnutih u hrišćansko ruho. Pored čisto hrišćanske verzije (koju je na institucionalnom nivou negovala srpska crkva), postojala je i demotska verzija Sv. Save, koja je bila tvorevina onoga što su mnogi moderni istraživači nazivali *narodnom religijom*. U tom smislu, Sv. Sava je pripadao i nepreglednom korpusu onoga što etnolog Dušan Bandić naziva verom narodnih masa, vekovima stvaranom na razmeđu hrišćanskog i nehrišćanskog, pri čemu sadržaj te vere ne podrazumeva neki jedinstven, jasno kodifikovan religijski sistem, već predstavlja sinkretički proizvod brojnih verovanja, predanja, rituala, zabrana i simbola koji potiču iz različitih epoha i različitih kultura (Bandić, 2010:124). Veselin Čajkanović je, između ostalih, ustanovio da je Sv. Sava bio važan činilac takvog verovanja na ovom području, ne misleći pritom na istorijskog Savu, već na starinsko božanstvo koje je u legendama dobilo Savino ime, zadržavajući svoje starinske funkcije. Poredeći ga sa Dionisom, Herkulom, Orfejem i Torom, Čajkanović je istakao da je upravo taj Sv. Sava bio poznati putnik i narodni učitelj iz legendi (Čajkanović, I, 1994:113).¹⁹

Upravo ta, demotska varijanta Sv. Save mogla je dobiti mesto i u poretku sećanja islamiziranog stanovništva, koje je poput svojih nominalno hrišćanskih zemljaka u svakodnevnom životu bilo okrenuto verovanjima koja su prethodila hrišćansko-muslimanskoj podeli.²⁰ U tom svetlu bi možda trebalo tumačiti i reči francuskog putopisca Žana Šesnoa iz 1547. godine da „Turci“ (Slijepčević tu dobro primećuje da se radi o, kako on veli, „našim muslimanima“) „*poštuju grob Svetoga Save i manastiru dele milostinju*“, a na sličan zaključak navodi i svedočenje Katarina Zena iz 1550. da muslimani Sv. Savu „*osobito poštuju i jako ga se boje*“. Isto tako, Benedikto Ramberti je zabeležio 1553. da manastiru Mileševi (u kojem se nalazio Savin grob) „*Turci i Jevreji daju veću milostinju nego pravoslavni*“ (Slijepčević, I, 2002:90).

I istoričarka Olga Zirojević u svojim istraživanjima dolazi do sličnih nalaza. Ona navodi da je u *Hronikama* grofa Đorđa Brankovića zabeleženo da je neki beg javio osmanskim vlastima „*Da Turci veruju Svetom Savi i uzimaju znak krsta i pokrštavaju se*“, te da je upravo to bio povod za spaljivanje svetiteljevog tela. U skladu sa tim, narodna pesma „Sv. Sava i Sinan-paša silni“ između ostalog govori

19 Prema ovom autoru, Sv. Sava je u prošlosti često dovoden i u vezu sa kultom vukova, koji ima poreklo u starim slovenskim i srpskim prehrišćanskim verovanjima.

20 Shodno tome, u kontekstu prethodno razmatranog premodernog hrvatskog i katoličkog odnosa prema Sv. Savi, postoji verovatnoća da su i delovi katoličkog seljaštva (npr. u Hercegovini, u kojoj je Savin kult bio raširen) mogli biti nosioci ovog narodnog verovanja.

da u Mileševu („đaursku čabu“) „*ka svecu idu na klanjanje, baš i naši Turci Osmanlije, Ovaj svetac kažu čuda čini*“. I Tihomir Đorđević smatra da je „*naš narod, bez obzira na veru, gledao u Svetom Savi narodnog sveca, a u tome nisu činili izuzetak ni naši muslimani. Sa njegovim spaljivanjem oni nisu imali nikakve veze. Ovo poštovanje moralo je izazvati sablazan kod službenih predstavnika turske vlasti*“, a istog je mišljenja i Milenko Filipović, koji ističe da je kult Sv. Save bio veoma jak među muslimanima, pa je otuda jedan od važnih uzroka za spaljivanje tela bilo baš to veliko poštovanje među muslimanima (Zirojević, 2016). I zaista, imamo li u vidu činjenicu da osmanske vlasti nisu imale običaj da se sa pobunjeničkim impulsima hrišćana obračunavaju spaljivanjem svetiteljskih mošti²¹, moglo bi se reći da je uzrok Sinan-pašinog postupka ishodio i iz pomenute „sablazni“ onih čiji su verski svetonazori (a moguće i poreklo i mesto rođenja) ležali daleko od uticaja narodne religije.

Zirojević navodi da su čak i sredinom 19. veka na *Savinu vodu* (izvor koji je po narodnom verovanju potekao na svetiteljevu zapovest) muslimani dovodili bolesnike. Isto tako, pripovedalo se da je Savina desna ruka, spasena od vatre, sve do 1912. godine čuvana u familiji Čengića u selu Potpeću kod Pljevalja. Takođe, uspomena na Sv. Savu je kod muslimana prenošena i kroz pisanu reč, te je pesnik Muhamed Hevai Uskufi (rođen oko 1601. godine kod Donje Tuzle) zapisao stihove koji poručuju želju pisca za pomirenjem između muslimana i srpskih hrišćanskih pobunjenika: „*Nek ne čini silu slavu, Ne priliči nek se lavu, Nek uznade Svetog Savu, Hod'te nami vi na viru*“ (Zirojević, 2016).

