

Philosophos – Philotheos – Philoponos

**Studies and Essays as Charisteria
in Honor of Professor Bogoljub Šijaković
on the Occasion of His 65th Birthday**

edited by

Mikonja Knežević

in collaboration with Rade Kisić and Dušan Krcunović



Gnomon Center for the Humanities
Matica srpska – Društvo članova u Crnoj Gori
Belgrade / Podgorica
2021



Contents | Садржај

Пролог: Philosophos – Philotheos – Philoponos	9
Биографија	12

Ἑλληνικά | Hellenica

Vitomir Mitevski: The idea of measure in Presocratics	15
Ђурђина Шијаковић Маиданик: Post mortem живот: Представа Касандриног мртвог тијела у Еурипидовим <i>Тројанкама</i>	23
Гордан Маричић, Јована Раденковић: <i>O miselle passer</i> : Смрт Лезбијиног врапца у четири српска превода	40
Wolfgang Speyer: Einheit und Zweiheit, Ganzheit und Vielheit in Mensch und Welt. Überlegungen zur Seele	53
Ирина Деретић: Филозоф и смрт у Платоновом <i>Федону</i>	77
Gorazd Kocijančić: Who Makes the World? The enigmatic Message of Plato's "Timaeus"	95
Aleksandar Kandić: Platon o ontološkom statusu matematičkih entiteta	106
Zoran Lučić: Odjek pre-eudoksovske geometrije u Euklidovim <i>Elementima</i>	119
Christos Terezis: The Hermeneutic Reading of the Platonic Dialogue <i>Laws</i> by Proclus the Neoplatonist	132

Χριστιανικά καὶ Βυζαντινά | Christiana et Byzantina

Jovana Šijaković: Christian Allegoresis of the <i>Odyssey</i> ?	145
Adolf Martin Ritter: "Sokrates und Christus". Gedanken zum Verhältnis von Platonismus und Christentum in der Antike	168
Ilaria Ramelli: Origen and Porphyry: Continuity and Polemics between Psychology and Eschatology. Preliminary Remarks	187
Душан Игњатовић: Симбиотско јединство душе и тијела у антропологији Григорија Ниског и Немесија Емеског	212
Beate Regina Suchla: Der Begriff Freundschaft bei Dionysius Areopagita	229
Michael Mutreich: Die dem Dionysius Areopagita zugeschriebene Autobiographie und die Förderung der Philosophie im Christentum	236
Dieter Fahl: Isaiah of Serres and His Slavonic Translation of the Corpus Areopagiticum	246
Свилен Тутеков: Етиката в контекста на <i>христологизацијата на</i> <i>философијата</i> според ранните аскетически отци	263
Theocharis S. Papavissarion: Coherence and Continuity of Greek Patristic Theology on the Origin of Matter	279

Torstein Theodor Tollefsen: St Maximus the Confessor and Alexandrian Logic — some Observations	296
Dionysios Skliris: The importance of the Virgin Birth of Christ according to Saint Maximus the Confessor	305
Микоња Кнежевић: <i>Oratio 42, 15</i> Григорија Назијанзина у рецепцији Григорија Паламе	312
Gocha Varnovi: Η διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ γιὰ τὴ διάκριση οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν στὸ ἔργο του· <i>Διάλεξις Ὁρθοδόξου μετὰ Βαρλααμίτου</i> ..	336
Бојана Павловић: Григорије Палама у <i>Ромејској историји</i> Нићифора Григоре: теолошки диспут и стварање личне историје	343
Ἀνδρέας Π. Ζαχαρίου: Παράτηρήσεις περὶ τὴν ἀντίληψη τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου γιὰ τὸν μοναχισμό	363
Yannis Kakridis: “Инако же Ромеискоє царьство неразруσιμο”. К интерпретации послания Филофея Псковского “На звѣздочетцы и на латыни”	375
Georgi Kapriev: Wissenschaftliches Wissen und Kunst, heilige Bilder und Ikonographen. Die byzantinischen Sichtweisen	387
Мирослав Симијоновић: Чудотворна икона Богородице Тројеручице. Манастирско предање у контексту историјских и уметничких запажања	401
Constantinos Athanasopoulos: Religion and State in More’s <i>Utopia</i> : Challenging Republicanism and the Byzantine <i>synallelia, symfonia</i> and <i>harmonia</i>	416
Атанасије Јевтић: Прилог критики софиологије Павла Флоренског	435
Guram Lursmanashvili: Meaning of “Christian Hellenism” in theology of Fr. Georges Florovsky	447
Walter Sparr: „Gen Himmel aufgefahren ist...“ und Gottes Gegenwart im Raum der Welt	454
Никола Маројевић: Вјера и знање – теолошки дискурс	467

Νεωτερικά | Moderna

Gunter Scholtz: Humboldt, Schleiermacher und die Humanitätsidee	477
Зоран Кинђић: Ничеова критика морала	489
Dragan Prole: Trubadursko viđenje nevidenog	515
Ромило Александар Кнежевић: Бог и стварање из нестворене слободе. О појму „хаоса“ код Фридриха Ничеа и идеји „Унгрунда“ код Николаја Берђајева	529
Predrag Čičovački: Tolstoy and the Sermon on the Mount	539
Bogdan Lubardić: Philosophy between Sermonizing and Tragedy: Shestov’s Anti-Moralistic Critique of Tolstoy	551
Dean Komel: Gedächtnis und Heideggers Frage »Was heißt Denken?«	581

Саша Радојчић: Филозофска херменеутика и теорија књижевности	593
Часлав Д. Копривица: Philosophia particeps. На раскршћима теорије и егзистенције у мисли Габријела Марсела	606
Драго Перовић: „Кроз друге ја сам ’у себи’.“ Замјењивање као најрадикалнији израз Левинасове критике онто-тео-логије	637
Milanko Govedarica: Aesthetics of living	653
Marko Vučković: Murderers of the Real: Transaesthetics and the Art of Holiness	666
Markus Enders: Kann das perichoretische Verhältnis zwischen Wahrheit und Liebe nach Klaus Hemmerle ein geeignetes Modell für die Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie sein?	693
Philipp W. Rosemann: A Brief Theology of the As If (inspired by a remark of Joseph Ratzinger)	706
Максим Васиљевић: Еутаназија и личност	715
Vittorio Hösle: Variationen, Korollarien und Gegenaphorismen zu den „Sucesivos escolios a un texto implícito“ von Nicolás Gómez Dávila	722
Vasilios N. Makrides: Liberalität aus Sicht des Orthodoxen Christentums	739
Radoje Golović: Savremena demokratija u svijetlu ruske filofske refleksije	754
Александра Манчић: Преклопљена читања	779
Зоран Арсовић: Читач	795
Радојка Вукчевић: Тумачења и разговори са истакнутим критичарима америчке књижевности	809
Александар Лукић: Постистина, медији и стварност	815

