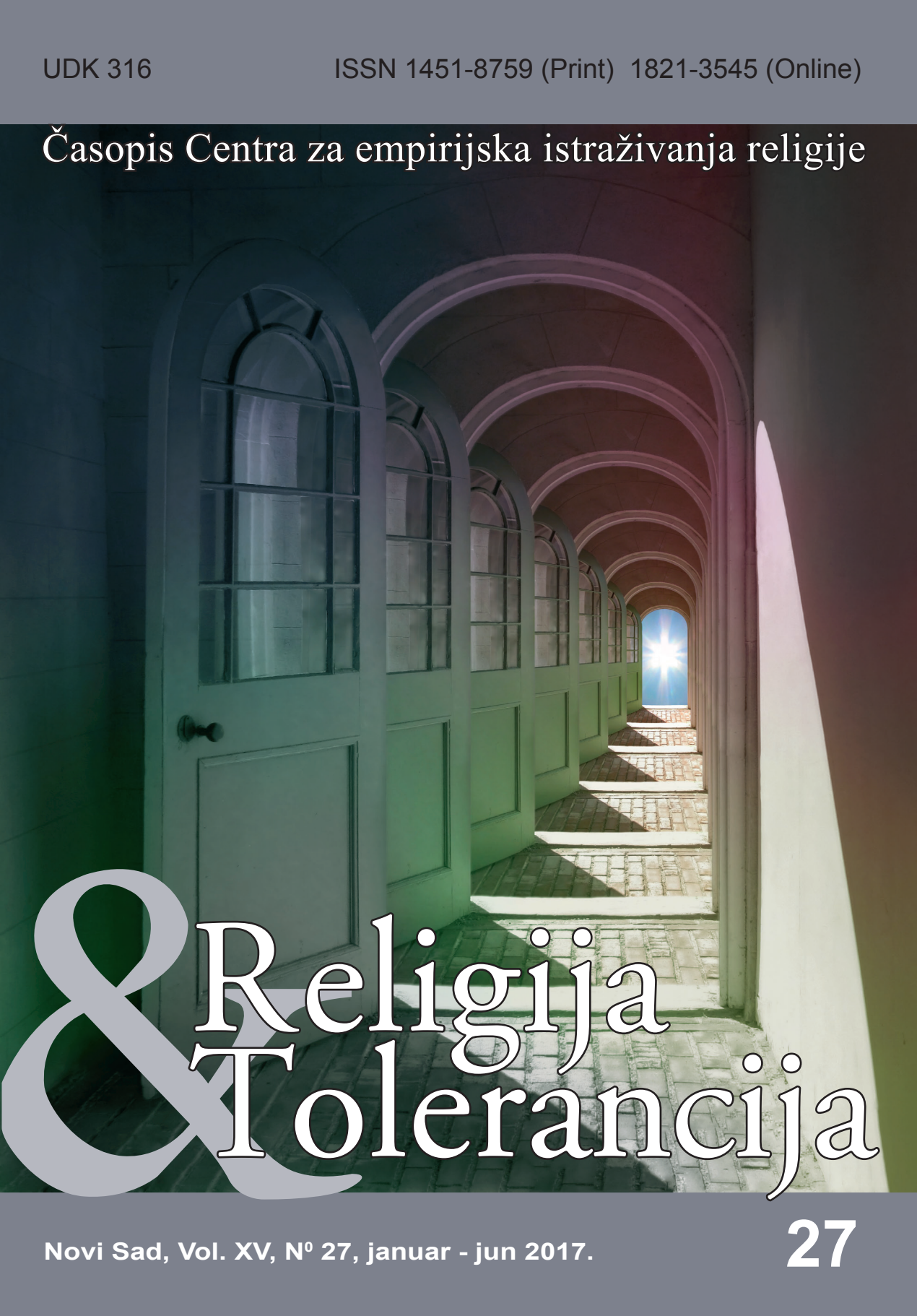


Časopis Centra za empirijska istraživanja religije



& Religija & Tolerancija

RELIGIJA I TOLERANCIJA

Časopis Centra za empirijska istraživanja religije

Pokrenut kao zbornik 2002.

Kao časopis izlazi od 2004.

CEIR, Novi Sad
Filozofski fakultet, dr Zorana Đinđića 2
Telefon/fax: +381 21 485 3852
<http://www.ceir.co.rs>

Glavni i odgovorni urednik:

prof. dr Zorica Kuburić, Filozofski fakultet, Novi Sad

Zamenik glavnog i odgovornog urednika:

dr Danijela Grujić, CEIR, Novi Sad

Izdavački savet:

akademik dr Vladeta Jerotić (SANU, Beograd)
prof. dr Đuro Šušnjić (CEIR, Novi Sad)
MA Ana Zotova (Univerzitet u Beogradu)
prof. dr Aleksandar Santrač (WAU, Washington).

Članovi uredništva:

prof. dr Dragoljub B. Đorđević (Univerzitet u Nišu)
prof. dr Milan Vukomanović (Univerzitet u Beogradu)
prof. dr Aleksandar Prnjat (Alfa BK univerzitet, Beograd)
prof. dr Zoran Matevski (Univerzitet u Skoplju)
prof. dr Ivan Cvitković (Univerzitet u Sarajevu)
prof. dr Sergej Flere (Univerzitet u Mariboru)
prof. dr Ankica Marinović (Univerzitet u Zagrebu)
prof. dr Nonka Bogomilova (Bulgarian Academy of Sciences, Sofija)
prof. dr George Wilkes (University of Edinburgh)
prof. dr Miroslav Volf (Yale University)

Lektor i korektor: Ljiljana Ćumura; *Prevodilac:* Ivan Dinić

Dizajn i kompjuterska podrška: Marija & Marko Borović

Fotografija na koricama: Depositphotos

Časopis ima naučnu orijentaciju. Izlazi dva puta godišnje.

Tiraž: 300 primeraka

Štampa: Čigoja štampa, Beograd

Objavljivanje ovog časopisa omogućili su:

Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja
Ministarstvo pravde - Uprava za saradnju s crkvama i verskim zajednicama

UDC 316

ISSN 1451–8759
e-ISSN 1821–3545 (Online)

RELIGION AND TOLERANCE

Journal of the Center for Empirical Research on Religion

Number 27

Novi Sad, Vol. XV, N° 27, January – June, 2017.

RELIGION AND TOLERANCE

The Journal of the Center for Empirical Research on Religion

Launched as an anthology in the year 2002.

Issued as a journal from the year 2004.

CEIR, Novi Sad,
Faculty of Philosophy, dr Zorana Đinđića 2
Tel/fax +381 21 485 3852
<http://www.ceir.co.rs>

Editor in chief: prof. dr Zorica Kuburić, University of Novi Sad

Editor-in chief deputy: dr Danijela Grujić, CEIR, Novi Sad

Advisory board:

academician Vladeta Jerotić (SANU, Belgrade)

Đuro Šušnjić, PhD (CEIR, Novi Sad)

Ana Zotova, PhD candidate (University of Belgrade)

Aleksandar S. Santrač, PhD (WAU, Washington)

Editorial board:

Dragoljub B. Đorđević, PhD (University of Niš)

Milan Vukomanović, PhD (University of Belgrade)

Aleksandar Prnjat, PhD (Alfa BK univerzitet, Beograd)

Zoran Matevski (University of Skopje)

Ivan Cvitković, PhD (University of Sarajevo)

Sergej Flere, PhD (University of Maribor)

Ankica Marinović, PhD (University of Zagreb)

Nonka Bogomilova (Bulgarian Academy of Sciences, Sofija)

George Wilkes (University of Edinburgh)

Miroslav Volf (Yale University)

English Reader: Roger Howarth

Designed: Marija & Marko Borović

Cover Photography: Depositphotos

The journal publishes peer reviewed scholarly work. Published twice a year.

Number of copies printed: 300

Printed by: Čigoja štampa, Belgrade

The publication of this journal was made possible by the:

Ministry of Education, Science and Technological Development

Ministry of Justice - Office for Cooperation with Churches
and Religious Communities

SADRŽAJ

ISTRAŽIVANJA

Стефан Шарић , ХРИШЋАНСТВО ПРЕД ИЗАЗОВИМА ПОСТМОДЕРНЕ	5
Златко Вујановић , ИСТИНА БОЖИЈА И ФЕНОМЕН СЕКУЛАРИЗМА .	21
Duško Trninić , RELIGIJSKI FUNDAMENTALIZAM: VRAĆANJE TRADICIJI MODERNIM SREDSTVIMA	31
Небојша Ненад Малешевић , ОДНОС ЕПИСКОПСКОГ САБОРА И ЕПИСКОПА РИМА У ДОГМАТСКОЈ КОНСТИТУЦИЈИ О ЦРКВИ LUMEN GENTIUM	45
Dražen Pavlica , PRELIMINARNA SKICA ZA RAZMATRANJE О PRIRODI, DOMAŠAJIMA I TEŠKOĆAMA EKUMENIZMA	65
Сања М. Брдар , АНАЛИЗА ГЛАГОЛА КРЕТАЊА У ЈЕЗИКУ ПРВЕ КЊИГЕ МОЈСИЈЕВЕ	83
Denis Martinović , NEUROZE U RELIGIOZNIM DOŽIVLJAJIMA	107
Anja Abramović , PRAVOSLAVNI EGZORCIZAM U SRBIJI	117
Никола Савић , УЛОГА РЕЛИГИЈЕ У РЕСОЦИЈАЛИЗАЦИЈИ ОСУЂЕНИХ ЛИЦА	131
Dijana Subotički Miletić , DRUŠTVENI AKTIVIZAM ŽENSKIH CIVILNIH ORGANIZACIJA (NE) UKLJUČUJE VERSKI DIJALOG	149
Ita Lučin , KRANJČEVIĆEVA FILOZOFSKA POETIKA KAO DOPRINOS STIŠAVANJU IDEOLOGIJA ZA SLUŽBOVANJA U BiH	171

PRIKAZI I OSVRTI

Zlatiborka Popov Momčinović , PRILOG RELIGIJSKOJ AUTENTIČNOSTI	193
Iskra Vuksanović , KRSNA SLAVA KOD PRAVOSLAVNIH ROMA У SRBIJI	197
Kristina Ivković , UTICAJ RELIGIJE NA MLADE	203
Сања М. Брдар , СЕЋАЊЕ И ЗАБОРАВЉАЊЕ КАО ОГЛЕДАЛО ПОЈЕДИНЦА И КОЛЕКТИВА.....	207

CONTENT

RESEARCH

Stefan Šarić , CHRISTIANITY AND CHALLENGES OF POSTMODERNISM	20
Zlatko Vujanović , THE TRUTH OF GOD AND PHENOMENON OF CONTEMPORARY SECULARISM	30
Duško Trninić , RELIGIOUS FUNDAMENTALISM: RETURN TO TRADITION VIA MODERN MEANS	44
Nebojša Nenad Malešević , A RELATION OF BISHOP COUNCIL AND BISHOP OF ROME IN THE DOGMATIC CONSTITUTION OF THE CHURCH LUMEN GENTIUM	64
Dražen Pavlica , PRELIMINARY FRAME FOR CONSIDERATION OF THE NATURE, RANGE AND DIFFICULTIES OF ECUMENISM	82
Sanja M. Brdar , ANALYSIS OF VERBS OF MOTION IN THE LANGUAGE OF THE FIRST BOOK OF MOSES	106
Denis Martinović , NEUROSIS IN RELIGIOUS EXPERIENCES	116
Anja Abramović , THE ORTHODOX EXORCISM IN SERBIA	117
Nikola Savić , THE ROLE OF RELIGION IN THE RESOCIALIZATION OF PRISONERS	147
Dijana Subotički Miletić , SOCIAL ACTIVISM OF FEMALE CIVIL ORGANIZATIONS DOES (NOT) INCLUDE RELIGIOUS DIALOGUE	149
Ita Lučin , KRANJCEVIC PHILOSOPHICAL POETRY AS A CONTRIBUTION TO ESTABLISHING IDEOLOGIES FOR SERVICE IN BOSNIA AND HERZEGOVINA	191

VIEWS AND REVIEWS

Zlatiborka Popov Momčinović , ANNEX A RELIGIOUS AUTHENTICITY .	193
Iskra Vuksanović , PATRON OF THE ORTHODOX ROM IN SERBIA	197
Kristina Ivković , THE INFLUENCE OF RELIGION ON YOUNG PEOPLE.....	203
Sanja M. Brdar , REMEMBRANCE AND FORGETTING AS MIRROR INDIVIDUALS AND GROUPS	207

Архимандрит Стефан Шарић
Факултет за медије и комуникације
Универзитет Сингидунум
arhimadritstefan10@gmail.com

УДК: 27-662:141.78
27-662:316.324.8
Прегледни рад
Датум пријема: 17.3.2017.

ХРИШЋАНСТВО ПРЕД ИЗАЗОВИМА ПОСТМОДЕРНЕ

Резиме

Изражене карактеристике постмодерне – конзумеризам, индивидуализам и релативизација система вредности рефлектовали су се и на духовни живот и створили неке нове облике манифестовања религиозности у којима непрошачки менталитет претвара веру, Бога, Цркву и обреде у тржишне производе и услуге. Статистичка истраживања и истраживања социјалних наука показују изузетно високе процене верника у укупној популацији (Републички завод за статистику), док црквена пракса говори да ипак мали број људи води активан црквени живот, а још мање искрен хришћански. Наведене чињенице пред свештеноство и паству, као одговорне хришћане, али и друштво у целини, формирано на хришћанској култури, традицији и вредностима, стављају питања: Каква је улога хришћанске вере у постмодерном добу и Цркве у постмодерном друштву, те како превазићи стање које је Радован Биговић назвао „патологијом вере“?

Кључне речи: *постмодерна, конзумеризам, индивидуализам, религиозност.*

Увод

Свака историјска епоха има нека своја доминантна обележја, а у случају постмодерне, чији смо савременици, то су конзумеризам, индивидуализам и релативизација система вредности (Крстић, 2016: 77, 80, 128 и 141; Бенедикт XVI, 2011: 63). Свакодневне навике, начин живота и менталитет се неизбежно рефлектују и на религиозност и верски живот, на промишљања о смислу постојања човека, на поимање Бога и односа са Њим (Крстић, 2016: 80 и 141), о чему професор Радован Биговић у свом чланку „Вера у постмодерном и постсекуларном свету“ пише: „Постмодерни ’клуб себичних’ (осионих, грамзивих, похлепних, самољубивих) и Бога претвара у ’тржишни производ’ који се нуди и ’модулира’ за потребе клијената. ’Гладни у изобиљу’ црквену веру мере по ономе што она чини за човека (нацију, партију, државу, свет), а не по ономе што она јесте. (...) Људи данас често трансформишу Цркву у религију, потом религија постаје култура, па политика и

на крају се утопи у тржиште. Купујем, дакле, постојим! Све се може купити, па и 'религиозна добра', у пребогатом супермаркету псеудодуховности. Зато они нешто стално траже од Бога, тргују са Њим. Траже да Он врши њихову вољу, да реализује њихове планове, уместо да они творе вољу Божију. (...) Данас треба говорити о патологији вере. Није свака вера од Бога и спасоносна. Постоје псеудоверовања, кривоверја и празноверја. Постоје фалсификати вере. Постоји псеудоправославље и псеудоцрквеност, што је опасније од нецрквености. Ово није моје умовање, иако се у животу са тим често суочавам. Ово је став многих, између осталих, вероватно и највећег и најзначајнијег теолога 20. века, професора и оца Георгија Флоровског“ (Биговић, 2010: 1323–1324). У анализи актуелног стања духовности још додаје: „Многи су данас хришћани у оној мери у којој им вера не ремети прикованост за ствари овога света, и обратно, многи су хришћани, верујући у мери у којој је вера адаптирана за потребе света“, закључује професор Биговић (Биговић, 2010: 1321). Слично мишљење износи и протојереј Димитрије Смирнов, председник Патријаршијске комисије за питања породице, заштиту материнства и деце Руске Православне Цркве: „Наше хришћанство се изопачило. Зато што ми само говоримо: 'Госпode, дај!', 'Госпode, имам проблем!', 'имам проблем са станом', 'имам проблема са сином, никако не може да упише факултет', 'имам проблема са ћерком', 'а Ти ми, Госпode, дај, дај, дај...'“ (Смирнов, 2016). Иста запажања имао је и протојереј Александар Шмеман: „Један ме је човек упитао, када сам покушао да га убедим да треба ићи у цркву: 'Али оче, објасните ми, какве ћу ја користи имати од тога?' (...) Све се претвара у пружање услуга клијентима: утешити жалосног, обрадуј се са радосним... (...) Веома јасно се сећам типичног недељног богослужења из времена када сам као младић био чтец у олтару велике руске саборне цркве у Паризу. После литургије следио је дуг низ приватних парастоса, на којима су у зависности од поруцбине свештенику прислуживали било само појак, било ђакон и мали хор, било ђакон и хор у пуном саставу“ (Шмеман, 2014: 33 и 104). Ово, свакако, није карактеристично само за православно хришћанство. И „у Западној Европи расте број индиферентних који не припадају и не желе да припадају ниједној верској заједници“ (Крстић, 2016: 93). Истраживања у Немачкој, где су католици и протестанти већинско становништво, показала су да чак 70% Немаца сматра да се Божић претворио у „потрошачки празник“ (Тако стоје ствари, 2016).