I zaista, osvrnemo li se pažljivo na prethodno iznete stavove, pomenuta sukobljena gledišta patrijarha Irineja i Jahje Fehratovića, reklo bi se, ne deluju preterano verodostojno. Naime, jasno je da Sv. Sava o kome govore savremeni verski velikodostojnici i politički vođi Srba i Bošnjaka nije morao nužno biti onaj isti svetac i simbol koga su na umu i u srcima imali njihovi daleki „prec“i. Drugim rečima, kao i u zaključcima razmatranja upotrebe Sv. Save u srpsko-hrvatskim razmiricama, premoderna epoha u nezanemarljivoj meri opovrgava ideju po kojoj se Savin kult tobože odvajkada nalazio na međi etnoreligijskih odnosa. On je uistinu u određenim periodima mogao imati i tu funkciju (prevashodno onda kada je služio kao simbol idejne legitimacije srpskih borbi protiv Osmanlija, pri čemu je i srpska crkva u tom procesu mogla odigrati važnu ulogu), ali je, s druge strane, mogao predstavljati i znamen vremena suživota i mira u kojima je istorijsko mesto borbenog i „pravovernog“ hrišćansko-islamskog sukoba zauzimala narodna vera, očito nešto otvorenija i fleksibilnija u prihvatanju formalnih religijskih razlika.

Upotreba Svetog Save u srpsko-crnogorskim odnosima

Nacionalistička instrumentalizacija Sv. Save je dobila naročit zamajac u razvoju odnosa koji su pratili oblikovanje crnogorskog nacionalnog identiteta u 20. stoleću. Iako se u analizi nećemo na širem planu osvrnuti na ovaj proces, neophodno je oslikati njegove glavne konture, kako bismo ustanovili koje su

21 Do danas su ostali sačuvani posmrtni ostaci, između ostalih, cara Dušana i kneza Lazara.

društveno-političke okolnosti odredile mesto svetosavske simbolike u poretku sećanja i ideologiji crnogorskih nacionalista. Naime, većinski deo stanovništva savremene Crne Gore početkom modernog doba predstavljao je deo srpske etničke zajednice, a srpski etnički identitet bio je dominantan na tom području i u premodernoj epohi, u vremenu osmanske vladavine, o čemu svedoči mnoštvo istorijskih izvora i, pre svega, etnoistorijskih tvorevina negovanih u ovoj sredini. Epska guslarska pesma koja je evocirala uspomenu na Nemanjiće, Dušanovo carstvo, Kosovski boj i borbe protiv Osmanlija, uporedo sa religijskim uticajem Cetinjske mitropolije (do 1766. deo srpske Pečke patrijaršije), na čijem su se čelu od kraja 17. veka smenjivali vladari iz dinastije Petrović-Njegoš, ostavili su nemali trag u kolektivnoj svesti, određivši karakter etničkog poistovećivanja širih slojeva stanovništva. Između ostalog, izdanak pomenute vladarske kuće bio je i veliki srpski pisac, ali i jedan od najuticajnijih srpskih nacionalističkih ideologa 19. stoleća, Petar II Petrović Njegoš, koji će svoje najvažnije delo, „Gorski vijenac“ (1847) posvetiti Karađorđu, ali i čitavoj oslobodilačkoj borbi Srba protiv Osmanlija, inspirisan silnim etnoistorijskim nanosima koji su bojili svakodnevni život Crne Gore.²²

Snaga i opseg takvog kulturnog i političkog nasleđa morali su, stoga, uticati i na prirodu idejnih sadržaja „zakasnelog“ crnogorskog nacionalizma u 20. veku, pred koje je postavljen, reklo bi se, ne tako jednostavan zadatak da na putu konstituisanja posebne nacije crnogorski identitet „razgraniče“ od srpskog. Ovaj zadatak je bio utoliko teži, s obzirom na to da je većinski deo populacije Crne Gore u konfesionalnom smislu bio pod okriljem SPC, te je između ostalog, obrazovanje nezavisne crnogorske crkve predstavljalo značajan korak na tom putu. Upravo je taj čin, kao što ćemo videti, u znatnoj meri odredio i ulogu kulta Sv. Save u postavljanju međunacionalnih granica.

U širem istorijskom kontekstu, oblikovanje crnogorske nacije bilo je određeno, uslovno rečeno, kombinacijom „spoljašnjih“ uticaja (pri čemu se prvenstveno misli na interese velikih sila koje su u različitim periodima težile suzbijanju ili makar ograničavanju srpskog ekspanzionizma na Balkanu) i „unutrašnje“ društveno-političke dinamike povezane sa počecima jugoslovenskog ujedinjenja. Na tom planu, Miša Đurković izdvaja tri važna činioca: dinastičke sukobe i posebno političku ambiciju kralja Nikole, materijalne i statusne interese nove dvorske elite, kao i regionalnu specifičnost i posebnu istoriju državnosti (Đurković, 2010:12). I zaista, sukob vladarskih kuća Karađorđevića i Petrovića oko vlasti u novoformiranoj državi u sprezi sa nezadovoljenjem interesa određenih političkih aktera iz Crne Gore koji su se u međudinastičkoj zavadi našli na poraženoj strani (potonji crnogorski federalisti), morali su u politički život ovog područja uneti klicu razdora koja će se, u početku, u delu javnog mnjenja ospoljavati kao žal i nostalgija za izgubljenom državnim samobitnošću, da bi postepeno prerasla u ideju o posebnoj naciji, u kojoj će, vremenom, Sv. Sava dobiti bitno drugačiju ulogu.