Σερβικά | Serbica

Душко В. Певуља: Књижевна историја Стојана Новаковића	827
Будимир Алексић: Библијски мотиви у српској усменој епизи	847
Јелица Стојановић: Најстарији писани споменици са простора данашње Црне Горе	865
Ненад Ристовић: Хеленство Доситеја Обрадовића у европском, православном и српском контексту	872
Branko Aleksić: Platon u misaonom delu Laze Kostića	898
Мило Ломпар: Модерност и светост	906
Владимир Рогановић, Милеса Стефановић-Бановић: Најотменији меланхолик: Иво Андрић и „Мисао“	945
Јован Делић: Ходочашћа кроз простор и вријеме. О пјесничкој књизи <i>Усправна земља</i> Васка Попе и циклусу „Ходочашћа“	956
Милош Ковић: Британско-руски односи као оквир политике Велике Британије према Србима (до Кримског рата)	966
Vladimir Cvetković: The Reception of the Serbian Orthodox Church in the 21 st century German Academia	993

Περὶ τοῦ ἐντίμου | De honorato

Славко Гордић: Његош, кључна реч	1007
Радивоје Керовић: Шијаковићево зближавање с трансценденцијом	1011
Дарко Р. Ђого: Идентитет, историја, етика: Зизјулас и Шијаковић – πρόσωπον προς πρόσωπον	1022
Благоје Пантелић: Одговорност у хришћанској философији Богољуба Шијаковића	1053
Александар Раковић: Српски родољуб Богољуб Шијаковић као покретач државно-верског дијалога	1066
Јана М. Алексић: Српски културни образац у светлу Шијаковићеве антропологије и философије историје	1076
Владимир Ђурић: Уставни идентитет и идентитет Цркве. Дужност уставне државе да призна Цркву као услов поретка слободе и владавине права	1090
Dejan Mirović: International Legal Regulation of Religious Freedom, Law on Freedom of Religion, and Professor Dr Bogoljub Šijaković's Viewpoints ...	1106
Biography	1122

Βιβλιογραφία | Bibliographia

Богољуб Шијаковић Bogoljub Šijaković: Библиографија Bibliography	1123
---	------

Philosophos – Philotheos – Philoponos: Студије и огледи као харисџија
у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година,
приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем,
Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 1076–1089.

Јана М. Алексић

Институт за књижевност и уметност, Београд
tiamataleksic@gmail.com

Српски културни образац у светлу Шијаковићеве антропологије и философије историје

Сажетак: Пространа философска мисао Богољуба Шијаковића неретко залази у домен антропологије и философије историје. У појединим студијама и есејима овај проминентни српски философ промишља фундаменталне проблеме историјског постојања појединаца и колектива, између осталих, и српске историјске заједнице. Чворишта у којима се огледа културна идеологија једног друштвено одговорног и ангажованог интелектуалца чине културни идентитет, историјска (само)свест, самоспознаја, култура памћења, смисао или спомен Жртве, традиција, Видовданска етика, Светосавље. У раду ћемо покушати да систематизујемо Шијаковићеве историософске и антрополошке идеје како бисмо из културолошког угла указали на њихов допринос формулисању садржаја српског културног обрасца.

Кључне речи: Богољуб Шијаковић, српски културни образац, идентитет, историја, традиција, памћење, Спомен Жртве, Свети Сава, Видовданска етика

Културни образац, интелектуално држање и одговорност

Мали је број српских интелектуалаца који преузимају одговорност промишљања српског културног обрасца и утврђују елементарни услов његовог изричитог а обавезујућег формулисања за нашу заједницу. Судаћи према поводу, научној принципијелности, методолошкој платформи, дискурзивној усмерености и тону излагања, Богољуб Шијаковић се, очигледно, без устезања одважио на овај незахвалан, али неопходан искорак из комфорне академске зоне у поприлично смутним социо-културним околностима последњих неколико деценија на нашем простору, а упркос идеолошким силницама епохе.

У антрополошкој и историософској пројекцији овог проминентног српског интелектуалца савременог доба прецизно су постављене координате за установавање појма и значења културног обрасца, као и за пројижирање његовог садржаја који тај смисао чини одрживим у српској историји.¹ О томе сведоче његови огледи, чланци и расправе посвећени антрополошким и историософским тема-

¹ Поред Богољуба Шијаковића, питање српског културног обрасца из антрополошког угла сагледава Бојан Јовановић, из историософског Зоран Мишић и Радван Самарџић, из књижевноисторијског и културолошког угла Милан Радуловић, спорадично и Петар Пијановић, а из аспекта философије религије Жарко Видовић.

ма, објављивани од осамдесетих година прошлог века, а сабрани у монографијама *Оїледанье у конїекстїу* (2009), *Присуїиносїї тїрансценденције* (2013) или *Свейосавље и философија живоїта* (2019), као и у монографским студијама *Бриїа за Жрївву*, *Памћење Имена и Сїомен Жрївве* (2011), односно *Велики рай*, *Видовданска еїїика*, *Памћење: О истїорији идеја и Сїомену Жрївве* (2015). Шијаковић дуготрајно и доследно, из неколико различитих али комплементарних перспектива, разматра могућности дефинисања српског културног обрасца у историјском току средњег и дугог трајања, имајући све време на уму да је културни образац положен у основу сваке људске стваралачке активности и друштвено одговорног интелектуалног прегнућа. Своју философску конструкцију он темељи на неколиким прецизно дефинисаним појмовима, као што су *жрїва*, *їамћење*, *миї*, *истїоријска истїина*, *їтрадиција*, *самосїознаја*, *друїосї*, *Свейосавље*, *Видовданска еїїика*. Шијаковићу је, међутим, стало да у својим експликацијама изађе из домена теоријских спекулација и да његове поставке задобију одговарајуће егзистенцијално значење и примену, што верификује својим интелектуалним и политичким држањем.