Потенцијалне последице чињеничног стања навео је Марчело Пера (Pera, 1943), италијански филозоф и политичар, у својој књизи „Зашто се

требамо звати хришћанима“, где износи бојазан да постмодерна својим релативизмом и нарцисоидношћу прети да разори само друштво, бар оно каквим га ми знамо, те да га не само у религијском, него и у културолошком и идентитетском смислу, потпуно одвоји од хришћанства. Одушевљење које је претходни папа Бенедикт XVI изразио о овој књизи у писму које је упутио аутору (објављено заједно са ауторовим текстом), јасно показује да он дели мишљење и забринутост аутора (Рера, 2009: 15–16).

Након претходно реченог морамо се запитати каква је улога хришћанске вере у постмодерном добу и Цркве у постмодерном друштву? Ово питање није важно само за активне вернике, као одговорне хришћане, него и за друштво у целини које је формирано на хришћанској култури, традицији и вредностима. Оно што додатно актуелизује проблематику везано за сопствени идентитет и дијалог са другим и другачијим јесте интензиван контакт (бар номинално) хришћанске цивилизације са исламом, посебно његовим милитантим, неетаблираним формама. Одговор на постављено питање захтева анализу генезе постојећег стања, одн. појмовно, историјско и садржајно одређење постмодернизма.

Појмовно, историјско и садржајно одређење постмодернизма

Одређење појма постмодернизам није једноставно, јер се он користи за означавање широких покрета у уметности, философији, социологији, политици и економији 19, 20. и 21. века (Postmoderna kultura, 2009). Појавио се почетком седамдесетих година 19. века у Енглеској у вези са критиком француског импресионизма у сликарству. Немачки философ Рудолф Панвиц (Rudolf Pannwitz, 1881–1969) је 1917. године у делу „Криза европске културе“ (Pannwitz, 1947) поредио „постмодерног човека“ са Ничеовим „надчовеком“. Између два светска рата у Шпанији је означавао књижевни правац, а после Другог светског рата је британски историчар Арнолд Тојнби (Arnold J. Toynbee, 1889–1975) користио фразу *The Post-Modern Age* да опише друштво које тежи глобализацији, настало по његовом мишљењу, после 1875. године (Toynbee, 1947). Крајем педесетих година 20. века је у САД представљао књижевну критику модерне авангарде, док је од половине седамдесетих употребљаван за именовање правца у архитектури (Jencks, 1975), да би осамдесетих добио значење у друштвено-политичком контексту и постао широко распрострањен међу теоретичарима различитих друштвених наука (Postmoderna kultura, 2009; Душанић, 2015; Savić, 2002: 22).

Историјско одређење епохе постмодерне још је теже од појмовног. Оно је нераскидиво повезано са епохом модерне, као њен еволутивни наставак. Међу теоретичарима, пак, не постоји консензус када почиње модерна у историјском смислу. Једни је идентификују са протестантизмом, други са просветитељством, трећи са ренесансом, четврти је повезују са америчком и француском револуцијом, одн. стварањем националних држава, пети са индустријализацијом (Крајкер, 2005: 183–184). Најшире прихваћено мишљење је да модерна представља стање у друштву у доба индустријализације, одн. дух либералног капитализма, док је постмодерна прелаз од индустријског ка постиндустријском или информационом друштву, када уместо производње робе и услуга у први план избија производња информација и технологије (Душанић, 2015). Како је економски развој неравномеран у различитим деловима света, не могу се поставити јасне и универзалне историјске одреднице модерне и постмодерне. Амерички филозоф Фредрик Џејмсон (Fredric Jameson, 1934) покушао је да реши тај проблем теоријом према којој постоје три различите постмодерне, које паралелно коегзистирају и понекад се преплићу:

– прва је везана за западни модел позног капитализма, чија економија почива на производњи технологије и информација и на берзанским шпекулацијама, коју карактеришу експанзионизам (ширење и наметање својих вредности остатку света) и интегративност (нестајање граница између високе и популарне културе и између различитих социјалних, етничких, расних, старосних, субкултурних и других група);

– друга за тзв. државе транзиције, одн. посткомунистичке земље које од пада Берлинског зида своју економију прилагођавају западном моделу неолибералног капитализма;

– трећа за постколонијалне државе у којима истовремено постоје традиционални друштвени односи и експанзивни капитализам на пољу економије (нпр. Саудијска Арабија, где су присутне мултинационалне компаније, кабловска телевизија и интернет у сваком дому, али и строга ограничења у погледу социјалних и породичних односа или Индија где су поделе на касте доминантне у социјалним односима, а у економији и технологији се прате најсавременији трендови) (Špirić, nedatirano).

Ако у погледу појмовног и историјског одређења постмодерне постоје тешкоће и недоумице, садржај појма није упитан. Било да се приклонимо теоретичарима који почетак процеса стварања постмодерног друштва везују већ за мануфактурну производњу или онима који сматрају да је он почео индустријализацијом, омогућеном изумом парне машине (1764), оно што је кључ-

но за тај процес је стварање великих вишкова производа које је требало неко да купи, што је, опет, изискивало промену свести код људи. Теоцентрична космологија, доминантна у епохи предмодерне, морала је да буде замењена антропоцентричном, уз побуђивање анималних инстинкта људске сакупљачке природе. Јасно је да су таква космологија и антропологија супротне оним које проповеда хришћанство, што је неминовно водило у антагонизам између религијских ауторитета и креатора економског, а последично и политичког, научног и културног живота. Зато је политичка елита настојала да религиозност потисне у сферу приватног, а утицај верског у јавном животу, било у институционалном смислу, било у форми начела, маргинализује (Душанић, 2015).

Основно полазиште постмодернизма је идеја о потпуном одвајању човека од сваког традиционалног (религиозног, националног, историјског) начела (па чак и биолошког – трансродност), како би могао да без било каквих ограничења остварује своје нагоне, жеље и побуде. Морал се третира као социјална условљеност и постаје релативан. Основни принцип постмодерне јесте да универзалне (опште) вредности не постоје, одн. полази се од претпоставке истовременог постојања различитих тачака гледишта. Не постоји јединствена истина, него само различите интерпретације истине, а каква ће она бити зависи искључиво од перспективе из које се нешто посматра. Релативност постаје апсолутна, а интерес једина истина. Управо тај принцип је од суштинског значаја за разумевање постмодернизма, а директно из тога проистичу и његове карактеристике које одређују специфични постмодерни поглед на свет. Све оно што представља темељне вредности (религија, породица, морал, истина, правда) на основу којих могу да се оцењују ствари и појаве у друштву, релативизује се како се не би угрозио нечији интерес. Ништа се не може вредновати и свака оцена мора да буде неутрална како би интереси могли да се остварују без страха од вредносних процена других. Инсистира се на „политичкој коректности“, да нечији интерес не би био угрожен или да се онај ко тај интерес остварује не би нашао повређеним оценом њихових поступака (Душанић, 2015).

Верује се како ништа, осим новца и материјалних ствари, нема вредност. Све је израженија неспремност да човек буде лојалан нечему: породици, пријатељима, вери, радном колективу, народу, држави. Изражена је фрагментираност, где се стабилни и чврсти односи потискују привременим и лабавим, како на личном плану, у емоционалном, сексуалном, професионалном и културном животу, тако и у међународним односима, политици и економији (Душанић, 2015).

Идеологија која одражава дух постмодерне је неолиберализам, као што је либерализам био идеологија епохе модерне. Класични либерализам инсистира на индивидуалним слободама, владавини права и приватној својини, док неолиберализам глорификује предузетништво приватног сектора и залаже се за радикално ограничавање улоге државе у економији, која се своди на обезбеђење закона и поретка укључујући заштиту приватне својине, те игнорише било какву националну особеност, социјалну одговорност и етичке принципе. Поред многих заједничких одлика, разлика између класичног либерализма и неолиберализма огледа се у томе што је либерализам био идеологија националне буржоазије, која је инсистирала на принципима индивидуалних слобода и владавини права на нивоу националне државе. Са друге стране, неолиберализам је идеологија транснационалне буржоазије, која није укореењена у социјалним структурама националних друштава и формира посебно наднационално друштво, мондијалну олигархију, која инсистира само на економској ефикасности и индиферентна је на праведност, достојанство, социјалну одговорност, заштиту животне средине и слично. Истовремено се економска наука трансформише од науке која подржава националне економске интересе у науку која одражава интересе нових доминантних субјеката глобализације, транснационалних компанија (Душанић, 2015).

Неолиберализам претендује да предмет свог интереса прошири са економских појава и на остале друштвене феномене, јер су и они, према овој теорији, детерминисани саморегулишућим тржиштем и рационалношћу индивидуалних одлука. Економско резоновање се преноси и на оне друштвене односе који су предмет социолошког, правног или политиколошког истраживања, а тржишни односи се појављују и постају све значајнији и у областима као што су: брак (брачни уговори), политика (политичка економија), образовање (знање је постало роба, образовни систем се подређује искључиво потребама тржишта) и слично. Један од водећих идеолога неолиберализма, Адам Смит (Adam Smith, 1723–1790), пропагирао је идеју да је невидљива рука тржишта најбољи начин да се контролишу чак и основни људски инстинкти (похлепа, жеља за моћи и богатством) и каналишу за опште добро. Веровао је у апсолутну ефикасност невидљиве руке тржишта, тзв. саморегулишућег *laissez-faire*¹, пошто, према његовом мишљењу, невидљива рука све поставља на своје место и доводи до тога да сваки поједи-

¹ У дословном преводу са француског *laissez faire*. Израз се односи на потпуно одсуство државне контроле економских односа и државног интервенционизма у случају дестабилизације тржишта.

нац, водећи рачуна о својим интересима, истовремено доприноси општем благостању. Као пример наводио је да хлеб добијамо, не благодарећи доброти пекара, него захваљујући његовој жељи за зарадом, а наша ситост само је узгредан производ пекарове похлепе. Тако се порок похлепе преводи у ранг врлине који води економском просперитету (Душанић, 2015).

Ове поједностављене претпоставке су нетачне, јер се у њима човек апстрахује од спољашњег социјалног света и редукује на *homo economicus-a*. Човек, ипак, није само рационално биће које се руководи искључиво егоистичним економским интересима, него у његовом понашању велику улогу играју и други мотиви и вредности као што су: вера, љубав, осећајност, милосрђе, одговорност и слично (Душанић, 2015).

Последњих година све је више гласова који се аргументовано супротстављају доминантним постмодерним трендовима. Професор Париске школе економије Томас Пикети (Thomas Piketty, 1971) је на темељу петнаестогодишњег истраживања објавио књигу „Капитал у XXI веку“, у којој закључује да актуелна глобална криза није само економска него, пре свега, дубока криза морала и духовности, те се у новом концепту економије морају уважавати, поред личних и општи интереси. Неопходно је инсистирати на моралном приступу како би се економија вратила својим етичким основама, уместо да се као мантра изговарају оптужбе да ако је неко сиромашан, то је зато што није довољно предузимљив или се није довољно трудио. Уколико се настави слабење државне контроле над економијом, дистанцирање државе од социјалних обавеза и њихово пребацивање у целини на грађане појединачно, професор Пикети сматра да ће то неминовно водити ка заоштравању социјалних разлика и великој социјалној поларизацији, а у крајњем неминовно резултирати све већим и различито манифестованим незадовољством великог броја људи са тешко сагледивим последицама (Душанић, 2015).

Религиозност у доба постмодерне

Потрошачки менталитет, индивидуализам као изражена карактеристика постмодерне и релативизација система вредности створили су неке нове облике манифестовања религиозности (Крстић, 2016: 77). „Дугорочни конфесионални трендови у Европи“ показују да „константан пораст бележи само неприпадање ниједној вероисповести. Непрестано расте број оних који се изјашњавају да су без конфесије. (...) Европа све мање верује, али она не постаје атеистичка, већ све мање верује на традиционалан начин“ (Кр-

стић, 2011: 123). Савремени човек се ослобађа институционалне цркве, као што је уопште постмодернизам подозрева према свим великим институцијама попут државе, породице итд. и у својој разочараности свим тим институцијама постаје нека врста „плутајућег верника“. Групација религиозних која бележи највећи раст у Европи јесте она безконфесионална или како они себе називају „слободни од конфесије“ (Крстић, 2016: 77–78 и Lakroa, 2001: 38). Социолози религије ово објашњавају рефлексijом начина на којој функционише данашње друштво на религиозност. Према резултатима социолошких истраживања постоје две основне парадигме функционисања друштвених група: ауторитарна и демократска. Прва се ослања на одређене ауторитете: оца у породици, монарха у држави, свештенства у верској заједници, Бога. Она је доминирала у прошлости, а њени сегменти су често подупирали један другог. Друга је демократска и резултат је модернизације друштва, а карактерише је примат појединца у односу на друштво, индивидуалног над колективним, што се на пољу религиозности манифестовало превагом индивидуалног, слободног избора припадања или неприпадања некој религији над традиционалним начином. Како данас ни породице не функционишу као чврсте монолитне заједнице, то се тешко може очекивати од парохија (Крстић, 2016: 77–78).

Истраживања спроведена средином осамдесетих показала су да 82% Француза сматра себе верницима, док свега 13% редовно учествује у недељној миси. У Енглеској 60% изјављује да припада Цркви, а 3% учествује у црквеном животу. У Италији се број активних пење на 20%, а у Португалији 30% (Крстић, 2016: 69). Сва та многобројна истраживања спроведена током последњих деценија недвосмислено потврђују дијагнозу да је, пре свега, конвенционална религија у кризи, да се одваја од друштва, да се из њега повлачи или, са друге стране гледано, да људи све мање своје конкретно свакодневно понашање моделују према религијским веровањима, етичким порукама или религиозном понашању (Крстић, 2016: 69).

Резултати истраживања религиозности грађана Србије које су спровели Хришћански културни центар и Фондација Конрад Аденауер 2010. године на узорку од 1219 испитаника из опште популације, показују подударане са општим тенденцијама у Европи. Према њима, 42% анкетираних никада не посећује недељне и празничне литургије, 40.9% то чини неколико пута годишње, 7.3% једном до два пута месечно, док то редовно чини њих 9.8%. Причешћује се 36.7% оних који присуствују литургијама. Као традиционални верници, они који учествују у обредима, практикују обичаје, али нису ак-

тивни у својим верским заједницама, изјаснило се 36.9% испитаних (Крстић, 2011: 123–126). Искуство парохијских свештеника показује да је реални број верника знатно мањи од оног добијеног у анкети. Број традиционалних верника је тренутно вероватно нешто већи него у Западној Европи, али се може уочити појачана тенденција кретања ка модерној, демократској парадигми и неконфесионалној постмодерној духовности, нарочито у градовима. С обзиром на интензивне демографске миграције ка урбаним срединама и друштвено-политичку ситуацију, може се очекивати смањење броја традиционалних верника и њихово преливање у категорије постмодерних или номиналних (чији се црквени живот своди на крштење и опело) (Крстић, 2011: 123–126). Готово идентичне резултате показало је и последње емпиријско истраживање спроведено 2013. године под руководством др Мирка Благојевића на репрезентативном узорку од 1056 студената треће године студија. Анкетирани студенти барем једном месечно учествују у литургији у проценту од 9.2%, неколико пута годишње 35.7% и никада 51% (Крстић, 2016: 71–72).