22 „...Zna Dušana rodit Srpka, zna dojeti Obiliće; al' heroje ka Požarske, divotnike i plemiće, gle, Srpkinja sada rađu! Blagorodstvom Srpstvo diše! Bježi, grdna kletvo, s roda – zavjet Srbi ispuniše!“ (Njegoš, 2006:6).

Tako je Sekula Drljević (koji je političku karijeru započeo kao gorljivi srpski nacionalista da bi, preko prvaka federalističke stranke i zagovornika crnogorske autonomije²³, život skončao kao crnogorski nacionalista i saradnik ustaškog pokreta), u govoru u Narodnoj skupštini Kraljevine SHS 1926. godine osudio ubistvo porodice Petra Zvicera, učesnika Božićne pobune, sledećim rečima: „...Mjesto, na kome su Turci spalili, ne Sv. Savu, nego mošti Sv. Save, svetinja je. Mjesto, na kome je spaljena majka sa decom, ostaće sveto mjesto dok je Lovčena i Crne Gore...“ (Portal Analitika, 2013). Za Drljevića u ovom periodu, Sv. Sava je još uvek istaknuta svesrpska „svetinja“ (u to vreme je on Crnogorce još uvek smatrao Srbima), ali pored srpskih simbola, sada na scenu političkog života u Crnoj Gori stupaju i pojedine čisto „crnogorske“ svetinje. Savić Marković Štedimlija (za vreme Drugog svetskog rata takođe saradnik ustaša), potonji crnogorski nacionalistički ideolog i zastupnik teze o Crnoj Gori kao „Crvenoj Hrvatskoj“²⁴, belodanije će, postepeno, napraviti otklon od svetosavskog kulta. Prema njegovom sudu, Sv. Sava i Njegoš su po prirodi međusobno suprotstavljeni simboli i likovi, budući da je Sava „po volji državne vlasti poglavar državne crkve“, dok je Njegoš „po volji naroda poglavar narodne crkve“. Štedimlija smatra da je Njegoš propovedao hrišćanstvo koje je narod sam stvorio, za razliku od Save koji je hrišćanstvo širio po pisanim uzorima. Suprotstavljajući tobožnje posebne srpske i crnogorske verzije hrišćanstva, ovaj autor je još 1935. godine upotrebio argument koji do danas neretko koriste crnogorski nacionalisti, a tiče se činjenice da Njegoš nije pisao o Sv. Savi: „Njegoš je bio ponosan na prošlost svoga naroda, ponosan na ljude koji su poticali iz Crne Gore, ali nigdje nije rekao ni jedne oduševljene riječi za svog bivšeg zemljaka Sv. Savu, jer nije našao da bi kod njega bilo nečega, što bi moglo Crnogorca oduševiti i voditi kao primjer“ (Štedimlija, 1935).²⁵

Možda nije slučajno to što je Štedimlija o Savi pisao upravo početkom 1935. godine koja je u SPC proglašena „svetosavskom“ (i u kojoj je postavljen

-
- 23 Premda su crnogorski federalisti tokom 20-tih, pa i u prvoj polovini 30-tih godina 20. veka, još uvek negovali srpsko nacionalno osećanje koje je, kako kaže Bakić, još uvek bilo isuviše jako da bi mogli zastupati neko crnogorstvo koje bi se direktno srpstvu suprotstavljalo (Bakić, 2004:555).
- 24 Teza koja govori o katoličkom i hrvatskom identitetu prenemanjičke Duklje, omiljena i među pojedinim hrvatskim nacionalistima, čije se tvrdnje neretko zasnivaju na prepisu „Letopisa popa Dukljanina“, faktografski neverodostojnog istorijskog dokumenta koji je, prema istraživanjima Tibora Živkovića, nastao između 1295. i 1301. godine, po narudžbini hrvatskog velikaša Pavla Šubića, a u cilju legitimacije političkih pretenzija ovog feudalca (više u: Živković, 2009). Klasičnom nacionalističkom projekcijom modernih etničkih merila na epohe i područja u kojima etnički identitet nije mogao imati poseban značaj, ova ideja podrazumeva više puta pominjano razgraničenje „predaka“ koje bi Crnogorce izdvojilo iz srpskog etničkog korpusa, i identitetski ih utemeljilo u vremenu koje je prethodilo razvoju srpske etnoistorijske pripovesti na prostoru Crne Gore. Neretko je bila upotrebljavana u nacionalističkoj argumentaciji crnogorskog i hrvatskog nacionalizma.
- 25 To što Njegoš nije pisao o Sv. Savi ga ne čini manje Srbinom ili pak srpskim nacionalistom (budući da je sa velikim žarom pevao o Dušanu, Kosovu i različitim stvarnim ili mitskim junacima srpske etnoistorije), već možda pre govori o tome da svetosavski kult nije u svim periodima i podnebljima bio jedino i najvažnije sredstvo u politizaciji srpskog etničkog svojstva, te se ovaj argument pre može iskoristiti za opovrgavanje tvrdnji tzv. svetosavskih nacionalista, negoli za osporavanje Njegoševog nacionalnog opredeljenja.