На поштовање вредан и неизванстан подухват формулисања српског културног обрасца Шијаковића су, верујемо, подстакли неколики увиди. Увид у разорни историјски дисконтинуитет у државном и институционалном неговању Спомена Жртве, тиме и српског културног обрасца заснованог на Светосављу и Видовданској етици. Тај дисконтинуитет је инициран идеолошким узурпирањем и вулгарном реинтерпретацијом конститутивних елемената српског културног обрасца, с једне стране, и њиховом системском вишедеценијском рестрикцијом у јавној и образовној сфери, са друге. Од великог значаја за истрајавање у овом подухвату је и Шијаковићева систематизација духовноисторијски далекосежних опсервација улоге Светог Саве и феномена Светосавља међу српским књижевницима и богословима током тридесетих година XX века. Коначно, осмишљавању српског културног обрасца као агенса светског историјског значаја српског народа, између осталог, и у Великом рату, Шијаковић је прибегао ради аргументоване и историософски утемељене конфронтације хегмоној пројекцији народа на Балкану и њихове модерне историје која проистиче из центара моћи. Својим расправама он жели да упути научно релевантну критику инвазивном балканистичком дискурсу, нажалост, одомаћеном и у нашим научним и образовним круговима. Главни интерес за рехабилитовање кључних наратива српске историје, односно утврђивање њихове симболичке снаге како у савремености, тако и у будућности, јесте одбрана историјске истине и правде. Свестрано образовање, врхунско познавање историје идеја и духовне историје човечанства, као и могућност сагладавања комплементарности хеленског и хришћанског наслеђа у конституисању српске теолошке мисли, Шијаковићевим исказима даје несумњиви интелектуални и научни кредибилитет.

Културни образац и културни идентитет

Посматрано са социолошког и антрополошког становишта, културни образац карактерише сваки људски колектив који на основу начина своје материјалне производње, социјалне организације и духовних и уметничких творевина формира властити културни профил, битан за одређење његовог идентитета. Култур-

ни образац обезбеђује смисаони оквир за оријентацију и историјску егзистенцију једне заједнице, јер постулира вредносни систем благодарећи којем појединци и друштвене групе остварују духовни смисао властитог историјског послања, лакше разумеју другог, свет и дух времена и под кишобраном културних разнолико-сти досежу до спознаје властитог културног идентитета.

У досадашњим проучавањима успостављена је дистинкција између *образаца културе*, који се везује за традиционална, предмодерна друштва, и *културног образаца* који, са тенденцијом унутрашњег преображаја и плурализације, функционише у модерним заједницама (Б. Јовановић 2008: 60). Као етнопсихолошки израз једног колектива, *образак културе* је „начин на који одређена заједница организује свој привредни, социјални и духовни живот и тиме потврђује своје људско постојање“ (Исто). Овим појмом обухваћене су све значајне културне чињенице једне историјске заједнице. Овдашњи антрополог Бојан Јовановић сматра да је образац културе резултат дугог спонтаног социо-културног процеса у одређеној заједници (Б. Јовановић 2008: 61), пошто има трајно утемељење у народу и није подложен епохалним преображајима и идеолошким интервенцијама као културни образац. Образац културе је трајни код једне историјске заједнице који се унеколико може само допуњавати, док је културни образац нестална категорија, битно условљена сменама друштвено-политичких парадигми и система. Из дијахроне перспективе, *образак културе* се испоставља као адекватан супстрат нужности егзистенције једне или више заједница, а *културни образац* као израз историјски освојене и самоосвешћене културне слободе појединаца и колектива.

Међутим, у Шијаковићевој културолошкој и антрополошкој пројекцији образац културе и културни образац представљају еквивалентне појмове, јер су, као према упутству Слободана Јовановића, сржни и стабилни именоватељ целокупног културног и духовног живота српског народа (С. Јовановић 2005: 41–42). Шијаковић и сам подвлачи да 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 обресе њеном обрасцу који се у савременом смислу потврђује као културни образац“ (Б. Јовановић 2008: 60).

Као неку врсту теоријске преамбуле за разматрање културног обрасца значајна је једна Шијаковићева интервенција на плану онтологије личности. Штаство (историчног) човека, према његовом концептуалном распореду, стоји насупрот личносном суштеству, формулисаном на темељу Хајдегерове антропологије: „Питање штаства ствари и бића не може се лако прекренути у питање штаства човјека: Да, – ми више не питамо 'ШТА је човјек?' већ 'КО је човјек?'. То значи да нас самопознање води *КО-истини*, за разлику од *ШТА-истине*; КО-истина је *личносна*, баш као и лаж“ (Шијаковић 2013: 93–94). Питању КО-истине претходи хришћански постулирано питање КО-човека, као онтолошки нуклеус који кроз упитну заменицу КО? потврђује истину властитог бивствовања као своје суштине, односно хришћанско учење о личности.

Аналогно томе, Шијаковић у својим експлицитним и имплицитним исказима српски културни образац третира као *telos* културе и живота заједнице, чиме акценат помера са објекта расправе на његов субјекат, а у духовноисторијској равни, епистемолошки фокус са историјског усмерава на надисторијски, метафизички, односно, есхатолошки домен индивидуалног и колективног постојања. Инсистирање на *КО културној обрасца*, дакле на његовом личносном потенцијалу, разложно је у намери да се преиспитају постулати не само антибогоцентричне хуманистичко-просветитељске, већ и антихуманистичке технолошко-информационе ере, као и да се одгонетне онај смисао који би српској заједници и данас могао да помогне на готово искушеничком путу анти(ауто)колонизације, историјског правоверја и (само)разумевања. Таквом формулацијом културни образац се испоставља као политички и културноисторијски омеђени означитељ оног принципа који мора бити обликотворни чинилац колективне свести и бивствовања у времену, односно историји.

Питање традиције и националног идентитета

Дефинисање таквог културног обрасца, како увиђа Богољуб Шијаковић, тесно је повезано са *културним идентитетом* српског народа и, томе следствено, његовом историјском самосвешћу. Ако постигнемо минимални консензус о томе да је идентитет именован човек овог свесног и несвесног, појединачног и колективног самопотврђивања, увидећемо да је културни идентитет оно својство, „реалитет“ и „интегритет“ по којем припадници одређених историјских заједница опстају у својим посебностима. Такав статус различитости се прописује културним обрасцем (Јовановић 2008: 74–75). Дискурзивне и културне праксе којима се тај образац именује могу се мењати у времену, сходно друштвено-политичким приликама, али срж или језгро обрасца као начело које је у једној историјској тачки конституисало духовни имаго заједнице, остаје непроменљиво. Превасходно зато што је реч о онтолошком својству. Отуда је, следећи Шијаковићеву препоруку, пожељно успоставити дистинкцију између *онтолошкој* и *дискурзивној* идентитета, који су због међусобног прожимања тешко разлучиви у пракси:

Онтолошки идентитет је 'објективистички', односи се на људску 'природу' и 'суштину' која укључује идентитет личности и припадност традицији; овај идентитет подражава стабилно памћење. Дискурзивни идентитет је одређен друштвеним положајем и улогом, а карактерише га конституционализам и фикционализација; овај идентитет рачуна на могућност заборављања и конструкцију памћења (Шијаковић 2013: 67–68).