Професор Радован Биговић покушао је да направи типологију данашњих верника, уз ограду да уопштавање није пожељно у науци и да ниједан од наведених типова није чист, него је чешће реч о комбинацији више типова са преовлађујућим особинама једног. Према његовој типологији постоје: утилитарни, интелектуални, морални, социјални-активистички, национални, естетски и аскетско-духовни тип.

Утилитарни тип је продукт рефлексije потрошачког менталитета на религиозност. За савремени свет добро је оно што је корисно. „Вера нас теши, даје мир, смисао, боље расположење, успешност у послу, боље здравље, стваралачку инспирацију. Ако смо верници добијамо друштвене награде, углед и признања. Вера користи служењу, очувању, националних интереса, културе, језика, државе. Може да користи интеграцији једне нације. Услед разних невоља и болести, физичких, психичких, духовних и социјалних људи ишчекују чудо, исцељење, решење свих животних проблема.“

Интелектуални тип хришћанство види као прихватљив рационални поглед на свет, као теоријску философију живота. Хришћанство су углавном прихватили након што нису нашли задовољење својих интелектуалних недоумица у агностицизму, ниҳилизму, марксизму, либерализму, јоги, медитацији, психоанализи и сл. Теоретски прихватају божије постојање, али Бог најчешће нема никакву улогу у њиховом свакодневном животу.

Морални тип редукује хришћанство на морал. За моралисте бити хришћанин значи бити бољи од других. Склони су јавном осуђивању грешника,

а не греха. Од других, нарочито од свештенства, очекују беспрекоран морални живот, али га на личном плану ретко спроводе, посебно кад је реч о сексуалном моралу.

Социјални-активистички тип тражи у хришћанству кључ за решење нагомиланих друштвених проблема. Верују да је могуће изграђивати моделе праведног и хуманог друштва на хришћанским начелима љубави и солидарности.

Национални тип доживљава веру као неизоставни део националног идентитета, што укључује национализацију и самог Христа и Цркве. Овај тип је најприсутнији у православној дијаспори, где је Црква не ретко третирана као национални клуб.

Естетски тип везује своју религиозност за уметничке доживљаје. Они храмове и богослужења посећују због архитектуре, фресака и икона, хорског и певничког појања. Још ако литургију служи млад и леп епископ, свештеник или ђакон, њихов доживљај је потпун.

Аскетско-духовни тип проистиче из савременог животног стила. Данаас је „ин“ имати свог психолога, лекара, зубара, кројача, обућара, пекара, пиљара, аутомеханичара итд. па аналогно томе и свог духовника. Та појава се не ретко претвара у психичку и еклисиолошку болест, при чему духовник постаје нека врста гуруа, управитеља савести, кога духовна чеда морају беспоговорно слушати. Духовници дају епитимије, забрањују и одобравају причешћивање, одређују када и како ће се постити, али и када ће брачни другови упражњавати секс. Не уче духовну децу да прихвате Христа и живе по Његовој вољи, већ себе претварају у религију. Ограничавају слободу избора везану за одласке у друге храмове на богослужења, послушност обезбеђују клетвама, психолошким уценама и другим механизмима менталне контроле. Некада се у позадини крије материјални интерес, а некада уверење да је то истинска православна духовност (Биговић, 2010: 1318–1321).

Да је наша вера у кризи, те да то показује и данашња богослужбена пракса, сматра и доцент Растко Јовић. На Велику Суботу се рано ујутро служи Литургија, са свечаним светлим одеждама, иако је према типичу предвиђено да то буде увече. Канонско наслеђе Цркве предвиђа и строги пост за Велику Суботу, што је у неслагласности са литургијским даном. Оваква пракса је добра илустрација и индикатор дубљег друштвеног проблема нас као хришћана. Игнорисање распећа и туге због Христове смрти, осећања које би требало да је својствено сваком човеку, показује да смо постали неспо-

собни за емпатију, одн. неосетљиви за проблеме у нама и проблеме других. А сам Христос нам је својим понашањем пред искуством смрти пријатеља (Лазара), када се према јеванђељском опису догађаја дубоко потресао и плакао, показао да без тог искуства и тог осећања не можемо да се суочимо са проблемом смрти као парадигмом свих овоземаљских проблема. Без разумевања и удубљивања у литургијску дијалектику распеће - смрт остајемо одвојени од живота и од садашњости, и због тога неспособни да мењамо систем у коме живимо. Указујући на Царство Божије Христос, овде на земљи, стално лечи болесне, прихвата социјално маргинализоване, храни гладне, васкрсава мртве, шири љубав и мир. Према томе, Царство Божије нам се не нуди само на крају света, него представља и нашу социјалну одговорност и практично деловање на личном плану да се свет не претвори у пакао (Јовић, 2011: 624–626). Ово потврђује и свети Јован Златоусти: „Ми називамо једни друге браћом и сестрама пошто смо сви чланови једно другог, али у стварности ми смо једни другима као дивље звери... Ништа нас неће више учинити подражаваоцима Христа него да предузмемо бригу за ближњег... Чуда и мучеништво неће бити у стању да нас спасу уколико немамо савршену солидарност и љубав између себе“ (Јовић, 2011: 626).

Из претходно написаног намеће се закључак да је религиозност постмодерне у својој основи заправо религијски индивидуализам са наглашеним елементом нарцисоидности. Кад се у постмодерном контексту говори о личној срећи као врховном идеалу, јасно је да се она мора остварити *hic et nunc* (овде и одмах), а не одложено, посебно не у есхатону. Зарад остварења тог неухватљивог циља сопствене животне среће савремени човек конзумира и религију, као што конзумира и све остало. Према томе, постмодерна религиозност се може одредити и као криза свих идеја модерности и као криза религиозности. Она је продукт свести човека научно-технолошке цивилизације који покушава да попуни духовну празнину, а да истовремено и не угрози културу која га је створила (Крстић, 2016: 80 и 141). Специфичност овакве религиозности је немогућност јасног одређења шта јој све припада. То је скуп веровања различитог порекла, без уједињујуће стриктно одређене доктрине или институције. Док се у досадашњој историји хришћанство суочавало са јасно профилисаним неистомишљеницима или противницима, сада се по први пут среће са невидљивим и неструктурисаним ривалом (Крстић, 2016: 78–79). Напоследку, неизбежно је поставити питање како се као одговорни хришћани требамо односити према феноменима постмодерне религиозности?

Црква и вера у постмодерном друштву – моћности и перспективе

Одговор на претходно постављено питање покушао је да папа Бенедикт XVI у интервјуу са Петреом Сивалдом: „Стога ми се чини да је важно да не видимо само оно негативно. Морамо проблеме, додуше, сасвим јасно уочавати, али морамо видети и све шансе добра које су ту; наде, нове потенцијале људскости, које постоје, да бисмо у суштини навестили и нужност преокрета који се не може догодити без унутрашњег преобраћења. Преобратити се значи поново ставити Бога на прво место. (...) Да се овде захтева велика духовна борба недавно сам показао и оснивањем Папског већа за нову евангелизацију. Важно је да покушамо хришћанство тако да живимо и мислимо да у себе преузмемо добру, исправну модерност и да се она истовремено одвоји и разликује од онога што постаје анти-религија“ (Бенедикт XVI, 2011: 73 и 79).

Хришћанство је увек било и остало револуционарна алтернатива свету у коме влада декаденција и смрт. „Суштина те револуције није у агресивном преотимању власти уз брутално убијање неистомисљеника“ (Јовић, 2011: 624), него у сопственом преображају и нашем одбијању да припадамо таквом свету, односно да се на личном плану не понашамо по начелима која преовладавају у свету, у постмодерни и пре ње. Хришћанска револуција почиње „распећем наших умова и уверења, досадашњих теолошких знања“, јер без тога наша вера (п)остаје „сујевјерје које анестезира верујуће од друштвене одговорности“ (Јовић, 2011: 625).

Осим на личном плану и Црква као институција и организација мора да прође катарзу кроз распеће и васкрсење да би њена порука човечанству била аутентична и имала кредибилитет (Јовић, 2011: 628 и Крстић, 2016: 99). Црква је и грађена на распећу између историје и есхатологије, између садашњости и будућности. Први корак је да Црква има наду у спасење свих људи. Прихватање другог и другачијег ни на који начин не угрожава идентитет Цркве, него га, баш напротив, на најбољи начин изражава. Сви који покушавају да идентификују Цркву на историјском, националном, племенском или културном моделу заправо негирају Њено биће. Идеализовање прошлости и тријумфализам у односу на садашњост грађен на тим основама, уз осуђивање савремености, изолују Цркву од реалног света и његових проблема (Јовић, 2011: 628–632).

Богословље мора да буде живо и актуелно, јер Господ не тражи имитаторе који ће опонашати Њега или светитеље, него слободне људе. Да би-

смо схватили светитеље не можемо просто да репродукујемо или копирамо њихове животе. То нас уместо спасењу води у пропаст. Светитељи су норма коју треба да живимо на аутентичан начин у нашем времену, као што су и светитељи у разним епохама на својствен начин изражавали веру у Христа у свом историјском контексту (Јовић, 2011: 632–635).

Царство Божије је револуционарно искуство које надилази оквире било ког социјално-државног поретка. Хришћанство носи у себи капацитет преврата, али хришћански преврат има смисла само уколико доноси боље односе међу људима, уколико афирмише оно људско у нама, спасавајући нас од механизације односа и самог људског бића. У механици тржишта, профита, глобализма, хришћански преврат треба да изнутра ослободи човека од ове логике која ствара од људи машине - од логике смрти. Црква у друштву мора да брани оне вредности које одржавају и увећавају потенцијал свих људи да остваре пуноћу своје људскости (Јовић, 2011: 637–638).

Закључак

Постмодерно доба, као и свака друга епоха у историји, доноси нове проблеме које поставља као изазов пред цело човечанство и пред Цркву као његов интегрални и неодвојиви део. И сама Црква је, као део савременог српског друштва, прошла кроз турбулентни период, који је оставио дубоке ране на телу Цркве, како на свештенству тако и на верницима, посебно у самопоимању њихове улоге у црквеном животу. То и за оне који немају искуство живота у Цркви и са стране посматрају процесе који се у њој и око ње одигравају, и на оне који га имају, делује збуњујуће. Делови црквеног организма, оптерећени историјским искуством, са скептицизмом гледају на процес глобализације (Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве, 2007: 99), што понекад ствара проблем самопоимања код појединих чланова Цркве у односу на савремени историјски тренутак, који на различите начине реагују на живот у постмодерном друштву. Неки са страхом посматрају процесе чији су они посредни или непосредни учесници, тражећи различите изговоре и оправдања за сопствене поступке и за Цркву. Стварају се некакви „катакомбни“ модерни хришћани, који и себе и Цркву желе да изолују од света огрезлог у злу, затварајући се у мале заједнице гајећи „секташки менталитет“. Такав одговор је аутистичан и стран бићу Цркве. Уместо тога „морамо се сада запитати и бити искрени и према себи и према другима, шта ми, све европске традиционалне цркве, желимо и за чим жалимо? Да ли

за тим што нам се цркве празне или за квалитетом вере? Искрен одговор на ово питање одређује и начине савремене мисије. Уколико жалимо за квантитетом, он се неће постићи без неке нове политичности хришћанства, а о чему, рекли бисмо, нажалост, има индиција у појединим помесним православним црквама. Овако постављен циљ не би морао нужно да води у преиспитивање унутрашњег црквеног стања. Међутим, уколико желимо квалитет, онда је први корак ка успешности мисије сагледавање свих нехришћанских односа који су се угнездили у наш црквени живот, а пре свих то су анонимност и пасивизација“ (Крстић, 2016: 101).

Истина је да и друштво у коме живе хришћани својим етичким вредностима даје аргументе за одређену дозу песимизма. Постмодернизам формира човека који не разуме смисао постојања Цркве у историји. Он пред себом нема императив трагања за смислом сопственог постојања, већ поседовања, конзумеризма, стицања материјалног, без размишљања о својим реалним потребама.

Међутим, ми као хришћани у постмодерном добу немамо разлога за песимизам. Ако се осврнемо на досадашњу историју Цркве, јасно нам је да ниједно време није било идеално за хришћане. Прогони, репресија, убијање, неповерење, подозрење су најчешће реакције света на хришћане и хришћанске вредности и доктрине. Постмодерно друштво, колико год изгледало декадентно и уливало песимизам, само је још један изазов за нас као верујуће и за биће Цркве. Одговоре на изазове никада није једноставно и лако дати, али ми морамо веровати да Дух Свети делује у историји и да Бог никада не напушта своју творевину, нити допушта њено потпуно уништење, него својом љубављу непрекидно одржава свет и води га ка испуњењу историје (Јовић, 2011: 629). Наш задатак је да не препуштамо иницијативу за конкретно деловање Богу, него да се сами ставимо у службу божијег промисла и будемо „со земљи“, „свагда спремни са кротошћу и страхом дати одговор свакоме који тражи од вас разлог ваше наде (1 Петар 3, 15)“ (Основи социјалне концепције Руске православне Цркве, 2007: 186). Остаје нада да ће Црква процес глобализације сагледати као прилику да се искуствено посведочи свим народима и покушати да искористи шансу да модерном свету и човеку понуди једну Христом осмишљену метафизичку истину, која ће постати покретачка и животворна сила глобализације (Крстић, 2012: 64–65).

Литература

- Бенедикт XVI (2011). *Свешто свешта*, Београд, Новоли.
- Биговић Радован, XXXIV (2010). *Вера у постмодерном и постсекуларном свешту*, Ниш, часопис *Теме*, број 4, октобар-децембар, стр. 1317–1325.
- Jencks Charles (1975). *The Rise of Post-modern Architecture*, Architectural Association Quarterly no. 4, October-December.
- Јовић Растко (2010). *Хришћански прегледи*, у зборник *Српска теологија данас (2011)*, Београд, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Институт за теолошка истраживања.
- Крајкер Герхард, година II (2005). *Модерна - постмодерна*, часопис *Култура полица*, Нови Сад, бр. 2/3, Удружење за политичке науке, стр. 183–184.
- Крстић Зоран (2016). *Хришћанство у врлозрима савремености*, Пожаревац, Крагујевац, Одбор за просвету и културу епархије пожаревацко-браничевске, Каленић.
- Крстић Зоран (2012). *Православље и модерност*, Београд, Службени гласник.
- Крстић Зоран V (2011). *Традиционални верници као христички проблем и изазов*, Пожаревац, часопис *Саборност*, број 5, епархија браничевска, стр. 119–129.
- Lakroa Mišel (2001). *New age - ideologija novog doba*, Beograd, Clio.
- Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве*, 2007, Нови Сад, Беседа.
- Pannwitz Rudolf (1947). *Die Krisis der europäischen Kultur*, Nürnberg, Hans Carl Verlag.
- Pera Marcello (2009). *Zašto se trebamo zvati kršćanima*, Split, Verbum.
- Toynbee Arnold J. (1947). *A Study of History*, Oxford, Abridgement of Volumes I-VI by D. C. Somerwell.
- Шмеман Александар (2014). *Литургија смрти и савремена култура*, Крагујевац, Каленић.