kamen temeljac za veliki hram na Vračaru), u vremenu kada je u srpskoj javnosti zaživela ideja tzv. svetosavskog nacionalizma. Ne treba zaboraviti da je u narečenom periodu, između ostalih, Nikolaj Velimirović održao poznato predavanje o „nacionalizmu Sv. Save“, a Miloš Crnjanski objavio esej o životu srpskog svetitelja. O Štedimlijinom konačnom otklonu od svetosavske simbolike i njenom postavljanju u kontekst srpskog ekspanzionizma koji je tobože ugrozio samobitnost Crnogoraca svedoči njegov članak o svetosavskom kultu iz 1939, u kome se autor priseća obeležavanja „svetosavske godine“ u srpskoj publicistici i javnom mnjenju. Zanimljivo je da on prihvata stav svetosavskih nacionalista o Savi kao ocu srpske nacije i tvrdi kako je „*primiti srpsko-pravoslavnu vjeru bilo isto, od Sv. Save do danas, što primiti i srpsku narodnost*“, ali je ta narodnost, navodno, došla glave drugim, susednim nacijama (pa valjda i Crnogorcima), jer su u vreme cara Dušana „*prisiljeni da uče srpski jezik i da stupaju u pravoslavnu crkvu pripadnici drugih naroda u srednjovekovnoj Srbiji*“, te su tako „*postajali pripadnicima srpskog naroda*“ (Štedimlija, 1939:10). Prema Štedimliji su, dakle, srednjovekovni feudalci bili ništa drugo do nacionalističkim motivima vođeni pobornici asimilacije (doduše, na istom tragu se nalaze i pojedini zagovornici svetosavskog nacionalizma, samo su iz njihove perspektive ovi premoderni blagorodni nacionalisti verovatno svoje živote posvetili cilju nacionalnog ujedinjenja namesto asimilacije).

Poseban iskorak u reinterpetaciji odnosa crnogorskog nacionalizma prema Sv. Savi povezan je sa formiranjem Crnogorske pravoslavne crkve (CPC). Ispravno uvidevši značaj religije kao važne osnove etničkog poistovećivanja, crnogorski nacionalisti su težili izdvajanju crkvene organizacije u Crnoj Gori iz okrilja SPC. Pomenuti Štedimlija, koji se zalagao za unijaćenje Crnogoraca, smatrao je da se zaokret Crne Gore prema pravoslavlju dogodio tek sa pojavom Danila Petrovića Njegoša²⁶ (1826–1860), koji se okrenuo pravoslavnoj Rusiji izbegavajući dodire sa rimskom crkvom, te da tek tada crnogorska crkva počinje da dobija izrazito pravoslavni karakter (Nedeljković, 2007:268). Odatle bi sledilo da je crnogorska crkva navodno u čitavoj premodernoj istoriji bila odvojena od SPC, pa bi stoga njen razvojni put bio odvojen od srpskog uticaja. Ne ulazeći u kanonska pitanja, možemo reći da je Cetinjska mitropolija do ukidanja Pečke patrijaršije od strane Osmanlija 1766. godine nesporno bila deo SPC, nakon čega jeste usledio period određene vrste samostalnosti, da bi 1920. godine ponovo formalno postala deo srpske crkve. Međutim, s obzirom na predmet našeg istraživanja, važno je reći da se srpski etnički karakter crnogorske crkvene organizacije u narečenom periodu nije menjao, budući da su i tada njeni mitropoliti predstavljani upravo kao „egzarsi trona Pečkoga“ (Nedeljković, 2007:271), a etničko opredeljenje pripadnika dinastije koja je crkvu i državu vodila takođe je ostalo srpsko.²⁷ To međutim neće sprečiti Drljevića da, s obzirom na regionalne razlike, zagovara

26 Ova tvrdnja protivreči ranijim Štedimlijinim stavovima, po kojima je još nemanjička „asimilacija“ učinila Crnogorce pravoslavnim Srbima.

27 Tako je Petar I Petrović Njegoš 1796. hrabrio crnogorske ratnike pred bitku sa vojskom Mahmuta Bušatlije sledećim rečima: „...Ustremite se na neprijatelja naše vjere, našeg predragog imena srpskog... Vi sami znate da su se Turci odvažda bojali, a i sad se boje, Crnogoraca, boje se srpskih vitezova, koji nijesu vični svoju postojbinu ostavljati...“ (Bakić, 2004:555).

ideju po kojoj se crnogorski model religioznosti kroz vekove razlikovao od srpskog, te da su Crnogorci, bliži zapadno-mediteranskom nego vizantijsko-levantskom kulturnom krugu, oblikovali posebnu verziju pravoslavlja – „crnogoroslavlje“ (Nedeljković, 2007:274).