Шијаковић сматра да је самосвесни национални идентитет предуслов да једна заједница изгради политичко јединство за функционисање друштва или државе. Сврха тог јединства је кључна у периодима биолошке угрожености чланова заједнице: „Тада постаје чак интуитивно јасно да је *национални идентитет* заправо *интегритет* једног народа, наиме систем његовог општег самоодржања, као што је то идентитет личности сваког од нас“ (134). Томе следствено, национализам – премда умногоме политички инструисан, а данас у пацифистички обојеном неолибералном дискурсу естаблишмента проскрибован појам – између осталог, представља ваљано концептуално задовољење потребе за идентитетом.

„Природно је што је та потреба јака када желимо да се супротставимо националној и државној дезинтеграцији“ (Шијаковић 2013: 134), која, притом, носи опасност заборави националног идентитета.

Онтолошки идентитет нације, дакле, његова праслика – како то подвлачи Шијаковић – налази се у традицији. Традиција може бити у спречи са историјским знањем, то јест са памћењем, и самопројекцијом, због чега је од одлучујућег значаја за почетак креирања наративног идентитета. Јер, „давати смисао и производити вриједности – у области историјског знања то значи интегрисати заједницу“, као еминентно културноисторијски колективитет (Шијаковић 2013: 133). Отуда се појам традиције никако не сме лексиконски свести на какво петрификовано наслеђе, бреме проклетства које наследници вуку за собом, нити, пак, на старину једино пожељну у музејском амбијенту. Посреди је витална духовност, која се не само затиче и добија, већ баштини и задобија: „Традиција једне заједнице је начин саморазумијевања *тхе* заједнице [курзив Ј. А.]. И када говоримо о традицији ми смо унутар традиције. Заправо не можемо говорити о традицији већ из традиције“ (*Исџо*). Иако је подложна фалсификовању од стране моћних политичких структура ради производње актуалне стварности, традиција зависи од личне или колективне слободе, али и од степена културне зрелости. Окамењена или одбачена, традиција остаје жива духовна чињеница коју сваки историјски нараштај има склоност да преиспитује, настави и допуњује новим садржајима и значењима. Она се, из прошлости, обликује у садашњости за будућност, због чега је трансисторијска. Истовремено је циклична и линеарна, формулативна и варијантна, лична и колективна, једнообразна и слојевита, једнозначна и противречна. На преношењу највиталнијих наратива и вредности традиције заснива се *ипредаја* или *ипредање*. Тек освешћивањем тековина наслеђа у властитом искуству отпочиње дуготрајни процес стварања наративног идентитета, чији је кључни генератор културни образац, ужлебљен између густих наноса традиције.

За Шијаковића трансфери самоспознања у специфичном случају историје српског народа и формулисања наративног идентитета јесу сазнање смисла историје, *Памћење* као прворазредни културни хабитус и, томе следствено, Спомен Жртве.

Смисао историје

Шијаковић у својим приступима дефинисању српског културног обрасца, тиме и идентитета једне заједнице, велики значај полаже на историјско знање, томе следствено и на историјску интроспекцију. Њено исходиште је историјско знање које помаже појединцима и друштву да се оријентишу у времену. Ослањајући се на духовно легитиман ауторитет у садашњости, историја савладава темпорални хоризонт прошлости и интегрише заједницу, у синхроној и дијахроној равни (Шијаковић 2013: 134–135). Кроз историјско знање појединац и заједница обезбеђују саморазумевање: „*Сврхе које слиједи и лик себе самој човјек види у оћледалу историје*“ (Шијаковић: 135).

Очигледна је, међутим, саусловљеност временских домена, односно конкретне заједнице и њене историје, јер свака генерација сходно доминантама сво-

је епохе реинтерпретира историју, али, и обрнуто, историја одређује и обликује заједницу. Зато се, како Шијаковић с правом опомиње, не може и не сме пребрегнути ни потиснути припадност одређеној култури, традицији, религији или нацији. „Претумачење прошлости, претресање националног памћења и обнова националног сјећања јесу претпоставке живота у садашњости и будућности“ (Шијаковић: 143). Метаисторијски поглед на властиту историју и њено осмишљавање индикативно је за народе са бурном историјском прошлостју, као што су заједнице на овим просторима. Из тих разлога историјска одговорност према себи и своме идентитету и код српског народа бива индукована тиме које ће духовно образложење подарити свом историјском искуству, односно да ли ће и на који начин одбрани историјску истину.

Памћење као културни хабитус

Приликом разматрања идеолошких претпоставки епохе, видова историзовања прошлости и функционалног конфигурисања историјских наратива Шијаковић својим историософским тумачењима долази до закључка да је смисао историје и традиције омогућен памћењем. Будући и трансгенерацијски механизам самоодржања и гносеолошка алатка, памћење симболичких упоришта историје умногоме одређује однос према моделативним структурама културног обрасца. Памћењем се конфигурише историјска (само)свест, као обликотворни принцип културног идентитета. Управо из тих разлога правилна историјска саморефлексија и неговање културе памћења један је од приоритетних задатака конкретне заједнице да би верификовала своју историчност. Ако консултујемо мишљење Јана Асмана (Jan Assmann), посреди је колективни духовни самопрегор да се текући хоризонт допуни сликама и причама неког другог времена, чиме потврђује заједницу у властитом наративном идентитету (Asman 2011: 13),² и предупредује да се замагли или искриви слика прошлости. Памћењем се систематизује историјско искуство и, истовремено, морално и идентитетски разабера у властитој епохи.

С обзиром на то да постаје неопходан услов саморазумевања „без кога нема сабирне свијести о прошлости и о себи у њој, а онда на темељу тога ни способности да протицање времена схватимо као предање и историју“ (Шијаковић 2019: 23), памћење је културни хабитус³. Шијаковић сматра да је памћење „социјално

2 За Јана Асмана, 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“ (Asman: 52). С тим у вези, важно је нагласити да колективно памћење никако није једносмерно. Оно не реконструише само прошлост већ „промишља и искуство садашњости и будућности“ (Asman: 41).