Интернет извори:

- Републички завод за статистику: <http://webzrzs.stat.gov.rs>
- Смирнов, 2016: <http://oslobodjenje.rs/upozorenje-prvog-coveka-ruske-crkve-za-pitanje-porodice-ako-ovako-nastavimo-buducnost-pripada-muslimanima/>
- Емисија *Тако сјоје ствари* - рубрика *Фокус* *Група* - тема *Шта је права суштина празника*, емитовано 5. јануара 2016, званични канал РТС: <https://www.youtube.com/watch?v=sHkauVXTzEQ>
- Postmoderna kultura, 2009: <http://postmoderna-kultura.blogspot.rs/2009/05/istorija-rojma-postmoderna.html>
- Душанић 2015: Душанић Јован Б., *Економија постмодерне и слабљење националних држава*, текст написан за научни скуп на тему *Националне економије у условима савремене глобализације* у организацији Универзитета у Источно Сарајеву, одржан у Вишеграду (Андрићграду) 22. и 23. маја 2015, објављен 6. јула 2015. на сајту: <http://www.nspm.rs/ekonomska-politika/ekonomija-postmoderne-i-slabljenje-nacionalnih-drzava.html>
- Savić, 2002: <http://instifdt.bg.ac.rs/wp-content/uploads/2015/05/M.Savic-2002-1.pdf>

Archimandrite Stefan Šarić

PhD student of the Faculty of Media and
Communications, University Singidunum
arhimadritstefan10@gmail.com

CHRISTIANITY AND CHALLENGES OF POSTMODERNISM

Summary

Prominent features of the postmodernism - consumerism, individualism and relativization of system values were reflected on the spiritual life and created some new forms of manifestation of religiosity in which consumerism, faith, God, church ceremonies are converted into marketable products and services. Statistical surveys and censuses show an extremely high percentage of believers in the total population (National Statistics Institute), and ecclesiastical practice says that only few people are leading an active church life, and even less than that lead a sincere Christian life. These facts pose the following questions to the clergy and the faithful, as responsible Christians, but also to the society as a whole, which is based on the Christian culture, tradition and values: "What is the role of Christian faith in the postmodern era and the role of church in the postmodern society, and how to overcome the state that Professor Radovan Bigović called 'pathology of religion'".

Key words: postmodernism, consumerism, individualism, religiosity

Златко Вујановић

Мастер теолог

Универзитет у Београду

Православни богословски факултет

zlatkovujanovic@gmail.com

УДК: 27-144

27-23-277

299.5

Прегледни рад

Датум пријема: 20.1.2017.

ИСТИНА БОЖИЈА И ФЕНОМЕН СЕКУЛАРИЗМА

Резиме

Теолошко одређење појма „Истинна Божија“ које је дајо у Светом Писму и Предању Цркве може бити корисно као одговор на феномен секуларизма. Циљајући на то, у овом чланку разматра се однос појма истине Божије и феномена секуларизма. Кроз објашњење главних карактеристика секуларизма, његовог настанка и појаве, долазимо до могућих одговора Цркве на овај епохални феномен.

Кључне речи: *истинна Божија, држава, Црква, секуларизам, секуларизација.*

Ја сам рођен за то и за то сам дошао на свет да сведочим истину (Јн. 18, 37).

Увод

У овом чланку проучавамо појам истине Божије и феномен секуларизма. На почетку ћемо истражити примене појма истине Божије у Светом Писму и Светом Предању. После тога, у другом делу, разматраћемо настајак секуларизма и његове пројаве у друштву. У закључку ћемо покушати да изнађемо одговор Цркве на проблем секуларног погледа на свет. Питања која нас овде занимају могла би гласити: Шта је истина? Шта је секуларизам? Која је разлика између секуларизма и секуларизације? Какав је однос Цркве према секуларизму?

Намера нам је да у овом излагању – у светлу проблема односа истине Божије и секуларизма – сажето размотримо три темељна питања у вези са хришћанском вером:

(а) Шта је то *истина* за нас као створена бића?

(б) Шта је то секуларизам?

(в) Који и какав одговор Црква може понудити пред изазовима овог епохалног феномена?

Истина Божија

Човек је биће на путу сазнавања и откривања Истине. На том путу појављује се питање: Зашто нас се Истина толико тиче? Да ли би нас толико обузимала потрага за њом ако она не би била Живот? У свом животу човек жели да сазна и открије Истину, али истину која живот даје – животворну Истину. Због тога толико чезне да је спозна и поседује, али и да се од ње никада не одваја.

Реч истина (грч. ἀλήθεια, лат. *verum*, стварност, стварно) је појам који у православној теологији исказује последњу божанску стварност, то јест личног Бога.¹ Истина Божија (Рим. 1, 18–25) истоветна је са пројавом Његовог бића, али је истовремено и предмет вере и љубави према истини (2. Сол. 2, 10–12). Истина, наиме, није безлична божанска суштина, него лична егзистенција која улази у историју и постаје приступачна људима. „И Логос постаде тело и настани се међу нама... пун благодати и истине“ (Јн. 1,14). На Пилатово питање: „Шта је истина?“ (Јн. 18, 38), Исус не одговара, јер је већ (раније) потврдио: „Ја сам пут и истина и живот“ (Јн. 14, 16). „Шта то значи? То значи да истина нема само интелектуални и сазнајни карактер, већ да је треба доживети целовито, да је она егзистенцијална“.² Свети владика Николај Велимировић у вези са овим пише: „Зашто је онда Христос изрекао ову нечувену реч: Ја сам Истина? Није рекао: Ја сам део истине него Ја сам Истина. И још: Ја сам светлост свету. Дакле, Он је сва истина и сва светлост.“³ Понтије Пилат, у складу са до тада преовлађујућом филозофском традицијом, пита *ишја* је истина, подразумевајући тиме да истина може бити само нешто безлично и, сходно томе, да може бити упозната безличним сазнајним оруђем.⁴

За Светог апостола Јована, Исус Христос јесте Истина у личности (Јн. 1, 18). Он је истинита светлост (Јн. 1, 9) и истинити живот (Јн. 14, 6). Бог је *prima veritas*, образац и прототип истине. Он обилује у истини. Како примећује Преподобни Јустин Поповић „живећи истином Божанства Исусовог, Црква ју је у своме Предању херувимски видовито чувала и арханђелски неустрашиво исповедала. Сав њен живот изаткан је на темељу те истине. Том

¹ За детаљнији увид о теолошком поимању истине Божије види одредницу истина у речнику: Ј. Брија, *Речник православне теологије*, Београд, 2000.

² Н. Берђајев, *Истина и ошкровење*, Београд 2016, стр. 18.

³ Н. Велимировић, *Љубосињски синослов*, Манастир Љубостиња 2002, стр. 39.

⁴ Види фустноту 362 на 188. страни код: Р. Кнежевић, *Време и сазнање: теолошко чињање Марсела Пруста*, Институт за теолошка истраживања, Београд, 2011.

истином је све у Светом Предању и свето, и божанско, и истинито, и вечно. Ова истина је иманентна свему црквеном; она сачињава крајеугаони камен на коме је изграђен сав богочовечански домострој спасења“⁵

Вера првобитне Цркве у Истину (Христа) није била ствар неког убеђења, него откривење и доживљај Бога као Истине. У оваквој, хришћанској перспективи, свако анализирање питања истине, неминовно је повезано са теологијом⁶, то јест речју о Богу, Који је по преимућству (*par excellence*) Истина. За библијску веру, реч о Истини постаје могућа од тренутка историјског оваплоћења Сина Божијег. „Истовремено, међутим, хришћанско предање такође држи да је истина стварност не садашњег него будућег века. Тако, по Библији, Бог у лицу Сина Свога Христа, који је Алфа и Омега свих и свега, као човекољубиви Промислитељ и љубећи Бог, на чудесан начин покреће нити историје, и позива створена постојања из поделе и распарчаности ка истинском битију које Сам Он оваплоћује, као живот истинити (Јн. 3, 15–16; 14, 6; 17, 3) и истинска љубавна заједница.“⁷ У оваплоћеном Христу садржана је „сва пуноћа божанства телесно“ (Кол. 2, 9), те је христологија због тога превасходна полазна тачка за хришћанско разумевање истине.

У другој Књизи Самуиловој записане су следеће речи: „Господе, ти си Бог, и речи су твоје истина“ (2. Сам. 7, 28). Како бисмо јасније разумели ове речи осврнућемо се на речи псалмопесника Давида: „Сви су путеви Господњи милост и истина, онима који ишту завет Његов и сведочанства Његова“ (Пс. 24, 10). Штавише, на једном другом месту псалмопесник каже: „Господе, на небу је милост Твоја, и истина Твоја до облака“ (Пс. 35, 6).⁸ Истина је, дакле, реч Господња. Ипак, реч Божија обраћа се слободном човеку ненасилно, кротко, и човек је може прихватити или одбацити. Заповести Божије су истина (Пс. 118, 86), а сваки човек је лаж (Пс. 115, 2). Истина, пак, Господња остаје из нараштаја у нараштај (Пс. 118, 90). Правда Божија је правда до века и закон његов је истина (Пс. 118, 142).

Свети апостол и јеванђелист Јован бележи речи Христове првосвештеничке молитве: „Посвети их истином твојом: реч твоја јесте истина“ (Јн. 17, 17). Сам Христос је, како смо раније навели, пут и истина и живот

5 Ј. Поповић, *Дојмайлика Православне Цркве*. Књ. 2, Београд 1935, стр. 60.

6 Теологију овде схватамо као израз човековог сусрета са Богом – али не као теологију која само говори о Богу, већ која тежи брижљивом односу према самој Речи о Богу.

7 Уп. М. Васиљевић, „Однос истине и историје: неке импликације по однос теологије и науке“, *Богословље* 1–2, 2007, стр. 29–30.

8 Тако исто, на другом месту псалам сведочи: „Јер се узвелича до небеса милост Твоја, и до облака истина Твоја“ (Пс. 56, 11).

(Јн. 14, 6). Истина се, такође, може објављивати и унутар човека, али само тада када се, по речи Спаситеља, човек обуче у силу с висине (Лк. 24, 49): „а када дође Он, Дух Истине, увешће вас у сву истину“ (Јн. 16, 13). Ово недвосмислено потврђује и Свети Јован Богослов говорећи: „Он је тај што дође водом и крвљу, Исус Христос; не само водом, него водом и крвљу; и Дух је онај који сведочи, јер Дух је истина“ (τὸ Πνεῦμα ἐστὶν ἡ ἀλήθεια) (1. Јн. 5, 6).

Имајући Спаситеља Христа као узор, хришћани су у обавези да на посебан начин стално теже истини, да је поштују и да одговорно о њој сведоче. Живот у истини има посебан значај у друштвеним односима: заједнички живот личности унутар једне заједнице је уређен, плодан и одговара људском достојанству онда када се заснива на истини. Христос нам је открио да је Истина сам живи Тројични Бог (Мт. 3, 16-17). Божанско откривење казује нам три истине о Исусу Христу, три истине које се свode на једну истину. А те су три истине ове:

- 1) Исус Христос је истинити Бог,
- 2) Исус Христос је истинити човек, и
- 3) Исус Христос је Богочовек.⁹

Према томе, Истина је неодвојива од личности, зато се до Истине може доћи једино у односу човекове вере, наде и љубави према Личности која је Истина. Искуство Истине као Личности обдарује човека несумњивом и непоколебљивом вером. Зато је и Достојевски исповедио истинитост вере на следећи начин: „Како могу да не верујем кад сам видео Истину, нисам је пронашао умом, већ сам је видео, и њен живи лик испунио је моју душу занавек“¹⁰

Феномен секуларизма

Секуларизам је покрет који се залаже за одвајање и умањивање утицаја религије и цркве на државу. Познат је и под називом (ово)световност. Овај покрет се противи успостављању државне религије или фаворизирању једне наспрам других религија. У једном смислу, секуларизам може да потврди право на слободу од религијских правила и учења, као и право на слободу од државних наметања религије народу и држави која се изјашњава као „неутрална“. Укратко речено, „секуларизам првенствено означава одво-

⁹ Уп. Ј. Поповић, *Домаћинка Православне Цркве*, Књ. 2, Београд 1935, стр. 32.

¹⁰ Ф. М. Достојевски, *Сан смешног човека; Новеле, књија шринаесџа*, Београд 1933 – Ваљево 1994, стр. 262–263.

јеност Цркве и државе“.¹¹ У другом смислу, то се односи на став да људске активности и одлуке, посебно политичке, треба да буду засноване пре свега на доказима о чињеницама које су непристрасне и одвојене од религијског учења.

Данас се реч секуларизам користи у много општијем смислу. Појам секуларизам (енг. *secularism*) сковао је око 1850. године и користио Џорџ Џејкоб Холиоук (George Jacob Holyoake, 1817–1906), како би означио систем који тежи да објасни и утврди живот на принципима који су искључиво део овога света, без икакве везе са веровањем у Бога или у будући живот. Осим свог негативног односа према хришћанству и религији у целини, секуларизам брани позитивну страну социјалног напретка и побољшање материјалних услова радничке класе. „Термин се данас користи у општијем смислу за савремену тенденцију игнорисања, ако не и порицања натприродних религијских принципа у тумачењу света и постојања.“¹²

Секуларизација се обично разликује од секуларизма. Док први појам изражава историјски процес препознавања и признавања друштва у његовој световној реалности, други означава затварање тог друштва у његову потпуну идеолошку довољност. Израз секуларизација подразумева процес у којем религија губи свој утицај у разним сферама друштвеног живота.¹³ Стога је секуларизација од хришћанских мислилаца често позитивно оцењивана, а секуларизам није. Тако, на пример Берђајев тврди да „секуларизација државног и друштвеног живота има позитивно религиозно значење, она припрема слободни богочовечански живот“.¹⁴ Јер, секуларизација је тек откриће световног у његовој постојаности, а не идеолошка апсолутизација световног. Укратко, секуларизација није исто што и секуларизам. Секуларизам је једна врста идеологије, а секуларизација је историјски процес. „Не сме се изгубити из вида да секуларизам представља идејни, често и идеолошки концепт, заснован на предубеђењима која, чак и онда када отворено не поричу религију, сматрају да она не може и не треба ни на какав начин да утиче на проучавања и послове овога света“.¹⁵ Било како било, секуларизација је централни феномен модерног света.

11 А. Ђаковац, „Црква у савременом секуларном српском друштву“, *Теолошки ѿпелеги* 1/2015, стр. 94.

12 Види одредницу секуларизам у: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, (ур.) F. L. Cross и E. A. Livingstone, Oxford 1997, p. 1478.

13 Уп. Anthony Giddens, „Religija“, *Sociologija*, Zagreb, 2007, стр. 528–568.

14 Н. Берђајев, *Смисао стваралаштва*, Београд, 2014, стр. 246.

15 А. Ђаковац, „Црква у савременом секуларном српском друштву“, *Теолошки ѿпелеги* 1/2015, стр. 94. Види такође и фусноту број 2. у истом чланку.

„У секуларном миљеу, чак и елементарно знање о хришћанству – његовој историји, светим књигама и формама – нестаје.“¹⁶ Нећемо погрешити уколико секуларизам одредимо као последицу „историјског пораза“ хришћана, или, како каже Паненберг, слома средњовековне цркве.¹⁷ Наиме, како исти аутор примећује, тежња за секуларизацијом јавила се као последица неспособности хришћана да се у односу према свету поставе јединствено – то јест као једна Црква.

Однос Цркве и секуларизма

Секуларизам може бити у нераскидивој вези са губитком *истининијої* у животу Цркве, што одводи у отуђење чланова од изворног духа Цркве. Поред тога, секуларизам се може разумети као својеврсно одбацивање црквеног етоса и прожимање нашега живота такозваним „духом овога света“. Требало би нагласити да процес секуларизације (чији је моменат и „посветовњачење“ чланова Цркве) не представља само опасност – у оној форми у којој је Црква најпре препознала као отпор према „новом и страном“ – већ је сâм тај процес у данашњем облику сазревања постао перфиднији и самим тим неуочљивији део саме Цркве.

Важно је напоменути да је посветовњачење, највећим делом, почело са престанком прогона хришћана. У време трајања прогона, хришћани су по природи своје вере тежили и непосредности саме Истине. Када је хришћанство постало званична државна религија, хришћанска вера је задобијала и нове облике саморазумевања. Тако се, као један од препознатљивијих примера, монаштво развило управо као реакција на ту промену, која је касније под различитим облицима препозната под појмом секуларизације. Секуларизам се развио као последица тога што су људи почели да приступају хришћанству из рачуна, и развој монаштва дошао је као одговор на то. Монаштво, зато није нешто што је страно Цркви, већ представља управо живот у складу са Јеванђељем, који су неки хришћани зажелели да живе у његовој савршености, због чега су се и определили за такав начин живљења. Међутим, још радикалније, како објашњава Георгије Мандзаридис „секуларизација подразумева најпре разликовање Бога и света.“¹⁸ Ово разликовање има корене у Старом Завету – свет је суштински различит у

¹⁶ В. Паненберг, „Како размишљати о секуларизму“, *Лојос*, Београд, 2006, стр. 206.