Ipak, obrazovanje samostalne crnogorske crkvene organizacije u periodu pre Drugog svetskog rata nije moglo zadobiti veću podršku, kako zbog činjenice da crnogorske nacionalističke ideje nisu privukle značajniji broj pristalica, tako i zbog hegemonog položaja SPC u jugoslovenskoj monarhiji. Novi zaokret u razvoju crnogorske nacije je nastupio 1945. godine, kada joj je u socijalističkoj Jugoslaviji priznata konstitutivnost. Uzroke takve odluke vladajućih komunista bi verovatno trebalo tražiti u činjenici da je KPJ još od Drezdenskog kongresa 1928. zastupala stanovište o posebnom položaju Crne Gore, ističući da je potrebno „*najneposrednije pomagati sve akcije masa koje vode obrazovanju nezavisne Crne Gore*“ (Nedeljković, 2007:275). U korenu ovog stanovišta je mogla ležati predratna politika ove partije koja se protivila „velikosrpskoj hegemoniji“, te je u okviru novoformirane države pomenutu „hegemoniju“ valjalo oslabiti podrškom izdavanju Crnogoraca iz srpskog etničkog korpusa.²⁸ Ipak, u vremenu socijalizma, u skladu sa idejom koja je promovisala saradnju i suživot kroz krilaticu o bratstvu i jedinstvu, zamisli notornih kolaboracionista poput Drljevića i Štedimlje nisu mogle naići na dobar odjek u javnosti, a ni isticanje crnogorske nacionalne posebnosti kroz otvoreni obračun sa srpskim identitetskim obeležjima nije moglo biti dočekano sa oduševljenjem, pa je i osnivanje CPC moralo da sačeka slom socijalističkog poretka. Tome nije doprinosila ni činjenica da je u ovom periodu znatan deo crnogorskog stanovništva, bez obzira na nacionalno opredeljenje, negovao različite snažne veze sa stanovništvom u Srbiji.

Inicijativa za osnivanje CPC je naposletku pokrenuta 1993. godine, kada je na Cetinju održan skup na kome je osnovan Odbor za obnovu autokefalnosti CPC, a tom prilikom je između ostalog istaknuto da će, ukoliko Crnogorci izbore crkvenu nezavisnost sa „*srpstvom u Crnoj Gori biti gotovo*“ (Nedeljković, 2007:279). Upravo ovo poistovećivanje nacionalnog i konfesionalnog identiteta umnogome je odredilo i prirodu upotrebe Sv. Save u postavljanju srpsko-crnogorske etnoreligijske granice. Ovde, međutim, treba skrenuti pažnju na prethodno razmatrano srpsko-hrvatsko i srpsko-bošnjačko „razgraničenje“, u kojima su odnos i stav prema ovom simbolu bili određeni kako uslovima postepenog kolektivnog zaborava premodernog doba, tako i činjenicom da kult Sv. Save nikada nije bio tako masovno rasprostranjen i poštovan pod okriljem katoličanstva i islama. S druge strane, u slučaju crnogorskog nacionalizma, među čijim se istaknutim pristalicama i zagovornicima i danas nalazi nezanemarljiv broj onih koji su značajan deo svoga života proveli kao nacionalno opredeljeni Srbi (poput mitropolita CPC Miraša Dedeića, nekadašnjeg sveštenika SPC²⁹, ili pak prvog predsednika Senata Dukljanske akademije nauka i umjetnosti, književnika Novaka Kilibarde), odnos prema Sv. Savi nije se mogao oblikovati

28 Bakić navodi da je KPJ u periodu 1925–1935. činila sve, pa i projektovanje novih nacija, sa ciljem slabljenja srpske prevlasti i razbijanja Jugoslavije (Bakić, 2004:556).

29 Možda nije slučajno to što je Dedeić postao zagovornik samostalnosti crnogorske crkve tek nakon što je raščinjen.

na isti način. Drugim rečima, crnogorski nacionalizam je još uvek u velikoj meri nacionalizam „prve generacije“, te njegovi pobornici u sukobu sa starijim srpskim nacionalističkim težnjama (kako iz Srbije, tako iz same Crne Gore) često mogu osetiti nužnost jasnijeg i neposrednijeg otklona od svog nekadašnjeg identiteta.

Tako je iz crkvenog kalendara CPC izbačeno obeležavanje Sv. Save, ali i brojnih drugih svetaca srpskog porekla (CPC, 2016). Stevo Vučinić, potpredsednik Saveta CPC je tim povodom izjavio da je Sava „*lokalni svetitelj koji je oreol zaslužio uprkos kanonima*“, istakavši da „*njega srpska crkva ubraja u svetitelja zbog osobitih zasluga za nju i njen narod, ali on nema taj smisao i značaj za druge narode i crkve, pa ni za Crnogorce*“³⁰, te da su mnogim srpskim svecima „*ruke krvave do lakata*“, kao i da SPC „*nije hrišćanska nego svetosavska crkva*“ (Diwan Magazine, 2014). U istom duhu, mitropolit CPC, Miraš Dedeić navodi, sasvim na tragu Štedimlijinih ideja, kako „*SPC ima više od četrdeset svojih domaćih svetitelja, gde su neki od njih veći od samog Stvoritelja, kao Sv. Sava*“ (Večernje novosti, 2003).

Potvrdu novog opredeljenja je očitno potrebno učvrstiti jasnim i nedvosmislenim anatemisanjem „bivšeg“ identiteta, što brojni crnogorski nacionalisti čine sa konvertitima svojstvenim žarom, te na tom talasu pomenuti Kilibarda za pseudoistorijsku paškvilu autora Miroslava Ćosovića „*Bizarni sveci srpske crkve*“ ima samo reči hvale, jer „*ne zna druge knjige do danas koja snažnije upućuje neobjavljene ljude na laži i neistine koje su se kroz vijekove unosile u svijest crnogorskoga naroda*“ (YouTube, 2014). Ćosović u svom delu piše i o Sv. Savi, za koga tvrdi da je „*osnovavši zasebnu crkvu osnovao i narod, napravio je model ko je tokom istorije progovorio slovenskim jezikom i ušao u njegovu crkvu, taj je postao Srbin...Sava je napravio jednu naciju!*“ (Ćosović, 2015). I ovaj pisac, verujući u drevnost balkanskih nacija, ponavlja anahronu Štedimlijinu argumentaciju po kojoj su srpski feudalni gospodari i crkveni velikodostojnici u srednjem veku bili samo agresivni šovinisti kojima je na srcu ležalo proširenje nacionalnog prostora, dok se u zbilji radilo o uobičajenoj dinamici evropskog feudalnog društva u kome su se „*krstom i mačem*“ širili vlastelinski domeni i branili staleški interesi plemstva koje je slabo marilo za negu tobožnjeg nacionalnog identiteta podređenih seljačkih masa.