3 Термин *хабитус* француски социолог, антрополог и философ Пјер Бурдије (Pierre Bourdieu) дефинише као „систем образаца из којих проистиче пракса и систем образаца понашања и вредновања праксе“ (Burdije 1998: 150). Хабитус је социолошко својство индивидуе, сачињено од „структура спознавања и процењивања које актери стичу кроз трајно искуство заузимања одређеног положаја у друштвеном свету“ (Burdije 1998: 150). Наше представе се стварају или мењају зависно од нашег хабитуса, то јест положаја и интереса који су везани за тај положај. Уједно, наш положај у друштвеној структури условљен је нашим хабитусом, интегрисаним у нашу личност и понашање (Burdije 1999: 166). Иде-

условљено и структурисано“ па разликује три вида или домена памћења: *заједничко* памћење као последицу заједнички проживљеног искуства одређене групе или заједнице; *колективно* памћење које је саусловљавајуће са одређеном групом, јер поред тога што се унутар ње обликује, уједно формира и саму групу; *друштвено* памћење које се генерише у друштвеним и културним институцијама. Притом подвлачи да „као што се индивидуално памћење интегрише у заједничко тако и друштвено памћење суштински утиче на изградњу не само социјалног него и личног идентитета“. (Шијаковић 2013: 66). Свестан да хоризонт садашњости постулира критеријуме за селективно памћење прошлости, па и критеријуме за ново тумачење и давање новог смисла прошлости, сходно властитој пројекцији или продукцији будућности, Шијаковић проблематизује планско, „институционално“ памћење. Оно нужно носи „губитак“ у памћењу и, консеквентно томе, „могућност измишљања традиције, успостављање вјештачког континуитета са измишљеном прошлшћу, конструисање идентитета (који је функционалан ма колико био фикционалан)“ (Шијаковић: 67). Погрешно или лоше памћење није свесни ни самостални избор једне историјске заједнице, већ је споља наметнуто. То се директно рефлектује на питање начина обликовања идентитета, па уместо аутентичног (аутореферентног) који обликује заједница, настаје хетероферентан који манипулативно креира други. (*Истио*) Отуда Шијаковић проблематизује и *дискурс њамћења* „као систем исказа који конструишу објект памћења и тако производе одређену верзију догађаја – или на основу полагања права на знање и истину у својој перспективи или у сврху пуког конструисања функционалног идентитета“ (Шијаковић 2013: 67). Добро упознат са токовима памћења и заборав од антике до савременог доба, Шијаковић упозорава на интенционалну селекцију памћења и на његову спрегу са институционалим механизмима заборав као активности која конструише негативне облике памћења, између осталих и измишљање прошлости. Слично као и приликом обликовања идентитета, измишљање прошлости може бити *аутономно*, јер га предузима субјект „у распону од самоодбране до самообмане“, односно *хетерономно*, јер се предузима над субјектом, „који тад постаје објект манипулације и овладавања“ (Шијаковић: 71).

Конечно, опстанак националног идентитета и вредности традиције условљени су неговањем културе памћења (Шијаковић: 134). Устајући у одбрану аутономног националног памћења, како заједничког, тако и колективног, Шијаковић се оштро супротставља *стируктуралној амнезији* која потиче из центра, системском *оштићењу у њамћењу*, као и *аломнезији* (кривотворењу садржаја памћења) (Шијаковић: 71). За њега истраживање структура социјалног памћења, односно механизма којима се деформише памћење, производе лажни меморијски садржаји и генерише заборав, представља „предуслов критичког историјског знања и историјске самосвијести“ у савремености (*Истио*). Ако преузмемо Шијаковићеву хипотезу да је национализам одговарајући одговор на вапај за очувањем или сти-

ја „дијалектике унутрашњости и спољашњости“, односно „интериоризације спољашњости и екстериоризације унутрашњости“ манифестује се посредством хабитуса (Burdije: 158). Истовремено, то је начин суочавања „појединаца и група са непредвиђеним и увек новим ситуацијама“ (Burdije: 159).

цањем угроженог идентитета, његова теоријска платформа за афирмацију правоверног памћења као институције исходи из његовог просвећеног национализма.

Култура памћења Жртве

Сматрајући да је памћење *sine qua non* (културног) идентитета и колективне историјске самосвести, а баштинећи хришћански поглед на смисао жртве, према којем је жртвовање обредни чин посредовања између профане и сакралне стварности и има за циљ себеприношење, „вољно давање и одрицање“, ради очишћења и избављења, а не ради каквог утилитарног циља (Шијаковић 2013: 24), Шијаковић истиче да ниједне културе нема без култа и жртве (Шијаковић: 23). Тиме предлаже ново разумевање протицања времена и историјских догађаја.

У својој историософској експликацији он разлучује три временска хоризонта и, сходно томе, три односа према историјској истини страдања као кључној речи српске историософије: „историографски фактицитет страдања српског народа у *прошлости*и; поимање страдања у процесу саморазумијевања и самоидентификације у *садашњости*и; смисао страдања за дјелотворну концепцију *будућности*и“ (Шијаковић: 31). С обзиром на чињеницу да егзистенцијално време одређује преплитање назначених временских хоризоната, историјска истина потиче из временске тачке претпостављеног циља и сврхе историјског постојања, услед чега је смисао историје нужно телеолошки и есхатолошки. У колоплету тих односа Шијаковић пажљиво одређује место и улогу жртве, сматрајући да је посредни појам српске историје у свим временским перспективама: „Жртва је сублимација историје. Историјска истина није логичка ни универзална, већ догађајна и уникатна, и није непротивурјечна“ (Шијаковић: 32). За Шијаковића, историјски потврђен догађај узвишеног жртвовања означава присуство светог у профаном, што даје смисао историјском времену и кристалише се као историјска истина (*Истио*).