¹⁷ Уп. В. Паненберг, „Како размишљати о секуларизму“, *Лојос*, Београд, 2006, стр. 206-219.

¹⁸ Уп. Г. Мандзаридис, *Социологија хришћанства*, Београд, 2004, стр. 129.

односу на Бога. Међутим, кроз оваплоћење Христово Бог долази у најприснију заједницу са светом. Дешава се такозвано „посветовњачење Бога“.¹⁹

У документу који је усвојен на јубиларном Светом Архијерејском Сабору Руске Цркве 2000. године, Православна Црква у Русији дала је свој допринос у погледу одговора Цркве на феномен секуларизма. Тај документ носи назив „Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве“. У вези са феноменом секуларизма, овај документ недвосмислено сведочи да Црква неизоставно поштује људе који имају атеистички или нерелигијски поглед на свет. Па ипак, Црква не може да прихвати поредак у којем је човек стављен у центар свега. У секуларном друштву Црква тежи да се чује њен глас. Црква, као битан фактор друштва, полаже право на афирмисање хришћанских вредности у доношењу битних друштвених одлука, у формирању и изменама међународног права и у делатности међународних организација.²⁰

Међутим, чињеница је, како примећује професор Зоран Крстић, „да су друштва са хришћанским наслеђем широм света данас изразито секуларизована.“²¹ Исти аутор нам говори да појам секуларизације може означавати нерелигиозност и удаљавање од Цркве, али се може разумети и као раздвајање и разилажење свакодневног начина живота од захтева хришћанске вере. Међутим, подвучимо то снажно, у савременом секуларизованом свету истина бива релативизирана. Апсолутна истина и потрага за њом бивају потиснути на рачун парцијалних истина и практичних циљева свакодневног живота. Вечита питања бивају маргинализована и остављена религији. Настаје равнодушност према верској истини.

Вредно пажње је поменути и то да је секуларизација последица бескорисности хришћанства за државу, што сведочи о једној ранијој секуларизацији, која се одвијала много дуже и на неупоредиво дубљем плану – у самој свести хришћана. Погледајмо какав је, са „доктринарне“ тачке гледишта, хришћански став према свету и веку (*saeculum*), те откуда таква одбојност према световном и посветовњачењу. Наиме, став новозаветне Цркве према свету условљен је двома чињеницама: 1) хришћани нису од овога света; 2) историја Цркве, како каже један савремени српски теолог, може се сматрати константним процесом Христовог оваплоћења.

19 Уп. Г. Мандзаридис, *Социологија хришћанства*, Београд, 2004, стр. 130.

20 Уп. *Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве*, Нови Сад, 2007, стр. 202.

21 З. Крстић, „Актуелни црквени Устав и процес секуларизације“, *Каленић* 3–4, Крагујевац, 2003, стр. 13.

У Јеванђељу по Јовану појам свет има изразито негативно значење: „Ако вас свет замрзи, знајте да је мене замрзео пре вас. Кад бисте били од света, онда би вас свет љубио као своје. Како нисте од света, него вас ја од света избрах, зато вас свет мрзи“ (Јн. 15, 18–19). Код Светог апостола Павла налазимо критику мудрости овога века и кнезова овога века (1. Кор. 2, 6). Иако живе у овом добу, хришћани припадају новом, предстојећем добу и заједници, Царству Божијем, које ће се приказати у пуном сјају када се Исус Христос поново појави у својој слави. Упркос чињеници да су свет и Црква супротстављени у овом добу, можемо рећи да су они, у есхатолошком смислу, једнаки. Поврх свега, свет, који Га не позна (Христа, Јн. 1,12), кроз Њега ће се спасити (3, 17). Црква на неки начин обухвата свет, али истовремено, Јеванђеље или Црква су проба за свет; јер пролази обличје овога света (1. Кор. 7, 31).

Дакле, хришћани су позвани да победе свет, али не његовим средствима, већ логиком крста која је за њега саблазан и лудост (1. Кор. 11, 23). Хришћанима свет и век не могу ништа пружити, нити им пак могу шта одузети. Како стоји у једном ранохришћанском спису: „Хришћани, наиме, бораве у телу, али не живе по телу. На земљи проводе дане, али им је живљење на небу. Покоравају се постојећим законима, али својим животом превазилазе законе. Воле све, а сви их гоне. Презиру их и осуђују; убијају их, а они оживљују. Сиромашни су, а многе обогаћују. Свега су лишени а у свему изобилују. Понижавају их, а они се у понижењима прослављају...“ (*Посланица Диоњисију*, V 8–14).²²

У времену у којем се све више шири незаинтересованост за хришћанство и када су присутне све веће предрасуде против њега, хришћани су „проповедници Божије истине пред обоготворавањем лажи, сведоци смирене љубави пред превлашћу насиља. Својим стваралачким присуством позвани су да обрадују свет, да испуне његове недостатке, да осмисле његов бол, помажући му да нађе смисао и промисао у Христу и Цркви Његовој“.²³

Закључак

Секуларизам гледа на човека као „меру свих ствари“, као апсолутну вредност и аршин истине. Хришћанство полази од идеје да људска при-

²² Видети Посланицу Диогнету у: *Дела Айосѿолских Ученика*, Врњачка Бања–Трбиње, 1999.

²³ Уп. М. Кардамакис, *Православна духовност*, Манастир Хиландар, 2008, стр. 99.

рода, оштећена грехом, захтева исправљање, искупљење и обожење. Због тога Црква не би требало да буде наклоњена светском поретку који у центар свега ставља човека затамњеног грехом.

Метастаза савременог секуларизма, као подупирач кључних проблема данашњице, јесте поље на којем се могу остварити плодни дијалози Цркве и друштва. То је, наиме, проблем растапања идеје истине. Идеја истине је животно важна за хришћанску веру.²⁴ Разарање ове идеје јесте кључ за препознавање секуларне културе, пошто идеја истине представља највећу слабост секуларизма.

Хришћанско поверење у истину Божију не искључује спремност на преиспитивање саме те истине, знајући да истина неће умрети због било каквог критичког истраживања.²⁵ Управо, поверење у истину Божију (изражено у животу хришћана) јесте једини одговарајући и достојан одговор Цркве на изазов секуларизма. Хришћани се данас суочавају са опасношћу да секуларизам на отворен начин продре у црквени живот и да га рашчовечи и посветовњачи. Али и данас, као и увек, тихи глас говори свакоме од нас: „Ако ви останете у науци мојој, заиста сте моји ученици; и познаћете истину, и истина ће вас ослободити“ (Јн. 8, 31–32).

Литература

- Берђајев, Николај (2014). *Смисао стваралаштва*, Логос, Београд.
 Берђајев, Николај (2016). *Истина и оикровање*, Логос, Београд.
 Брија, Јован (2000). *Речник православне теологије*, Београд.
 Васиљевић, Максим (2007). „Однос истине и историје: неке импликације по однос теологије и науке“, *Богословље* 1–2, стр. 27–50.
 Велимировић, Николај (2002). *Љубосињски стилов*, Манастир Љубостиња.
Дела Айосџолских Ученика (1999). Врњачка Бања–Требиње.
 Giddens, Anthony (2007). „Religija“, *Sociologija*, стр. 528–568, Zagreb.
 Достојевски, Фјодор Михайлович (1994). *Сан смешној човека; Новеле, књија шрин-аесџа*, Народна просвета, Београд, 1933 – Глас Цркве, Ваљево.
 Таковац, Александар (2015). „Црква у савременом секуларном српском друштву“, *Теолошки погледи* 1/2015, стр. 91–104.
 Кардамакис, Михаил (2008). *Православна духовност*, Манастир Хиландар.
 Крстић, Зоран (2003). „Актуелни црквени Устав и процес секуларизације“, *Каленић* 3–4, Крагујевац, стр. 13–17.
 Мандзаридис, Георгије (2004). *Социологија хришћанства*, Хришћански културни центар, Београд.

²⁴ В. Паненберг, „Како размишљати о секуларизму“, *Лојос*, Београд, 2006, стр. 210.

²⁵ Уп. В. Паненберг, „Како размишљати о секуларизму“, *Лојос*, Београд, 2006, стр. 217.

- Основи социјалне концепције Руске православне цркве* (2007). Нови Сад.
Перишић, Владан (2009). *И вера и разум*, Службени гласник, Београд.
Поповић, Јустин (1935). *Дошатаиика Православне цркве*. Књ. 2, Београд.
Паненберг, Волфарт (2006). „Како размишљати о секуларизму“, *Лојос*, Београд, стр. 206–219.
Светио Писмо Ситарої Завейа, прев. Ђ. Даничић (1998). Београд.
Светио Писмо Нової Завейа, прев. комисије Синода СПЦ (1998). Београд.
The Oxford Dictionary of the Christian Church, (ур.) F. L. Cross и E. A. Livingstone (1997). Oxford.

Zlatko Vujanović

Master theologian

University of Belgrade

Orthodox Theological Faculty

zlatkovujanovic@gmail.com

THE TRUTH OF GOD AND PHENOMENON OF CONTEMPORARY SECULARISM

Summary

This paper analyzes theological notion of truth which can be find in the Holy Scriptures and Church Tradition. The relationship of the concept of God's truth of and phenomenon of secularism is here considered. Through the explanation of the main features of secularism, analysis of the origin and emergence of secularism, we come to the answer of the Church to such contemporary challenges.

Key words: *truth of God, state, Church, secularism, secularization.*

Duško Trninić
Univerzitet u Banja Luci
Fakultet političkih nauka
d.trninic@fpnbl.org

УДК: 316.74:2
2-662:[329.3:23/28
Оригинални научни рад
Датум пријема: 5.4.2016.

RELIGIJSKI FUNDAMENTALIZAM: VRAĆANJE TRADICIJI MODERNIM SREDSTVIMA

Rezime

Samo značenje i upotreba pojma fundamentalizam nisu uvijek bili isti. Iako se ovaj izraz, naročito danas, koristi u različite svrhe, bilo bi ispravnije govoriti o ranom fundamentalizmu, koji nastaje iz napetosti, a kasnije i sukoba, sa modernizacijom i modernim uslovima života i novih oblika fundamentalizma, koji su usmjereni na osvajanje javne i političke sfere. Tako se fundamentalizam transformiše od konzervativnog pokreta, koji se zalaže za reformu religije unutar vlastitih redova, u revolucionarni politički pokret koji ne bira sredstva u promovisanju svojih ciljeva. Odbacuje se ortodoksija, a preuzima se aktivna društveno-politička praksa. Ako je rani fundamentalizam religiju uzimao za cilj, novi je koristi kao sredstvo mobilizacije i homogenizacije, a radi osvajanja vlasti i promjene istorijskog toka društva.

Ključne riječi: religija, fundamentalizam, konzervativizam, modernizacija, rodni odnosi

Pojava nasilja sa religijskim predznakom, krajem 20. i početkom 21. vijeka u gotovo svim religijama, a naročito velikim istorijskim monoteizmima – judaizmu, hrišćanstvu i islamu, praćena je povećanim interesom društvenih teoretičara za religijsku tematiku. Karen Armstrong govori o „militantnoj religioznosti“, Brus Lorens (Bruce B. Lawrence) o „braniteljima Boga“, Žil Kepel (Gilles Kepel) pominje „božji revanš“, Teri Iglton (Terry Eagleton) priča o „svetom teroru“, Danijela Gavrilović kaže kako „religija uzvraća udarac“, dok Slavoj Žižek ističe „božansko nasilje“, koje izjednačava sa revolucionarnim terorom, u kojem je dozvoljeno ubiti, a da se ne poćini zloćin, jer je on opravdan od apsoluta samog – Boga (Žižek, 2008).¹

¹ Karen Armstrong, *Bitka za Boga* (Sarajevo: TDK Šahinpašić, 2007), Bruce B. Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age* (San Francisco: Harper & Row, 1989), Gilles Kepel, *The Revange of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World* (Cambridge: Polity Press, 1994), Terry Eagleton, *Sveti teror* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2006), Danijela Gavrilović, *Moral i religija u savremenom društvu* (Niš: Filozofski fakultet, 2008), Slavoj Žižek, *O nasilju: Šest pogleda sa strane* (Zagreb: Naklada Ljevak, 2008).

Fundamentalizam: (Ne)srećno odabrana riječ

Krajem sedamdesetih godina 20. vijeka u društvenu teoriju ulazi termin fundamentalizam, kojim se nastoji ukazati na politički aktivne vjerske grupe koje, koristeći se militantnim i nasilnim sredstvima, nastoje prenijeti svoja učenja i ukazati na svoje aktivnosti. Na taj način fundamentalizam postaje jedna od glavnih tema i pojava u savremenoj društvenoj teoriji, kad je riječ o religiji i njejoj ulozi u globalnim društvenim promjenama. Mnogo faktora je uticalo na njegov nastanak i kasniji razvoj, zbog čega fundamentalizam treba posmatrati u širem istorijskom, kulturnom, političkom, socijalnom i društvenom kontekstu.

Međutim, ovdje odmah treba ukazati na teorijske kontroverze oko ovog pojma i napraviti jasnu razliku između ranog (koji nastaje među protestantima u Sjedinjenim Državama) i novijih oblika fundamentalizma (koji je prisutan gotovo u svim religijama). Piter Berger (Peter Berger), američki sociolog i luteranski teolog, smatra kako pojam fundamentalizam „nije srećno odabran termin“ (Berger, 2008: 17), a Klaus Kincler (Klaus Kienzler), augzburški profesor fundamentalne teologije, kaže da je fundamentalizam „pogrdna reč za svakojake smutnje u društvu, politici i svetskim religijama“ (Kincler, 2002: 5). Postoji nekoliko razloga koji su unijeli pojmovnu zbrku oko navedenog termina:

– *Istorijski*: Fundamentalizam je nastao unutar protestantizma u Sjedinjenim Državama, krajem 19. i početkom 20. vijeka, pa je upitno korišćenje ovog pojma za druge religije. Isto tako, danas se pojam fundamentalizam, a naročito poslije Islamske revolucije u Iranu 1979. godine, uglavnom koristi kako bi opisao društvena i politička dešavanja u vezi s ovom religijom. Ovakvo usko i parcijalno posmatranje je pogrešno, jer islam, kao ni protestantizam, nikako nema privilegiju da se jedini označava kao fundamentalistički. Zato se navode drugi (alternativni) pojmovi koji se često koriste kako bi ukazali na vezu ove religije i njenog aktivnog političkog djelovanja, i to: revivalizam, politički islam, islamizam, integrizam, neotradicionalizam (Vukomanović, 2008).²

² Isto tako možemo govoriti o reformizmu unutar islama, koji ima svoja dva pravca: umjereni ili konzervativni i radikalni ili fundamentalistički. Potreba za reformom islama simbolički nastaje prilikom susreta ove i zapadne civilizacije krajem 18. i početkom 19. vijeka. Islamski učenjaci smatrali su da reforma islama treba da ide u dva pravca: islam se mora reformisati ukoliko želi da bude konkurentan Zapadu (umjereni ili konzervativni), dok su fundamentalisti promovisali stav o vraćanju na islam iz Muhamedovog vremena, kako bi se mogao suprotstaviti zapadnim vrijednostima. Predstavnici prvog shvatanja su Sejid Ahmed-han Bahadur (Sayyid Ahmad-khan Bahādur, 1817–1898), Džemaludin Afgani (Djamāl al-dīn al-Afgāni, 1838/39–1897), Muhamed Abduhu (Muhammad Abduhu, 1849–1905), Rašid Rida (Rashīd Ridā, 1865–1935) i tzv. manaristi (okupljeni oko časopisa al-Manār, koji je osnovao Rašid Rida), Muhamed Ikbāl (Muhammed Ikbāl,

– *Kulturološki*: Posmatran iz različitih religijskih tradicija, fundamentalizam može imati potpuno drugačije značenje, to jest ne ukazuje na istu prirodu stvari. Recimo, prevodom pojma fundamentalizam na arapski jezik dobijemo riječ *usuliyyah*, „koja se odnosi na proučavanje izvora raznih pravila i principa islamskog prava“ (Armstrong, 2007: XIV);

– *Pragmatični*: Kako napraviti razliku između prihvatljivog i neprihvatljivog fundamentalizma, što će navesti neke teoretičare da govore o benignom i malignom, dobrom i lošem fundamentalizmu. Naime, sve one koji se dosljedno, što je jedno od njegovih glavnih obilježja, drže vjerskog učenja i prakse, možemo nazvati fundamentalistima. U tom kontekstu, Endru Hejvud (Andrew Heywood) pravi razliku između pasivnog i aktivnog fundamentalizma (Hejvud, 2005). Prvi se ne zanima za šire društvo, zato se sljedbenici takvih pokreta povlače iz glavnih društvenih i političkih tokova, stvarajući zasebne zajednice i komune sa posebnom životnom praksom i pravilima ponašanja i djelovanja (kao primjer možemo navesti Amiše, Huterijansko bratstvo, Heradime i slično). Ovakve grupe možemo označiti i kao ultratradicionalne i neokonzervativne. Aktivni fundamentalizam je više politički pokret koji se koristi mobilizatorskom snagom religije, a nastoji da osvoji društvo za sebe. Kao primjere možemo navesti: „Muslimansko bratstvo“ (al-ikhwān al-Muslimūn) u Egiptu, „Islamsko društvo“ (Jamaat-i-Islami), „Blok pravovjernih“ (Gush Emunim) u Izraelu i slično.