Reklo bi se da je ispitivanje upotrebe Sv. Save u srpsko-crnogorskom razgraničenju pokazalo da je konfesionalna pripadnost aktera i u ovom slučaju odigrala veoma značajnu ulogu, pri čemu je izostanak bilo kakvog premodernog međuetničkog i međureligijskog markiranja između Srba i Crnogoraca uslovio ispoljavanje izuzetno iracionalnih i agresivnih impulsa u savremenom dobu.³¹ Takođe, treba dodati i to da je aktuelnost ovog procesa (koji je određen uzajamnim dejstvom srpskog nacionalističkog osporavanja mogućnosti uspostavljanja crnogorske nacije i istovremenim insistiranjem crnogorskog takmaca na

30 Sv. Savu između ostalih obeležavaju ruska, bugarska, grčka i rumunska pravoslavna crkva.

31 Naravno, ne treba zanemariti ni istorijski kontekst postojanja državnosti Crne Gore, koja je predstavljala gotovo jedino racionalno jezgro razvoja crnogorske nacije. Kako Bakić ističe, državnost Crne Gore, iako neodvojivo vezana za Petroviće kao svesrpske nacionaliste, mogla je crnogorskim nacionalistima poslužiti za propagiranje teza kako su Crnogorci, ipak, nešto različito u odnosu na Srbe (Bakić, 2004:556).

„zakasneloj“ izgradnji posebnog identiteta kroz negaciju i demonizaciju srpskih etničkih svojstava) stvorila plodno tle za izraženu iracionalizaciju i emocionalizaciju etničkog takmičenja, koje je iz tog razloga obeleženo visokim konfliktnim potencijalom.

Zaključna razmatranja

Osnovni zadatak naše analize bio je da u sociološko-istorijskoj perspektivi ispita utemeljenost učestalih modernih nacionalističkih shvatanja o kontinuiranom viševekovnom istorijskom održavanju etnoreligijskih granica, neretko uspostavljenih trajnim isticanjem pojedinih važnih kolektivno-identitetskih simbola. U cilju provere takvih tvrdnji na konkretnom planu, bavili smo se istraživanjem upotrebe Sv. Save u razvoju etnoreligijske dihotomizacije u srpsko-hrvatskim, srpsko-bošnjačkim i srpsko-crnogorskim „razgraničenjima“, pri čemu je instrumentalizacija ovog simbola ispitana poređenjem modernog i premodernog društveno-istorijskog konteksta tog procesa.

U slučaju objašnjenja upotrebe Sv. Save u srpsko-hrvatskim odnosima, ustanovljeno je da je u premodernom dobu ovaj svetac mogao predstavljati ujedinjujući hrišćanski znamen (kod pojedinih katoličkih slovenskih pisaca prilagođen svetonazorima Zapadne crkve), koji je na idejnom planu služio inspiraciji i legitimaciji zajedničkog otpora Južnih Slovena islamskom prodoru (ali i identitetskom potvrđivanju u sredinama sa politički nadmoćnijim germanskim i mađarskim elementom). Shodno tome, kao jedina značajna etnička oznaka u ovom periodu (na prostoru koji se nalazio izvan neposrednog osmanskog uticaja) javlja se upravo slovenstvo („ilirstvo“), dok će hrvatsko-srpska etnička podela u tom smislu dobiti značaj tek u modernom dobu, kada je katolička varijanta Sv. Save u susretu sa dominantnijim i razvijenijim, srpskim pravoslavnim viđenjem ovog sveca (vekovima negovanim u predelima pod osmanskom vlašću), potpala pod postepeni kolektivni zaborav Slovena-katolika. Rezultat ovog procesa, osnaženog konfesionalnom dihotomizacijom, bilo je moderno uspostavljanje Sv. Save kao „isključivo“ srpskog simbola, kako u perspektivi srpskog, tako i u gledištima hrvatskog nacionalizma.

Savremeni odnosi srpskog i bošnjačkog nacionalizma i etničkog takmičenja su takođe pokazali snažan uticaj verskog opredeljenja na međunacionalno razgraničenje, pri čemu je i ovde Sv. Sava postavljen kao nesumnjivi simbolički „graničnik“ dve nacionalne zajednice. Međutim, pri ispitivanju premodernog konteksta ovih odnosa, ustanovljeno da je ovaj svetac (osobito u periodima mirnog suživota između pravoslavnih i muslimana u Osmanskom carstvu) mogao imati i bitno drugačiju ulogu, koja se ogledala u isticanju Save kao zajedničkog simbola *narodne* religije, u premodernu doba izrazito raširene među nižim društvenim slojevima, bez obzira na formalni i nominalni verski identitet tog dela stanovništva. Drugim rečima, tek je moderno insistiranje brojnih nacionalističkih delatnika (sa obe strane) na ovoj formalnoj verskoj razlici doprinelo postepenom vraćanju Sv. Save pod „isključivo“ okrilje pravoslavnih Srba.