Будући да смо деценијама уназад изложени притиску да наше историјске жртве заборавимо, Шијаковић одлучно и аксиоматски интервенише исказом да заборав жртве значи њено поновно убиство и њено обесмишљавање. То за собом повлачи дубље онтичке и телеолошке консеквенце: „[...] потирање права на смисао жртвовања, радикално порицање и саме могућности да жртва има сврху, поништење њеног последњег права, њеног првог права, да буде жртва“ (Шијаковић 2013: 28; 2015: 93). Тиме је насиље извојевало своју победу да преузме монопол над усмеравањем историјског трајања, али и над укупном историјском епистемологијом и херменеутиком, јер насиље „увијек смјера на то да обесмисли жртву обесмишљавајући отпор насиљу, настојећи да тако укине и саму могућност жртве. [...] Насиље хоће да из свијета прогна Жртву а с њом и Светост“ (Шијаковић 2013: 28). Отуда је за Шијаковића разумевање историје, њеног есхатолошког карактера, могуће тек уколико се историјски догађаји посматрају из матичне перспективе жртве, јер српски народ је страдални народ: „Косовски Видовдан и Јасеновац су јединствене жртвене парадигме које омогућавају да догађаје разумијевамо као нашу историју. Жртва је најважнији спомен који обасјава оно што се догодило у историји. Жртва и страдање [...] имају епистемички смисао јер омогућавају разумијевање историје.“ (Шијаковић: 33).

За Шијаковића у идентитет српског народа уграђен је етос жртве и подвига, а тај етос је по свом основном начелу хришћански и свечовечански и са несумњивим есхатолошким преимућством (*Истио*). Будући да „трагизам српског народа увећава то што је мали по бројности и снази али велики по свом историјски потврђеном карактеру“ (Шијаковић: 30; 2015: 65), о чему говоре наше несагледа-не жртве у наметнутим ратовима, неопходно је изградити институцију спомена: „Спомен је спомен на Жртву. Наш идентитет хришћански заснован је у Жртви и Памћењу; Жртва и Памћење – то је начин нашег постојања: у времену освештаном кроз догађај и спомен Христовог жртвовања, и у простору, утемељеном у жртвенику“ (Шијаковић: 23). Управо Косово и Јасеновац представљају жртве српског идентитета, „завјетне жртве српског народа“ (Шијаковић 2013: 27).

Заветни а трезвени приступ националној прошлости и њеним симболима као потпори историјске вертикале сведочанство је изграђене културе једног народа. Култура се изграђује, тачније, народ се култивише на верности прецима и прошлости (Eriksen 2004: 122). Управо се споменом на своје жртве српски народ култивише и потврђује као заветна нација (“Covenantal Nation”), подгрупе „изабраних народа“ (“Chosen Peoples”).⁴

Есхатолошки аспект историје

На својој концептуалној мапи Шијаковић је педантно оцртао изоленије које повезују тачке са једнаком конститутивном вредношћу и потенцијалом да обезбеде неопходни духовноисторијски континуитет. Историјским самоспознањем, памћењем и споменом Жртве српски народ у свој духовни хоризонт и интерпретацију историјских догађаја уводи перспективу вечности. А благодарећи есхатолошкој димензији унутар себе, према Шијаковићевом охристовљеном сазнању, „историјски догађаји нису само прошлост која постаје садржај памћења него у себи садрже аспект вјечности који их сједињује с есхатоном“ (Шијаковић: 205). Вечна димензија историје омогућава трансгенерацијску историјску утемељеност: „Есхатологија нам показује да је историја низ светих догађаја који за нас имају егзистенцијални смисао: укорјењују нас толико дубоко да мислимо и дјеламо из историје. – Есхатологичност је карактер историје“ (Шијаковић: 206).

Уношењем новог смисла у историјске догађаје историјско предање суспреже мисао о пролазности и безначајности догођеног. Преимућство тако освојене перспективе тумачења историје и историјског живљења у томе је што омогућава да историјску прошлост и традицију као предање „не само добијемо него и задобијемо, то јест да прошлост преображавмо кроз покајање, као што нам омогућава да

⁴ Према теоретичару нација Ентони Д. Смит (Anthony David Stephen Smith), *завјетна нација* је друштвеноисторијски ентитет који својим битијем сведочи о дубоком осећају континуитета (Smith 2003: 44–130. и Smith 2008: 107–134). Енглески социолог сматра да нације конституишу предања, сећање, митови и симболи, које је именовао као „свети извори“, „свете основе“ или „симболични ресурси“ (*sacred sources, sacred foundations, symbolic resources*). Они су, по правилу, премодерно, односно древног карактера (Smith 2008: 1–28. и 2009: 3–21). Под утицајем религије етнице су прерастале у „свете заједнице“. То уверење обезбеђивало им је историјску издржљивост (Smith 2003: 25, 33), односно спречавало однарођавање.

будућност преображавамо кроз наду“ (*Истио*). Наш историософ сигурно има на уму да историјска инстропекција једне културне заједнице нужно не кореспондира са чињеницама званичне историје, већ да проистиче из стваралачке надоградње или реинтерпретације прошлости као заједничког памћења. Колективно несвесно, вишак историје и егзистенцијална оскудица врше притисак на тумачење историје. Са друге стране, метафизички процеп између идеала и историјског фатума, духа времена и духа народа, жељеног/идеалног и затеченог места у историјском, геополитичком и културном атласу света, али дубоко усађено у културу памћења етничке групе или народа, генеришу нова, духовно прихватљивија значења и заједничке именитеље репетитивних историјских процеса. Шијаковић у својим опсервацијама подстиче мит или историјско предање као облик памћења колективне историје, сматрајући да тиме освајамо заједничку визију прошлости и формулишемо заједничке циљеве у будућности (Шијаковић 2015: 68).

У историји, као отеловљеној култури памћења, додао би Жарко Видовић, огледа се „континуитет једне заједнице која кроз векове уме да сачува свој идентитет“ (Видовић 1991: 169). Она је обједињујући фактор различитих временских равни и цивилизацијских слојева кроз које пролазе нараштаји једног народа. Будући сећање на катарзично искуство личности, историја, као предање или мит, неприкосновена је за спознање и одржање идентитета. Поистовећењем са оним што оживљава у сећању омогућен је континуитет – историјска вертикала – коначно – завет. Култура памћења за коју се Шијаковић усрдно залаже, у српском случају негује историјску као заветну свест. Управо она уводи есхатолошку перспективу у историјски план. Тек посредством предања откривамо задатак сваког слободног и историјски освешћеног појединца, Сартровог (Jean-Paul Sartre) „ми као субјект“, личности: улазак у прошлост и њено историјско осмишљавање изнутра, спознавање тајне „историјског“, самоспознање као познање властите, а неупитне историјске посебности (Asman 2011: 147). Историјско предање је, према мишљењу Николаја Берђајева (Николай Бердяев), „унутрашње историјско памћење пренесено у историјску судбину“ (Берђајев 2001а: 25),⁵ управо зато што је субјективно и епистемолошки фундирано, истинољубиво је на један пунији, свесрднији начин. Памтљивост историјских догађаја посредством предања уводи протежну, трансгенерацијску одговорност, чиме аргументује истинитост историјског постојања заједнице, односно, етоса националне личности.