Bez obzira na navedene razloge, pojam fundamentalizam se uzima kao relevantan za sve one grupe i pokrete koji, koristeći se vjerskim učenjima, nastoje nametnuti svoj svjetonazor. Armstrongova kaže kako „termin nije savršen, ali je koristan da se njime označe pokreti koje, uprkos razlikama, karakterizira velika sličnost“ (Armstrong, 2007: XV). Prema Bergeru (2008: 17), tri su značajne odredbe fundamentalizma, bez obzira na to iz koje religijske tradicije dolazi: velika vjerska strast (fanatizam i dosljednost u promovisanju i nametanju svojih stavova), prkos koji se određuje kao *Zeitgeist* (fundamentalisti ne postavljaju pitanja, već smatraju kako imaju već gotove odgovore), vraćanje izvornim religijskim autoritetima (najčešće odabranim dijelovima iz svetih spisa i određenim istorijskim periodima nastanka i razvoja religijske zajednice). Dodajmo još nekoliko odredaba: kriza (fundamentalisti uvijek reaguju na nešto viđeno kao kriza – morala, društva, politike, socijalnog djelovanja, obrazovanja i vaspitanja, porodice, braka, vrijednosti); ukidanje svake drugosti (odbacivanje komunikacije i dijaloga sa drugima, jer svi koji ne dijele njihova gledišta uzimaju se za neprijatelje);

1875–1938), dok su drugo zagovarali Sejid Kutb (Sejjid Qutb, 1906–1966) i Ebul Ela el-Mavdudi (Abu ,l-A'lā al-Mawdūdī, 1903–1979).

zatvorenost (unutar svoje grupe i pokreta); borba (cilj fundamentalista je širenje u sve sfere društva i konačno uređenje javne sfere prema svojim vlastitim pravilima); vjera u ispravnost vlastitog učenja (vjerskim spisima se pristupa dosljedno, izvan vremenskog i historijskog konteksta); posebna životna praksa (poseban način odijevanja i strogi propisi u ponašanju).

Samo značenje i upotreba pojma fundamentalizam nisu bili uvijek isti. Iako se ovaj izraz, naročito danas, koristi u različite svrhe, pa tako govorimo o tržišnom, političkom, kulturnom ili religijskom fundamentalizmu, kada ga je Kertis Li Louz (Curtis Lee Laws), kao član Sjeverne baptističke konvencije u Sjedinjenim Državama, 1920. godine uveo u upotrebu, imao je na umu jedino vjerska pitanja. Zabrinut zbog tehničko-tehnološkog napretka i ubrzane modernizacije, okupio je vjernike u svojoj denominaciji i predložio da se „oni koji se i dalje drže velikih temelja“ i „oni koji se namjeravaju boriti do krvi za te temelje“ zovu „fundamentalistima“ (Harris, 2005 : 409).

Rani (ili protestantski) fundamentalizam nastaje iz napetosti, a kasnije i sukoba, sa modernizacijom i modernim uslovima života koji bitno mijenjaju tradicionalnu (prije svega, religijsku) percepciju svakodnevnog života, što ih navodi na neprestanu borbu protiv tekovina modernosti, a u cilju očuvanja svoje tradicije, vjerskog učenja i prakse. Ovakav vid fundamentalizma nastoji očuvati postojeće stanje, a kroz odbacivanje modernizacije. Zato je njegovo glavno obilježje antimodernizam i konzervativizam. Kao sredstva svoje borbe koriste religijske autoritete (u ovom slučaju, Bibliju), u kojima traže odgovore na pretpostavljene izazove, a u cilju očuvanja vjerske grupe i zajednice. Rani fundamentalizam je usmjeren ka unutra, na rekonstrukciju vjerskog života same zajednice, bez težnje da se javni prostor osvaja za religiju ili da se mijenja društveni i politički poredak³.

Vrlo važan za objašnjenje ranog fundamentalizma, a šta treba naglasiti, jeste njihov antievolucionistički stav, tako da će se u počecima svoga razvoja fundamentalistički pokret pretvoriti u pokret protiv darvinizma. Vrhunac ta-

3 Za nastanak i razvoj američkog protestantskog fundamentalizma od ključnog značaja bila je pojava časopisa *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, koji je izašao u dvanaest svezaka, u Čikagu između 1909. i 1915. godine. Kroz časopis je formulisano pet ključnih fundamenata ili temelja („The Five Points of Fundamentalism“) vjere, od kojih se ne smije odstupati, i to: nepogrešivost Svetog pisma, bezgrešno rađanje Isusa Hrista, njegovo otkupljenje grijehova, njegovo tjelesno vaskrsenje i autentičnost njegovih čuda (vidjeti više u: Armstrong, 2007; Kincler, 2002). U osnovi ideje o fundamentima ili temeljima je dosljedno, bez metaforičkog ili alegorijskog tumačenja, čitanje Biblije, čemu je doprinijela tzv. *doktrina o biblijskoj nepogrešivosti*, koju su formulisali Arčibald A. Hodž (Archibald A. Hodge) i Bendžamin Vorfeld (Benjamin B. Warfield), istraživači Biblije i profesori teologije na Prinston (Princeton) univerzitetu. Na taj način su fundamentalisti dobijali „legitimitet“ za religijsko promišljanje i određenje svakodnevice.

kvog zalaganja je čuveni „Majmunski proces“ (Scops Monkey Trial), iz 1925. godine, kada je u gradu Dejtonu (Dayton), u američkoj saveznoj državi Tenesi (Tennessee), profesor biologije Džon Skops (John Scops) izveden pred sud jer je podučavao o evoluciji, što je tada bilo zakonom zabranjeno. U tadašnjem nastavnom programu obavezno je bilo podučavanje kreacionizma, to jest biblijsko učenje o Božjem stvaranju svijeta i čovjeka⁴. Iako su pomenuti sudski proces fundamentalisti izgubili, on im je pomogao da izađu iz čisto religijskog prostora i otpočinu lagano, ali sigurno, širenje uticaja na društvene i državne institucije. Rani fundamentalisti su vrlo brzo shvatili da neće moći očuvati (bolje reći, nametnuti) svoju vjersku praksu, ukoliko je budu držali samo unutar zajednice, već da moraju usmjeriti svoju pažnju na osvajanje javne i političke sfere. Tako se fundamentalizam transformiše od konzervativnog pokreta, koji se zalaže za reformu religije unutar vlastitih redova, u revolucionarni politički pokret koji ne bira sredstva u promovisanju svojih ciljeva. Odbacuje se ortodoksija (zalaganje za ispravno vjerovanje i teološko-metafizičko učenje), a preuzima se aktivna društveno-politička praksa. Ako je rani fundamentalizam religiju uzimao za cilj, novi je koristi kao sredstvo mobilizacije i homogenizacije, a radi osvajanja vlasti i promjene istorijskog toka društva. Moderni fundamentalizam „religiju shvaća kao revolucionarnu borbu i vjernike kao vojnike Božje vojske“ (Parekh, 2008: 126). U ovom slučaju, kako kaže Slavoj Žižek (2008), radi se o „terorističkim pseudofundamentalistima“. Šmuel Ajzenštat (Shmuel N. Eisenstadt) smatra kako je to u osnovi i jedina razlika između ranog (on kaže – protufundamentalizma) i modernih fundamentalističkih pokreta, jer ovi drugi imaju veoma izraženu *jakobinsku* tendenciju (Eisenstadt, 2004). Ono što im je zajedničko jeste reakcija na modernizaciju: kulturnu (izraženu kroz sekularizaciju i slabljenje uticaja religije u društvu), ekonomsku (tržišna ekonomija vodi otvorenosti društva i slama etničke i nacionalne granice) i, konačno, političku (jer demokratizacija vodi pluralizmu različitih ideja i slobodnom biranju opredjeljenja).

4 Iako je borba protiv Darwinove teorije o evoluciji bila jedno od osnovnih obilježja ranog fundamentalizma, takva zalaganja su prisutna i danas (ne samo unutar fundamentalističkih protestantskih zajednica!), tako da možemo zaključiti kako je antievolucionizam (odbacivanje otkrića biologije i prirodnih nauka kao i insistiranje na tome da je svaki detalj biblijske *Knjige o postanku* naučno utemeljen) ostao glavna oznaka protestantskog fundamentalizma. Treba dodati kako je većina roditelja iz Sjedinjenih Država koja obrazuju (školuju) svoju djecu kod kuće (tzv. *home school*) kao razlog navela tretiranje religijskih sadržaja u obrazovnom sistemu. Prije svega, zanemarivanje kreacionizma, molitve u školama i slično. Oni smatraju da neki sadržaji koji se izučavaju u javnim školama mogu da ugroze religijski identitet njihove djece.

Obrazac za djelovanje: Obilježja fundamentalističkih grupa i pokreta

Kao što se vidi, fundamentalizam je višeznačna pojava, koju je teško pojmovno i terminološki odrediti, pa nas i upotreba pojma može navesti na pogrešne zaključke. Iako se u načelu razlikuju, sve fundamentalističke pokrete karakteriše velika sličnost.

U okviru velikog „Projekta o fundamentalizmu“ (*The Fundamentalist Project*⁵), koji je realizovan na Univerzitetu u Čikagu između 1988. i 1993. godine, Martin E. Marti (Martin E. Marty) i R. Skot Aplebi (R. Scott Appleby) su na temelju stručnog istraživanja religijskih fundamentalističkih pokreta nastalih u 20. vijeku iz različitih religijskih tradicija izdvojili devet obilježja koja su zajednička većini takvih pokreta. Prvih pet predstavljaju ideološka, a preostala četiri organizacijska obilježja (Almond, Sivan, Appleby, 1995; Harris, 2005):

– *Reaktivnost prema marginalizaciji religije*: Zajedničko svim fundamentalističkim pokretima jeste reakcija na modernizaciju, racionalizaciju i sekularizaciju. Smatraju kako ovi procesi marginalizuje religiju, što za posljedicu ima krizu moralnih vrijednosti u društvu. Pod formom „očuvanja“ morala nastoje cjelokupno društvo urediti prema svojim pravilima, što nužno vodi isključivanju svih onih koji ne dijele njihove poglede i pravila ponašanja. Takođe, fundamentalistički pokreti javljaju se u visokopluralizovanim društvima jer smatraju da njihova religija slabi u interakciji sa drugim vjerskim zajednicama. Zato je jedno od izraženijih obilježja njihovo odbacivanje interreligijskog dijaloga i ekumenizma. Ovo posljednje je veoma izraženo u nekim grupama srpskog pravoslavlja koje slijede učenje Justina Popovića i Nikolaja Velimirovića⁶;

– *Selektivnost u pogledu tradicije i spisa religije*: Za sve fundamentalizme su karakteristična dva mita – obnoviteljski mit i mit o vječnom povratku (Niče

5 Rezultati ovog projekta objavljeni su u pet knjiga, i to: *Fundamentalisms Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family and Education* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies and Militance* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), *Fundamentalisms Comprehended* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

6 Stavove protiv modernizacije, ekumenizma i zapadne kulture Justin Popović iznosi u knjizi *Pravoslavna crkva i ekumenizam*, a Nikolaj Velimirović u knjizi *Kroz tamnički prozor*. Velimirović i Popović su kanonizovani i uvršteni u kalendar svetaca Srpske pravoslavne crkve. O Velimirovićevoj teologiji i političkim stavovima vidjeti više u: Tomas Bremer, *Vera, kultura i politika: Eklezijska struktura i ekleziologija u Srpskoj pravoslavnoj crkvi u XIX. i XX. veku*, Niš: JUNIR, 1997 i Jovan Byford, *Potiskivanje i poricanje antisemitizma: Sećanje na vladiku Nikolaja Velimirovića u savremenoj srpskoj pravoslavnoj kulturi*, Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, 2005.

bi rekao o *vječnom vraćanju istog*). Fundamentalizam je uvijek zagledan u prošlost, gdje traži idealan uzor za uređenje sadašnjosti i pripremu za budućnost. To se ogleda kroz zahtjeve za povratkom na neko izvorno učenje ili shvatanje kako bi se uklonili dodaci koji onemogućavaju razvoj vjerske tradicije, a koji dovode u pitanje apsolutne istine. Zato možemo tvrditi kako se ovdje radi o svojevrsnoj „razmontiranoj religiji“ (Garvaj), jer ovi pokreti iz vjerske tradicije uzimaju samo ono što im u tom trenutku odgovara. Tako su, na primjer, protestanti zaokupljeni *Knjigom o Postanku*, razne milenarističke i apokaliptičke grupe *Otkrovenjem Svetog Jovana Bogoslova*, dok islamski fundamentalisti govore o povratku na jedini pravi islam („asr-i saadat“), onaj iz 7. vijeka poslanika Muhameda i četvorice pravovjernih halifa („el salaf el sālih⁷“), kada je uspostavljena prva islamska zajednica u kojoj je realizovano jedinstvo religije i politike;

– *Dualizam*: Fundamentalisti sve prikazuju kao manihejsku borbu dobra i zla, svjetla i tame, istine i laži, nas i njih, duhovnog i materijalnog; borbu protiv sekularnog svijeta i zla moderne civilizacije. Fundamentalisti su u *ratu* sa spoljnim svijetom, zato je osnovni ideološki zahtjev drugima – ili ste sa nama ili ste protiv nas. Ovakav manihejski način razmišljanja osigurava im misionarsku revnost i mobilizatorski potencijal kada je u pitanju pridobijanje simpatizera i sljedbenika pokreta. Pred potencijalne članove stavlja se *nalog izbora* (mi ili oni), najčešće moralne prirode, čime se postiže efekat (samo prividno) o slobodnom i dobrovoljnom pristupanju pokretu⁸. Sam čin pristupa pokretu označava se kao obraćenje ili konverzija, u osnovi kojeg je prekid sa svim oblicima načina ranijeg života. Kod protestantskih fundamentalista ovaj vid obraćenja označava se kao ponovno rađanje (tzv. *new born* ideologija);

– *Apsolutizam i nepogrešivost*: Fundamentalizam odbacuju sve društvene alternative, što dalje znači da se opredjeljuju samo za jednu – religijsku. Njega ne zanima koegzistencija sa svjetovnim vlastima, oni hoće vlast za sebe, kako bi mijenjali društvo odozgo prema dolje. Tomas Mejer (Thomas Meyer) kaže: „Njegov autoritarni harmonizam cilja na potčinjavanje – ili uništenje, gdje potčinjavanje ne uspije. Fundamentalizam je stoga uvijek razmišljanje u kategorijama prijatelj – neprijatelj“ (Meyer, 2003: 177);

7 Ili „pobožni preci“ koji su živjeli u vrijeme prve islamske zajednice u Medini. Pored Muhameda pominju se četvorica njegovih nasljednika (tzv. pravovjerni halifi): Abu Bekr, Omer ibn al Hatab (Umar ibn al-Khattāb), Osman ibn Afan (Usman ibn Affān) i Ali ibn Abu Talib.