Naposletku, pružen je poseban osvrt na upotrebu Sv. Save u savremenoj etnoreligijskoj dihotomizaciji Srba i Crnogoraca. Za razliku od prethodno ispitanih primera, u kojima je mesto osnivača srpske crkve u pobrojanim pojedinačnim porecima etničkog sećanja određeno procesima kolektivnog zaborava i insistiranjem modernih aktera na premodernom verskom razgraničenju, u slučaju crnogorskog nacionalizma takav razvoj nije bio moguć. Situacija u kojoj je većina stanovništva savremene Crne Gore, kako u premodernom, tako i u modernom dobu predstavljala deo srpske etnije, uz nezanemarljiv kontinuirani uticaj srpske crkve na ovom prostoru, stavila je pred crnogorske nacionaliste zadatak uspostavljanja nove nacije na osnovama negiranja prethodnog identiteta. U ovom, reklo bi se, nedovršenom i neizvesnom procesu, crnogorski nacionalistički ideolozi, zbog nemogućnosti da se poput srpskih, hrvatskih, pa i bošnjačkih nacionalista pozovu na selektivnu upotrebu prošlosti³², pribegli su gotovo potpunom "izmišljanju" istorije, u okviru koga je bilo neophodno jasno i nedvosmisleno odvojiti identitet nove nacije od srpskog uticaja. Iz tog razloga je crnogorski nacionalizam, u takmičenju sa starijim i razvijenijim srpskim nacionalizmom, bio prinuđen da oblikuje sadržaje koji na prvom mestu podrazumevaju anatemisanje i demonizaciju srpskih etničkih svojstava, pri čemu je osnivanje posebne crnogorske crkve dodatno uticalo na formiranje izrazito negativnog i agresivnog stava prema prvom srpskom arhiepiskopu.

Osvrnemo li se na prethodno iznete nalaze, možemo zaključiti da su široko rasprostranjena nacionalistička tumačenja ljudske prošlosti kao dugog istorijskog hoda (od pamtiveka) međusobno odvojenih nacija u velikoj meri opovrgnuta. Etničke granice, posebno u premodernom dobu, kada etnički identitet nije mogao igrati istu ulogu koja mu se danas neretko pripisuje, u prošlosti su obično bile porozne i "propustljive", što je pokazano i na primeru upotrebe Sv. Save.

Na taj način, ujedno je potvrđena i teza preuzeta iz interakcionističke teorije, koja govori da je pitanjima etniciteta sa naučnog stanovišta potrebno prići istorično, imajući u vidu da se etnička vezanost uvek razvija u istorijski i prostorno uslovljenom kontekstu međuetničkog opštenja. S druge strane, u svetlu Smitovih etnosimbolističkih uvida, čini se da naučno istraživanje fenomena nacije i nacionalizma takođe mora osvestiti i činjenicu da je moguće, kako je rečeno, da se tokom vremena stvore veoma dugotrajne strukture međuetničkih odnosa, pa se iz prvobitne situacije kada etnička grupa bira odgovarajuća etnička svojstva dolazi do obrnute situacije kad etničko svojstvo, najčešće posredstvom politizacije, koju vrše crkve, intelektualci i političari, stalno reprodukuje etničku vezanost i samu etničku zajednicu. Ova, etnosimbolistička teza je, reklo bi se, takođe potvrđena u našoj analizi, uzmemo li u obzir mogućnost da je Sv. Sava za srpsku etničku zajednicu vekovima predstavljao manifestaciju upravo takvog etničkog svojstva, koje je u određenom smislu strukturalno uslovljavalo reprodukciju srpske etničke vezanosti, da bi u modernom dobu, kroz susret i sukob sa susednim („izabranim“ i manje postojanim) verzijama ovog simbola, potonje potpale pod kolektivni zaborav zajednica kojima su pripadale, pri čemu je dugotrajnija i postojanija srpska etnoistorijska verzija naposletku uspostavila „monopol“.

32 Nacionalizam po pravilu podrazumeva selektivnu upotrebu daleke i „slavne“ prošlosti, iz koje se „pamte“ sadržaji koji se mogu staviti u funkciju utemeljenja nacionalnog identiteta, dok neželjeni momenti koji protivreče ili ne mogu poslužiti ovom procesu padaju pod kolektivni zaborav.

Literatura:

- Bakić, Jovo. 2004. *Ideologije jugoslovenstva između srpskog i hrvatskog nacionalizma: 1914–1941*. Zrenjanin: GNB „Žarko Zrenjanin“.
- Bakić, Jovo. 2006. Teorijsko-istraživački pristupi etničkoj vezanosti (ethnicity), nacionalizmu i naciji. *Sociologija. Časopis za sociologiju, socijalnu psihologiju i socijalnu antropologiju*, Vol. XLVIII, Br. 3: 231–264.
- Bakić, Jovo. 2012. *Jugoslavija: razaranje i njegovi tumači*. Beograd: Službeni glasnik.
- Bandić, Dušan. 2010. *Narodno pravoslavlje*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Biblija. 2005. Šabac-Valjevo-Beograd: Glas crkve.
- Ćorović, Vladimir. 2000. *Pedeset legendi o Svetom Savi*. dostupno na: http://www.rastko.rs/knjizevnost/usmena/legende_o_savi.html, pristupljeno 20.08.2016.
- Ćosović, Miroslav. 2015. Nijedan Nemanjić ne zaslužuje da bude kanonizovan, dostupno na: <http://www.e-novine.com/feljton/123196-Nijedan-Nemanji-zasluije-bude-kanonizovan.html>, pristupljeno 23.08.2016.
- Čajkanović, Veselin. 1994. *Iz srpske religije i mitologije I*. Beograd: SKZ.
- Đurković, Miša. 2010. Kako se konstruišu nacije: crnogorski slučaj. *Sociološki pregled*, God. XLIV. Br.1: 3–36.
- Karadžić, Vuk. 1969. *Srpske narodne pjesme I-IV*. Beograd: Prosveta.
- Kavanjin, Jerolim. 1913. *Poviest vandělska bogatoga a nesretna Epuluna i ubogoga a čestita Lazara*: https://archive.org/stream/poviestvanelskab00kava/poviestvanelskab00kava_djvu.txt, pristupljeno 20.08.2016.
- Mrnavić, Ivan Tomko. 1939. *Život Svetoga Save episkopa sina Simeona Stefana kralja Raške od Ivana Tomka Mrnavića*. Beograd: Srpska kraljevska akademija.
- Musa, Šimun. 2006. Andrija Kačić Miošić i njegovi prosvjetiteljski i jezični prinosi. *Croatia et Slavica Iadertina*, Vol. II: 249–258.
- Nedeljković, Saša. 2007. *Čast, krv i suze*. Beograd: Zlatni zmaj.
- Njegoš, Petar Petrović. 2006. *Gorski vijenac*. Beograd: Novosti.
- Perica, Vjekoslav. 2006. *Balkanski idoli I-II*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Perica, Vjekoslav. 2009. *Sveti Petar i Sveti Sava*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Putinja, Filip; Stref-Fenar, Žoslin. 1997. *Teorije o etnicitetu*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Slijepčević, Đoko. 2002. *Istorija Srpske pravoslavne crkve I*. Beograd: JRJ.
- Smit, Antoni. 1998. *Nacionalni identitet*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Smith, Anthony David. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. New York: Blackwell Publishing.
- Smith, Anthony David. 1999. *Myths and Memories of the Nation*. New York: Oxford University Press.
- Smith, Anthony David. 2003. *Chosen peoples: Sacred Sources of National Identity*. New York: Oxford University Press.
- Štedimlija, Savić Marković. 1935. Njegoš ili Sveti Sava?. *Zeta*, Vol. VI, Br. 1.
- Štedimlija, Savić Marković. 1939. *Kulturnopolitička razmatranja*. Zagreb: Naklada „Orbis“.

Zirojević, Olga. 2016. *Sveti Sava i naši muslimani*, dostupno na: <http://pecscanik.net/sveti-sava-i-nasi-muslimani/>, pristupljeno 20.08.2016.

Živković, Tibor (ur.). 2009. *Gesta regum Sclavorum 1–2*. Beograd: Istorijski institut – Čigoja štampa.

Izvori sa interneta:

Blic. 2004. Muftija Zukorlić pozvao na bojkot Svetog Save, dostupno na: <http://www.blic.rs/vesti/drustvo/muftija-zukorlic-pozvao-na-bojkot-svetog-save/jzd0lc4>, pristupljeno 21.08.2016.

Crnogorska pravoslavna crkva. 2016. Kalendar, dostupno na: <http://www.cpc.org.me/mne/kalendar.php?mjesec=01>, pristupljeno 23.08.2016.

Danas. 2014. I Sveti Sava pravio genocid, dostupno na: http://www.danas.rs/danasrs/drustvo/i_sveti_sava_pravio_genocid.55.html?news_id=281541, pristupljeno 21.08.2016.

Diwan Magazine. 2014. Crnogorska crkva: „Svecima Srpske crkve ruke su krvave do lakata“, dostupno na: <http://diwan-magazine.com/crnogorska-crkva-svecima-srpske-crkve-ruke-su-krvave-lakata/>, pristupljeno 23.08.2016.

DSHV. 2005. Deklaracija o položaju hrvatskoga naroda u Vojvodini, dostupno na: http://www.dshv.net/hrvatski/dokumenti/deklaracija_24.10.05.pdf, pristupljeno 19.08.2016.

Portal Analitika. 2013. Sekula Drljević o zločinu nad familijom Petra Zvicera, dostupno na: <http://www.portalanalitika.me/clanak/116864/sekula-drljevic-o-zlocinu-nad-familijom-petra-zvicera>, pristupljeno 22.08.2016.

Radio Slobodna Evropa. 2006. Da li su Hrvati neravnopravni u Srbiji?, dostupno na: <http://www.slobodnaevropa.org/a/658093.html>, pristupljeno 19.08.2016.

SandžakPress. 2014. Dr Fehratović – Ne želimo da se skrnavi Poslanik, A.S. i da nam djeca uče Savu i Božić, dostupno na: <http://sandzakpress.net/dr-fehratovic-na-bnv-ne-zelimo-da-se-skrnavi-poslanik-a-s-i-nam-djeca-uce-savu-i-bozic>, pristupljeno 21.08.2016.

Večernje Novosti. 2003. Sveti Sava – tuđi svetac, dostupno na: <http://www.novosti.rs/vesti/naslovna/aktuelno.290.html:147672-Sveti-Sava---tu273i-svetac>, pristupljeno 23.08.2016.

YouTube. 2014. Profesor Novak Kilibarda o knjizi „Bizarni sveci Srpske crkve“ autora Miroslava Ćosovića, dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=JnXVACB2gYs>, pristupljeno 23.08.2016.