Управо личносни аспект или *КО* српског културног обрасца, као његов јединствени садржај, открива есхатолошки и сотериолошки смисао историјског постојања српске заједнице и сваког њеног члана понаособ, јер српски културни образац, једним својим делом, има снажно упориште у овим објавама колективне представе о властитој историји и њеним виновницима:

Искупитељско жртвоприношење, као срж православне вјере, уједно је и суштина Светосавља, а онда и хришћански карактер наше историје: историјски догађаји постају

⁵ На овом становишту је и Слободан Јовановић када тврди да „идеје које један народ има о себи саме, о својој историјској судбини, о својим неоствареним идеалима налазе првобитно израза у народним предањима и легендама, а доцније у делима његових политичара, књижевника, па чак и научника“ (С. Јовановић 2005: 6).

за нас вриједности оријентира и тачке ослонаца у којима видимо надисторијски смисао. О томе нам говори и Косовски завјет и Видовданска етика (Шијаковић 2013: 208).

Тако семиолошки испуњен, културни образац обезбеђује прихватање маријумског предзнака националне историје. Уколико је историја „за један народ и оно што тај народ види у сопственој историји“ (*Исјо*), Срби у својој историји су дужни да читају континуитет страдања. Захваљујући културном обрасцу, они се стваралачки и меморијално односе према своме страдању.

КО српског културног обрасца

Из метаисторијске перспективе сагледан и формулисан, српски културни образац се испоставља као теоцентричан и христоцентричан. Његов нуклеус чини „Богочовек, Његова истина и љубав према човеку, а не сам човек, његова природна егзистенција и овоземаљска историја“ (Радуловић 2015: 37). Такав образац је, према увиду Милана Радуловића, изграђен још у средњем веку, у доба немањихке Србије. Њега је засновао Свети Сава. На истом становишту је и Богољуб Шијаковић када тврди да је Свети Сава „хришћанску културу, хришћанске вриједности Европе, без чега ни данас нема духовног јединства Европе, положио у темеље културе и државе српског народа“ (Шијаковић 2013: 209). Отуда српски културни образац почива на ултимативној идеји *Светосавља* као српског (националног) вида православља. Њиме народ установљава своје институције, путеве образовања и потврђује своју историјску егзистенцију у оквиру хришћанске цивилизације. Светосавско учење формира темељена духовна начела која српски народ одржавају током историје дугог трајања. Светосавље је залог уцеловљења српског онтолошког идентитета, схваћеног као конкретне националне личности, без обзира на партикуларни избор појединаца, особени, насушни вид интроспекције који омогућује непрестано спасоносно осмишљавање личног и колективног историјског постојања – народни хабитус и етос. Истовремено, као облик хришћанске философије, оно будном држи свест о есхатолошкој димензији историјског бивствовања и шири егзистенцијални хоризонт ка трансценденцији, због чега се свакодневни конкретни живот и усуди проистекли из дијалектике духа епохе и духа народа разумеју и прихватају.

У настојању да се формулише аутентична духовност, идеја светосавља се, према Шијаковићевим увидима у њен развој и видове институционализације, испоставља као начин националног саморазумевања. То је наше оригинално духовно и мисаоно искуство „које се реализује и у философији Косова и Видовдана (‘српска философија хероизма’) и које је витална историјска идеја српског народа“ (Шијаковић 2019: 140). Са друге стране, то је и „универзални културни образац који је, као и видовданска хероика (‘философија панјугословенског национализма’), понуђен не само као интегралистичка југословенска идеја већ много амбициозније и универзалније: као алтернатива европском хуманизму и нихилизму“ (*Исјо*). Пресудна улога Светосавља је у томе што од средњег века издиже српски народ из биолошке датости, охристовљује га и ослобађа га националног егоизма.

Светосавље изражава хришћанску природу душе и духа српског народа, оно је аутентично доживљено хришћанство српског народа, самосвојни начин нашег охристовље-

ња. Оно садржи идеале правде и слободе, самопожртвовања и страдања, трпељивости и праштања; оно је љубав према Богу и човјеку без које нема љубави према човјечанству (Шијаковић 2019: 149).

Будући аутентично искуство и философија православног хришћанства, светосавље, убеђен је Шијаковић, потврђује историјску личност српског народа у наднационалној хришћанској култури (Шијаковић 2013: 209). Директна последица хришћанског карактера светосавља је *културни универзализам*, „изражен као конкретизован у српском искуству свијета живота и историје, као перспектива коју само ми можемо понудити за универзализацију“ (Шијаковић 2019: 174).

Са историософске тачке гледишта једног од ауторитета српске историографије, какав је Радован Самарџић, „српско православље временом је све више постајало она духовна снага која је Србе чинила способним да у најтежим данима морално не посрну и да отпорно поднесу многе притиске“ (Самарџић 1991: 14). У цркви је негована теолошка мисао, народна историја, обновљен и распрострањен култ Светог Саве и преношено косовско опредељење. На непрестаној вододелници између две културе, две цивилизације, две философије живота, на концу, два погледа на сопствену историју, у српском културном обрасцу крије се онтички парадоксални избор, са неизвесним егзистенцијалним исходом, успостављен на светосавској духовној подлози, историјски реализован у Косовском опредељењу: „Савино опредељење за Царство небеско је светосавски идентитет српског народа. Тај светосавски идентитет потврђује и цар Лазар“ (Шијаковић 2009: 334). Онтолошко начело српског национа тако је безусловна слобода и живот, стечени моралним подвижништвом.

Из Косовског опредељења проистекла је Видовданска етика жртве и подвига, као идентитетско упориште српског народа. Видовданску етику је изградила љубав према слободи, стремљење иманентно српском националном бићу. Истину и слободу, како историјско памћење открива, српски национ може досегнути искључиво страдањем. Тиме се ништи привид благодати палог човека, и његово искупљење. Зато Шијаковић, сагласно својој историософској визији идентитета српског народа, афирмише сећање на Видовдан, као „грађевни камен у идентитету српског народа“, на чијем темељу су изграђени идеали видовданске етике, односно хришћанске културе, као што су „правда и човјечност, самопожртвовање и страдање, покајање и праштање, трпељивост и великодушност“ (Шијаковић 2015: 65). Увиђајући аксиоматски значај и митску снагу који за српски народ има Косовска битка одржана на Видовдан 1389. године, Шијаковић овај догађај оцењује као важно упориште надисторијског смисла и вредносне оријентације (Шијаковић: 62).