8 „[V]rlo jak naglasak na izbor, na slobodu – i nužnost – svjesnog moralnog izbora pri pridruživanju tim pokretima – prema tome, implicitno barem, naglašava autonomiju čovjekove volje“ (Eisenstadt, 2004: 75).

– *Milenarizam i mesijanstvo*: Fundamentalisti promovišu svoju odbranost i misiju povjerenu od Boga samog. Pripisivanje sakralnih vrijednosti svim segmentima života, od političkih aktivnosti do svakodnevnog djelovanja, fundamentalistima daje za pravo da svoje aktivnosti (o)pravdaju „višim ciljevima“, pa čak i kada se radi o nasilju i ubistvima;

– *Odabrano članstvo*: Pošto je karakteristika fundamentalističkih religijskih grupa oštra suprotstavljenost vanjskom svijetu, svi pokreti su ekskluzivne zajednice;

– *Oštre granice*: Prema spoljnom svijetu, jer fundamentalisti u jednoj etapi svoga razvoja povlače se iz društva kako bi stvorili kontrakulturu. Vjernici se povlače u okvire svoje vjere, gdje u jednoj zajednici istomišljenika nastoje svoje zahtjeve odbraniti pred spoljnim *pokvarenim* svijetom. Fundamentalisti nisu, kako primjećuje Karen Armstrong, „nepraktični sanjari“, jer vrlo često koriste anomiju savremenog društva kako bi razradili svoje ideje i pripremili planove za akciju. To dalje vodi ideološkoj i organizacionoj „napetosti“ pokreta, jer nastoje ostati u *svom svijetu* (duboko zatvoreni unutar vlastite zajednice), a istovremeno žele promijeniti svijet koji ih okružuje. „[N]apetost između mentaliteta enklave i izrazitih ekspanzionističkih tendencija nastaje iz nužnosti većine tih pokreta da stalno mobiliziraju nove članove i da rješavaju napetost između održavanja izvorne verzije i svjetovnih interesa i ponašanja mnogih svojih članova“ (Eisenstadt, 2004: 75);

– *Harizmatско i autoritarno vođstvo*: Za fundamentaliste nije važno *kako* interpretirati religijske tekstove ili pojedine (pažljivo odabrane) periode vjerske tradicije, nego *ko* vrši interpretaciju. Na čelu pokreta nalazi se osoba koja se nametnula svojom harizmom (Božji dar) i načinom života (moralna i duhovna posvećenost). Ne mora imati formalno teološko obrazovanje, već prije *ispravnu* životnu praksu, koja predstavlja *uzor* za sve ostale članove pokreta. Uvijek se radi o muškarcu. Pored vođe, koji se koristi svojim harizmatским autoritetom kako bi upravljao strukturom pokreta, važnu ulogu imaju ideolozi koji formulišu učenje pokreta u cilju njegovog širenja, mobilizacije starih i pridobijanja novih članova⁹. Iako svi pokreti zagovaraju jedinstvo i jednakost, radi se o totalitarističkim grupama, gdje je donošenje odluka svedeno samo na užu krug rukovodilaca pokreta. Jednakost je samo prividna, jer se odnosi samo na muškarce, što pokazuje veoma negativan i konzervativan odnos prema socijalnom položaju žena;

9 Kao primjere možemo navesti Sejida Kutba, glavnog ideologa islamističkog pokreta *Muslimansko bratstvo*, čije se radikalne i fundamentalističke ideje označavaju kao ideologija kutbizma, Ebul Ela el-Mavdudija, ideologa grupe *Džema'at-i islami* (Jamaat-i-Islami), Džerija Folvela (Jerry Falwell, 1933–2007) osnivača grupe *Moralna većina* (Moral Majority), Pata Robertsona, osnivača *Hrišćanske koalicije* (The Christian Coalition of America) i druge.

– *Odredbe ponašanja*: Članovi pokreta moraju da se pridržavaju jasno propisanih načina življenja. Ajzenštat (2008: 83) govori o „ritualizaciji simbola tradicionalnog života“, kako u pojedinačnom, tako i u grupnom djelovanju pokreta. Ovo je najizraženije kroz stroga pravila u odijevanju, što, pored vizuelnog, ima veoma veliki uticaj i na lični identitet simpatizera i članova pokreta. Na taj način se materijalizuje razlika između *nas* i *njih*, našeg i spoljnog pokvarenog svijeta. Nastoje rekonstruisati čovjekov individualni život, da bi potom izvršili promjenu kolektivnog života u društvu i državi.

Uzimajući u obzir navedena organizaciona i ideološka obilježja fundamentalističkih grupa i pokreta, možemo izvesti nekoliko zaključaka: Prvo, radi se, prije svega, o vjerski motivisanim političkim pokretima koji se koriste religijom zarad mobilizacije šireg stanovništva, a u cilju rušenja postojećeg i uspostavljanja novog društvenog i političkog poretka. Fundamentaliste interesuje vlast i moć, a to su više političke negoli religijske kategorije. Zatim, kao drugo, iako predstavljeni kao grupe koji se zalažu za obnovu tradicionalističkih vrijednosti, možemo reći kako se radi o modernim pokretima, jer nastaju kao reakcija na moderni život i kulturu i, samim tim, predstavljaju dio te kulture. Biku Parek (Bhikhu Parekh) kaže kako je „fundamentalizam nezakonito dijete modernosti“ (Parekh, 2008: 126), prema kojoj se odnosi sa „mešavinom mržnje i zavisti“ (Hejvud, 2005: 315). Njihov cilj nije odbacivanje modernosti, već njeno preuzimanje i preoblikovanje prema religijskim normama i zakonima. Fundamentalisti odbacuju modernizaciju religije, a zalažu se za religizaciju modernizacije. I, konačno, treće, što im obećava uspjeh u savremenom svijetu, jeste njihovo internacionalno (bez etničkih, kulturnih i socijalno-klasnih razlika) i socijalno djelovanje. Ovakvi pokreti nastupaju kao socijalne institucije koje su duboko inkorporirane u rješavanje socijalnih problema zajednice (rad na opismenjavanju i školovanju, pružanje zdravstvene njege i socijalne zaštite, solidarnost i pomoć materijalno ugroženima). Jak socijalni angažman pomaže im u misionarenju i pridobijanju sljedbenika, ali i privlačenju pažnje širih slojeva stanovništva¹⁰. Pridaju veliki značaj obrazovanju i zato stvaraju vlastiti školski sistem, koji koriste za promociju i širenje svojih religijskih ideja i pogleda. Dok je zvanična institucionalna religija zagledana u državu i politiku, fundamentalisti su više okrenuti društvu i pojedincu, jer djeluju *odozdo* prema *gore*. Još važnije – tamo gdje je zakazala socijalna država, prazan prostor su popunili fundamentalistički pokreti.

10 Dobar literarni opis misionarskih aktivnosti fundamentalističkih pokreta, prilikom kojih se (zlo)upotrebljavaju socijalni status pojedinaca i neuređeni društveno-politički odnosi, daju nam turski pisac Orhan Pamuk u knjizi *Sneg* (Beograd: Geopoetika, 2007) i Moksini Hamid (Mohsin Hamid), pisac iz Pakistana, u romanu *Nerado fundamentalist* (Sarajevo: TDK Šahinpašić, 2010).

Različiti društveni i historijski procesi, među kojima su najizraženiji oni globalizacijski, doveli su do pojave novijih oblika fundamentalizma i oživljavanja religijske dominacije nad svijetom. Neravnomjerna raspodjela ekonomske i političke moći, ali i one simboličke, izražene kroz dominaciju Zapada i vrijednosti zapadne civilizacije nad ostatkom svijeta, učinili su da globalizacija proizvede čitav „niz opozicionih snaga“ (Hejvud, 2005: 24). Ubrzana unifikacija savremenog svijeta i jačanje svijesti o *ukidanju* i *brisanju* svih razlika doveli su do nekritičkog povratka primordijalizma i vezanosti za kolektivne oblike identiteta, unutar kojih se traži sigurnost i izvjesnost. To su iskoristili razni pokreti: kulturalistički, neokonzervativni, fundamentalistički, nacionalistički i slično. Međutim, u ovom slučaju radi se o lažnim alternativama, a ne, da parafraziramo Emilija Đentilea (Emilio Gentile), „fanatizmu dobrih namjera“.

Feministička teologija: ženski odgovor na religijski fundamentalizam

Položaj žene u društvu jedan je od glavnih društvenih i socijalnih odnosa na koji reaguju fundamentalisti, bez obzira na religijsku tradiciju iz koje dolaze (Eisenstadt, 2004; Helie-Lucas, 2007; Gavrilović, 2008). Ovakvi pokreti snažno naglašavaju politiku tijela i strogi patrijarhalizam, što je praćeno negativnim stavovima prema ženskoj emancipaciji i feminizmu koji se bori za jednak položaj žena u društvu. Fundamentalisti nameću ženama posebnu ulogu, a u skladu sa religijskim normama i dogmama, kojih se moraju pridržavati. Ukoliko se ponaša mimo propisane i nametnute uloge, žena mora biti kažnjena, a sankcija ne dolazi od pokreta, već Boga samog.

Razloge za „fundamentalističku opsesiju prema ženama“ (Fatema Mernisi) možemo tražiti u teološkim učenjima religija, ali i u društveno-političkom uređenju i procesima modernizacije koji su doveli do osamostaljivanja žena i njihovog aktivnog uključivanja u javnu sferu. Većina religija polazi od svojih pisanih religijskih autoriteta, koji se čitaju nekritički i izvan historijskog i društvenog konteksta svoga nastanka. U svetim tekstovima žena je uglavnom podređena muškarcu, ali i označena kao glavni krivac (prema pravilu naslijeđenog grijeha) duhovnog i materijalnog posrnuća, kako ličnog, tako i cijele zajednice. „Fundamentalisti nanovo u historiji razvoja civilizacije ženu prepoznaju kao izvoriste greha i posrnuća uvek kada ona pokuša da se oslobodi svoje rodne diskriminisanosti“ (Gavrilović, 2008: 100). Ženi je namijenjena samo jedna uloga – reproduktivna.

Modernizacijski procesi, kao i pokreti za žensko oslobođenje, bitno su promijenili mjesto i ulogu žene u porodici (privatna sfera) i društvu (javna sfera). Že-

ne su sada slobodne da biraju svoj način života, mimo ranije uspostavljenih kulturnih (i religijskih) obrazaca i modela ponašanja. U tome fundamentalisti vide glavni problem i zato svoj radikalizam usmjeravaju prema ženskoj emancipaciji i savremenim moralnim praksama. Ovdje se radi o borbi oko prevlasti nad kulturnim modelom. Ranije smo vidjeli kako fundamentalisti sav svoj gnjev usmjeravaju prema promjenama društva do kojih je došlo zbog racionalizacije, modernizacije i sekularizacije. Bitno su se promijenili odnosi i stavovi prema porodici, braku, razvodu, abortusu, ženskoj seksualnosti i uključivanju žena u tržišne odnose. Sve je to dovelo do narušavanja patrijarhalne strukture, zato fundamentalisti smatraju kako će ponovno uspostavljanje kontrole nad ženama pomoći da kontrolišu društvo u cjelini.

Iako odnos prema ženama u većini religija nije povoljan, najveća pažnja, kada je riječ o rodnim pitanjima, usmjerena je prema islamu. Povećan interes za ovu religiju uslovljen je čitavim nizom nasilničkih aktivnosti, kojima se vrlo često stavlja prefiks – islamski. Pisanja zapadnih autora o ovoj religiji, bez poznavanja čitavog niza istorijskih okolnosti, u prvi plan ističu nasilnički, netolerantan i nedemokratski odnos islama prema drugima, neistomišljenicima i ženama.

Treba reći kako se egipatski pravnik Kasim Amin (Kāsim Amīn), u svojim knjigama *Oslobođenje žena* (Tahrīr al-mar'a) i *Nova žena* (Al-mar'a al-djadīda) iz 1899. i 1900. godine, zalagao za popravljjanje socijalnog i društvenog položaja islamskih žena. Amin smatra kako su pokrivanje žena i njihovo isključivanje iz javnog života, u stvari rezultat pogrešne interpretacije vjerskih spisa. Loš pristup religijskoj tradiciji oduzeo je ženama identitet i pretvorio ih u robinje njihovih muževa. Ukoliko želi da napreduje, zaključuje Amin, islamsko društvo bitno mora da promijeni svoj odnos prema ženama (Amin, 2000). Međutim, kako je većina islamskih društava u to vrijeme bila pod zapadnom kolonijalnom upravom, religija se nametnula kao jedini odgovor na zapadnu ekspanziju. Svaki zahtjev za promjenom (ili reformom) religijskog identiteta, u ovom slučaju izražen kroz zalaganje za žensku emancipaciju, odbacivan je kao pozapadnjačenje i atak na islamsku religiju. Religija je u islamskim društvima bila protest (i sredstvo) protiv kolonijalizma, što je ostala sve do danas.

Ono što bi moglo uticati na promjenu percepcije prema ženama u religijskim tradicijama jeste jedan alternativni teološki pristup¹¹. Feministička teologi-

11 Radi se o novim teološkim disciplinama koje nastaju pod uticajem društvenih i socijalnih promjena šezdesetih godina 20. vijeka, a u osnovi kojih su zahtjevi za oslobađanjem i slobodom, izraženim kroz kritiku društvenog i ekonomskog poretka. Ovakvi alternativni teološki pristupi zalažu se za aktivistički odnos prema svijetu, koji bi trebalo urediti poštujući načela solidarnosti, socijalne jednakosti, povjerenja u društvene promjene i ljudski napredak. Poznate pod zbircim

ja propituje ulogu (mjesto i položaj) žena u religijskim sistemima, na osnovu tih saznanja zahtijeva promjenu pojedinca, percepcije žene u teološkim učenjima i crkvenoj hijerarhiji, a zatim i cjelokupnih društvenih odnosa¹². Kao i druge teologije iz ove grupe, i feministička je zainteresovana za svijet i odgovornost pojedinaca za stvaranje boljih socijalnih životnih uslova, a mimo bilo kakvih rod-nih razlika.

nazivom *teologije konteksta* ili *teologije genitiva*, dijele se u nekoliko pravaca: politička teologija, teologija revolucije, teologija svijeta (Johan Baptist Mec [Johann Baptist Metz]), teologija kulture (Pol Tilič [Paul Tillich]), teologija slobode, teologija oslobođenja (Gustavo Gutierrez [Gustavo Gutiérrez], Leonardo Bof [Leonardo Boff], Jon Sobrino), teologija nade (Jirgen Moltman [Jürgen Moltmann]), teologija rada (Mari Dominik Šenju [Marie-Dominique Chenu]), feministička teologija (Meri Dejli [Mary Daly]), crna teologija (Džejms Kon [James Cone], Martin Luter King).

12 U svojoj hrišćanskoj varijanti, feministička teologija se zalaže za nekoliko pristupa: prije svih, dekonstrukciju tzv. patrijarhalnog Boga i uloge žene u stvaranju svijeta, odustajanje od „mariologije“ (po kojoj se ženama nameće uzor koji ne mogu slijediti i ostvariti) i, konačno, aktivno uključivanje žena u religijske strukture i organizaciju (ređenje i rukopoloženje žena).