Истовремено, сходно етосу Жртве које постулира у својој мнемотехничкој историософској пројекцији, Шијаковић у нуклеусу видовданске етике открива етику Жртве као уникатну симболичку сублимацију историјског страдања српског народа: „Видовданска Жртва свједочи један тотални и радикални реализам, који нас суочава с бруталном конкретизацијом историје. Жртва је сублимација историје“ (*Истио*). У тој Жртви положен је епистемички смисао парадокса наше историјске егзистенције. Стваралачком артикулацијом немогућег избора као сведочанства вечности српска култура је у стању да пружи аутентични етнопсихо-

лошки одговор на стихије историје. Зато је видовданска етика жртве и подвига положена у језгро српског културног обрасца. Отуда, представља ултимативни „историјски став“ захваљујући којем смо оспособљени да разумемо историју и одговоримо на историјске изазове у савремености. Са видовданском етиком која налаже – бити добар, бити човечан, бити слободан, живети у Истини – излази се на чистину самозагледаности за коју Србин под бременим потурених псеудо-истина и партикуларних погледа, разноразних изобличења и идеолошких вело-ва, ни номинално ни принципијелно, још увек није спреман да се суочи. Међутим, и свесно и несвесно, за српски народ Косовско опредељење није тек национална идеја, склона политичким и етичким злоупотребама, већ неприкосновена и духовно надограђена етнопсихолошка одлика и онтолошко начело.

Својим недвосмисленим одређењем конститутивних чинилаца српског културног обрасца Шијаковић испуњава моралну дужност одговорног и часног српског интелектуалца да унесе нужне корекције у обавезујућем јавном дискурсу о феноменима српске историје и српског друштва. Он је извојевао право на аутентично мишљење у неаутентичном времену. Међутим, његова културолошка и историософска мисао, иако релевантна, управо зато што третира деликатно питање српског културног обрасца, у савременом јавном и научном дискурсу није самосвојна, већ алтернативна. Упркос томе, она ће, као несумњива својина интелектуалне баштине, остати инструктивна за разлучивање вечних од пролазних вредности, откривања светог у профаном, односно давање смисла историји и у будућности.

Литература

- Asman, Jan, *Kultura pamćenja: Pismo, sećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*, Preveo Nikola B. Svetković, Beograd: Prosveta, 2011.
- Берђајев, Николај, *О човековом ројсџиву и слободи: ојлед о њерсоналисџичкој филозофији*, Превела Љиљана Ристић, Београд: Бримо, 2001.
- Bourdieu Pierre, *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice, Cambridge University Press, 1977.
- Bourdieu, Pierre and Wacquant, Loic, *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Burdije, Pjer, „Друштвени простор и симболичка моћ“, у: *Интерпретативна социологија*. Priredila Ivana Spasić, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1998, 143–158.
- Burdije, Pjer, *Nacrt za jednu teoriju prakse: tri studije o kabilskoj etnologiji*, Prevod Milica Pajević, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1999.
- Eriksen, Tomas Hilan, *Etnicitet i nacionalizam*, Prevela Aleksandra Bajazetov-Vučen, Beograd: Biblioteka XX vek – Krug. 2004.
- Јовановић, Бојан, *Пркос и инаји – ејнојсихолошке сџудије*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2008.
- Јовановић, Слободан, *Кулџурни образац*, Београд: Стубови културе, 2005.
- Радуловић, Милан, *Срџски кулџурни образац и срџска књижевносџи*, Фоча–Београд: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког – Институт за књижевност и уметност, 2015.

- Самарџић, Радован, „Косовско опредељење Срба“. У: Никола Тасић, Веселин Ђуретић (ур.), *Косовска битка 1389. године и њене последице*: међународни симпозијум, Химел-стир 1989, Београд: Српска академија наука и уметности, 1991, 10–14.
- Smith, Anthony D., *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford, 2003.
- Smith, Anthony D., *The Cultural Foundations of Nationalism: Hierarchy, Covenant and Republic*, Oxford, 2008.
- Smith, Anthony D., *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*, London and New York, 2009.
- Шијаковић, Богољуб, *Огледање у контексту: О цркви и држави, знању и вјери, предању и идентитету*, Београд: Службени гласник, 2009.
- Шијаковић, Богољуб, *Брига за жртву: памћење имена и спомен српске жртве*, Београд: Б. Шијаковић, 2011.
- Шијаковић, Богољуб, *Присућности трансценденције: хеленство, хришћанство, философија историје*, Београд: Православни богословски факултет – Службени гласник, 2013.
- Шијаковић, Богољуб, *Велики рај, Видовданска етика, Памћење: О историји идеја и Спомену Жртве*, Београд: Службени гласник, 2015.
- Шијаковић, Богољуб, *Светосавље и философија живота: Скица за актуелизацију међурајне расправе о идеји Светосавља*, Нови Сад: Православна реч, 2019.

Jana M. Aleksić

Serbian cultural pattern in the light of Šijačić's anthropology and philosophy of history

Abstract: In the anthropological and historiosophical projection of Bogoljub Šijačić, the coordinates for establishing the concept of cultural pattern, as well as for projecting its content, which makes that meaning sustainable in Serbian history, are precisely set. This is evidenced by his essays, articles and discussions on anthropological and historiosophical topics, published since the 1980s, and collected in the monographs *Reflection in Context* (2009), *The Presence of Transcendence* (2013) or *Svetosavlje and Philosophy of Life* (2019), as well as in the monographic studies *Care for the Victim, Memory of the Name and Memorial of the Victim* (2011), *The Great War, Vidovdan ethics, Memory* (2015). Šijačić consistently considers the possibilities of defining the Serbian cultural pattern in the historical course of medium and long duration. He always keeps in mind that the cultural pattern is the basis of every human creative activity and socially responsible intellectual endeavor. He bases his philosophical construction on several precisely defined concepts/terms, such as *Sacrifice, Memory, Myth, Historical truth, Tradition, Self-knowledge, Otherness, Saint Sava, Vidovdan ethics*. However, Šijačić cares that his explications go beyond the domain of theoretical speculations and that his settings acquire the appropriate existential meaning and application, which he verifies with his intellectual and political attitude.

Keywords: Bogoljub Šijačić, Serbian cultural pattern, identity, history, tradition, memory, sacrifice, Saint Sava, Vidovdan ethics