Literatura

- Almond, Gabriel A./ Sivan, Emmanuel/ Appleby, Scott R. (1995). „Fundamentalism: Genus and Species“, u: Marty, Martin E./ Appleby, Scott R. (ed.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago: University of Chicago Press, str. 399–424.
- Amin, Qasim (2000). *The Liberation of Women & The New Woman. Two Documents in the History of Egyptian Feminism*, Cairo: The American University in Cairo Press.
- Armstrong, Karen (2007). *Bitka za Boga*, Sarajevo: TDK Šahinpašić.
- Berger, Peter L. (2008). „Desekularizacija sveta: opšti pregled“, u: Berger, Peter L. (pri.), *Desekularizacija sveta: Ožvljavanje religije i svetska politika*, Novi Sad: Mediterranean Publishing, str. 11–30.
- Dentile, Emilio (2009). *Religije politike: Između demokratije i totalitarizma*, Beograd: Biblioteka XX vek/ Knjižara Krug.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2004). *Fundamentalizam, sektaštvo i revolucija: Jakobinska dimenzija modernosti*, Zagreb: Politička kultura.
- Gavrilović, Danijela (2008). *Moral i religija u savremenom društvu*, Niš: Filozofski fakultet.
- Harris, Harriet A. (2005). „Fundamentalizmi“, u: Partridge, Christopher (ur.), *Enciklopedija novih religija: Nove religije, sekte i alternativni duhovni pokreti*, Zagreb: Naklada Ljevak, str. 409–414.
- Hejvud, Endru (2005). *Političke ideologije*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Helie-Lucas, Marieme (2007). *Fundamentalizmi danas: Feministički i demokratski odgovori*, Beograd/ Sarajevo: Žene u crnom/ Žena i društvo.
- Kincler, Klaus (2002). *Verski fundamentalizam: Hrišćanstvo, judaizam, islam*, Beograd: Clio.
- Meyer, Thomas (2003). *Transformacija političkog*, Zagreb: Politička kultura.
- Parakh, Bhikhu (2008). *Nova politika identiteta: Politička načela za međuovisni svijet*, Zagreb: Politička kultura.
- Trninić, Duško (2007). „Religijski fundamentalizam: konzervativni odgovor na izazove modernosti“, u: *Nauka i savremeni društveni procesi*, Banja Luka: Filozofski fakultet, str. 73–91.
- Trninić, Duško (2010). *Religija pred izazovima globalizacije*, Banja Luka: Udruženje za filozofiju i društvenu misao.
- Vukomanović, Milan (2008). *Homo viator: Religija i novo doba*, Beograd: Čigoja štampa.
- Žižek, Slavoj (2008). *O nasilju: Šest pogleda sa strane*, Zagreb: Naklada Ljevak.

Duško Trninić, PhD

University of Banja Luka,
Faculty of Political Sciences,
d.trninic@fpnbl.org

RELIGIOUS FUNDAMENTALISM: RETURN TO TRADITION VIA MODERN MEANS

Summary

Neither the meaning itself, nor the use of the idea of fundamentalism, have always been the same. Although, particularly today, this expression has been used for various purposes, it would be more correct to speak about early fundamentalism, which starts from a tension, and later on also from a clash, with modernization and modern living conditions and new forms of fundamentalism, directed at conquering public and political fields. Therefore, the fundamentalism transforms itself from a conservative movement advocating the reform of religion within its own ranks, into a revolutionary political movement, which shrinks from no means to promote its goals. Orthodoxy is thrown away, and an active socio-political practice is adopted. If the early fundamentalism used to take religion as its goal, the new one uses it as the means of mobilization and homogenization, all in order to seize power and alter the historic development of society.

Key words: religion, fundamentalism, conservatism, modernization, gender relations

Небојша Ненад Малешевих
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
nebojsa_bill@live.com

УДК: 272-284
272-732.4-675“1962/1965“
Оригинални научни рад
Датум пријема: 15.3.2017.

ОДНОС ЕПИСКОПСКОГ САБОРА И ЕПИСКОПА РИМА У ДОГМАТСКОЈ КОНСТИТУЦИЈИ О ЦРКВИ LUMEN GENTIUM

Резиме

Примарна интенција рада јесте приказ односа епископског сабора и епископа Рима у Домањској конституцији о Цркви Lumen Gentium Другог ватиканског сабора. У склопу овог биће обрађено и питање поријекла и положаја епископске службе. Први ватикански сабор и сви сабори прије њега нису изричито обрађивали положај епископа у Римокатоличкој цркви, него је акценат увијек био на папи. Други ватикански сабор, међутим, велики дио, можемо слободно рећи најважније документе, посвећује епископима и њиховом односу како према другим епископима, тако и према епископу Рима. Централни дио рада посвећен је расвјетљавању положаја епископског сабора у односу на епископа Рима. Посматраће се питање да ли и какву власт у Римокатоличкој цркви има епископски сабор као и питање од кога то епископ прима посвећење и власт. Такође, да ли се папски примат крћи поновним успостављањем и еволвирањем епископског сабора који се десио у документима Другог ватиканског сабора. И на крају, у којој мјери је евхаристијска еклисиологија утицала на можда највећа и најзначајнија питања Домањске конституције о Цркви.

Кључне речи: епископски сабор, папа, Lumen Gentium, Други ватикански сабор, примат, универзалистичка еклисиологија, евхаристијска еклисиологија.

Увод

Догматска конституција о Цркви проглашена је на трећем свечаном засједању Другог ватиканског сабора 21. новембра 1964. године са следећим резултатом гласања: 2151 „placet“ и 5 „non placet“ (Wenzel, 2008: 55). У осам поглавља овај документ описује да је Црква, са једне стране невидљива, унутрашња и натприродна стварност, а са друге пак, видљива заједница људи који, окупљени вјером око Христа Господа, путују према есхатолошком остварењу. По еминентном римокатоличком теологу, Томиславу Шаги-Бунућу, *Lumen Gentium* је: „најважнији документ II ватиканског консила по којем он постаје еклезиолошким коцилом“ (Šagi-Bunić, 1972: 25). Најзначај-

нија достигнућа можемо ишчитати у прва четири поглавља, која уједно одређују и саму структуру. Ради се о следећим поглављима: Тајна Цркве, Божји народ, Хијерархијско уређење Цркве и посебно епископат и О лаицима.¹

Насупрот распрострањеној посттридентској слици Цркве као видљиве канонско-јуридичке организације и схватања исте као *societas perfecta*, теолози попут Шенуа (Marie-Dominique Chenu) и касније његовог ученика и сарадника Конгара (Yves Marie-Joseph Congar), уводе појам невидљиве стварности Цркве сагледаване у њеном мистичном јединству са Христом. Еклесиолошки ставови, изнијети у прва три поглавља, јасно нам откривају жељу да буду засновани на библијским, литургијским и патристичким изворима. Ово нам показује да је овај документ, а и многи други, плод изнова ревалоризованог значаја светоотачког предања читаве Цркве. Многи римокатолички теолози, као што су Шену и Конгар, били су посредно или непосредно ангажовани као сарадници и стручни консултанти приликом израде како документа *Lumen Gentium* тако и осталих докумената Другог ватиканског сабора (Gibellini, 1999: 198–204).

Сама чињеница да прво поглавље *Lumen Gentium*-а носи наслов „Отајство Цркве“ говори о превазилажењу супротности између јуридичког аспекта схватања Цркве и живе стварности црквеног живота (Congar, 1979: 134). Први редови „Конституције о Цркви“ нам показују да се о Цркви више не говори као о јерархији на челу са папом, него је слика Цркве сада: Стадо Божије, Божија грађевина, Божија њива, Небески Јерусалим (LG 1–4). Наглашава се служење у љубави, јер је јерархија схваћена као она која следујући Христу, служи а не господари. Међутим, овим се не обезвређује ауторитет јерархије, већ она задобија своје изворно значење.

Посебну пажњу треба обратити на редослијед поглавља у Конституцији. Наиме, поглавља „Тајна Цркве“ и „Божији народ“ представљају својеврстан увод у треће поглавље које носи назив „Хијерархијско уређење Цркве и посебно епископат“ на које ћемо у овом раду обратити највише пажње. На тој основи читамо и у уводу и у првом поглављу „Декрета о апостолату лаика (Apostolicam Actuositatem)“ изричит корелациони карактер служби у Цркви.²

1 Као што смо изнад поменули, Догматска конституција *Lumen Gentium* има осам поглавља па ћемо овдје ради прегледности навести и преостала четири: Општи позив на светост у Цркви, Редовници, Есхатолошки значај путујуће Цркве и њено сједињење са небеском Црквом и Блажена Дјева Марија Богородица у тајни Христа и Цркве.

2 „Свети Сабор хоће што више појачати апостолску дјелатност Божјег народа[...] Наиме, апостолат лаика, који произилази из самог њиховог кршћанског позива, никада не може умањкати у Цркви[...] У Цркви постоји различитост служби, али и јединство

Овакав распоред поглавља у Конституцији није нимало произвољно формиран. Очито је да се превазилази ограничена посттридентска теологија, која је Цркву видјела у димензијама видљивог (савшеног) друштва са наглашавањем примата светог апостола Петра и његових наследника. За овакву теологију примјеренији назив био би учење о црквеној јерархији, али не и о цијелој Цркви, с обзиром да је обухваћен само један њен дио.

У поглављу о Божијем народу долази до примјетне децентрализације црквене јерархије у правцу лаика. Управо због оваквог разумијевања односа између различитих служби у Цркви, у трећем поглављу долази до још једне децентрализације, овај пут не хијерархије у правцу народа, него папске службе у правцу Епископског сабора (Rahner, Vorgrimler, 2004: 399).

Хијерархијско уређење Цркве и посебно епископата

Највећи значај овог поглавља управо је у горепоменутој децентрализацији, која је омогућила нов, или боље рећи, донекле обновило стари, предањски утемељен приступ предању. Овакав приступ одиграће велику улогу и имаће огроман значај како на унутарцрквеном плану на Западу, тако и на нивоу екуменских односа, нарочито са Православном црквом. Нама је важан уводни дио поглавља, текст изложен у параграфу под бројем 18, чије најзначајније дијелове наводимо:

Крист Господин је за управљање Божјим народом и за његово умножавање у својој Цркви установио различите службе [...] Службеници који имају свету власт служе својој браћи [...] Овај Свети сабор идући стопама Првог ватиканског концила заједно с њиме научава и изјављује да је Исус Крист, вјечни Пастир, саградио Свету Цркву пославши апостоле [...] хтио је да њихови насљедници, то јест бискупи, буду у његовој Цркви пастири до краја вјекова. Како би пак, сам епископат био један и нераздијељен, поставио је на челу осталим апостолима блаженог Петра те у њему установио трајно и видљиво почело и темељ јединства вјере и заједништва. Тај наук о установљењу, трајности значења и нарави светог примата римског бискупа и о његову незаблудиву учитељству Свети сабор поново износи пред очи свим вјерницима да га чврсто вјерују; настављајући започето, он је одлучио да пред свима читује и прогласи наук о бискупима, насљедницима апосто-

послања[...] А будући да су лаици дионици Крестове свећеничке, пророчке и краљевске службе, они у Цркви и у свијету врше свој дио у послању свега Божјег народа[...] (АА, 1-3)

ла, који с Петровим наслѣдником, Крстовим намјесником и видљивом главом цијеле Цркве управљају кућом Бога живог (LG 18).

Доминантна мисао првог дијела овог параграфа је идеја да Божији народ није безоблична скупина вјерника, већ сабор вјерних који има носиоце власти. Ти носиоци власти врше свету службу, служе својој браћи у настојању да сви достигну спасење. Друга идеја исказана у овом параграфу јесте мисао да служитељи међу собом нису подијељени, неповезани или супротни једни другима, него у Петру имају трајно видљиво начело свог јединства и заједнице.

Пошто желимо да освијетлимо однос епископског сабора и епископа Рима потребно је нешто више рећи о поријеклу епископата. *Lumen Gentium* о епископима пише у 19. параграфу гдје читамо:

Помоливши се Оцу, Господин је Исус позвао к себи [...] дванесторицу да буду с њиме и да их шаље проповиједати краљевство Божје; те је апостоле установио као колегиј или постојан збор те му је на чело ставио Петра, изабраног између њих [...] Апостоли су, пак, посвуда проповиједајући [...] окупили свеопћу Цркву; њу је Господин утемељио на блаженом Петру, њихову прваку, а сâм јој је Исус Крист главним заглавним каменом (*usp. Otk 21,14; Mt 16,18; Ef 2,20*). [LG 19,1]

Видимо да Христос позива Дванаесторицу и они чине Сабор. Христос на њима оснива Цркву, а нарочито на Петру, то потврђују познатим цитатима из Светог Писма. Ријеч колегиј, код неких саборских Отаца, стварао је забуну највише због тога што су неки покрети као концилијаристи, припадници галиканизма и февронијанизма користили овај и њему сличне термине, како би врховну власт коју има папа у Цркви преместили на Сабор епископâ као једнаких чланова. Због тога текст каже да је Христос Дванаесторицу издвојио као посебну заједницу, која има посебне задатке. Та заједница има удјела са Христом и чини сабор од Христа изабраним. Да би се избјегло горепоменуто схватање Сабора као заједнице у којој сви имају једнака права, текст одмах након ријечи „колегиј“ додаје придјев „сталан“. Сабор апостолâ је овом адекватном интерполацијом схваћен као затворен круг са наглашеним Петровим првенством у њему (Brajčić, Zovkić, 1981: 343–343).

Даље се каже да су епископи наслѣдници апостолâ. Јасно се истиче и прејемство апостолске службе у категоријама линеарне историје.³ Апосто-

3 Бискупи су, дакле, прихватили служење заједници с презбитерима и ђаконима као помоћницима, стојећи умјесто Бога на челу стада којему су пастири, и то као учитељи наука, свећеници светог богослужења и служитељи у управљању. И као што трајно остаје служба коју је Господин на јединствен начин повјерио Петру, прваку апостола, и која се треба прено-

ли су послани да проповиједају Јеванђеље, рукополажу служитеље и организују Цркву. „Бог шаље Христа > Христос шаље апостоле > апостоли преносе Еванђеље и устројавају Цркве и службе“, примјећује митрополит пергамски Јован Зизјулас (Зизјулас, 2006:34). Ову линеарну шему континуитета можемо наћи и у Светом Писму, и то се указивањем на адекватна мјеста потврђује у двадесетом параграфу.⁴ У патристичко доба пренијета је ова идеја историјско-линеарног апостолског континуитета, а јасан доказ тога јесте Прва Климентова посланица на коју се, такође, позива горепоменути параграф. „(Апостоли), опет, добивши заповести и испунивши се увереношћу кроз васкрсење Господа нашега Исуса Христа и потврђени речју Божијом, са пуноћом Духа Светога изишли су (у свет) благовестећи да ће Царство Божије доћи. Проповедајући, пак, по земљама и градовима, они постављаху првенце своје [...] за епископе и ђаконе (ἐπισκόπους καὶ διακόνους) оних који буду поверовали“ (1 Клим.). Није изненађујуће што се овај текст користи као показатељ да је идеја апостолског прејемства постојала и у раној Цркви, крајем првог вијека.

Исти приступ апостолском континуитету можемо наћи и код св. Иполита Римског с тим да се код њега, у историји овог проблема, могу препознати два правца апостолског прејемства. Први правац сагледава апостолско прејемство као прејемство Христа, док други види прејемство као континуитет службе апостола.⁵

Ова концепција истиче да је Црква историјска институција, чија је суштинска функција да продужи мисију⁶, а основна еклесијолошка претпоставка ове концепције прејемства је: историчност, расејање и мисионарство (Зизјулас, 2006: 35). Ова концепција апостолског прејемства поред већ набројане три карактеристике западног предања о апостолском прејемству, носи још једну еклесијолошку претпоставку. „То је идеја преноса ауторитета заједно са појмом викаријатства или представљања. Ова карактеристика је органски повезана са јеврејском службом шалиаха [...] идеја шалијаха садржи појам „пленипотенције“, тј. ауторитативног овлашћења о предсити на његове наследице, тако трајно остаје служба апостола да пасу Цркву, а имају непрекидно вршити свети ред бискупа. Зато Свети сабор научава да су бискупи по божанској установи наследили апостоле као пастири Цркве (LG 20,3).

4 Јн 20,21; Лк 10,16; Мт 28,18-20; Рим 10,13-17; 2Тим 2,2; Тит 1,5 итд.

5 Више о овоме видјети: Св. Иполит Римски, „Апостолско предање“, *Дела айосијолошких ученика*, стр. 427-458.

6 „То божанско послање, које је Крист повјерио апостолима, трајаће до свршетка свијета (усп. Мт 28,20) јер јеванђеље које они требају предати за Цркву у све је вријеме почело свега њезина живота. Зато су се апостоли у том хијерархијски уређеном друштву побринули да установе наследице“ (LG 20,1).

стављању другог потпуно и у свему“, примјећује митрополит Јован (Зизјулас, 2006: 35).

Епископи су, и то је веома важно поменути, по тексту из параграфа под бр. 20 наследници апостола по Божанском праву, те епископство као такво, не може никако бити укинуто, па чак ни од наследника св. апостола Петра – папе. Занимљиво и врло значајно овдје поменути, да овај параграф документа *Lumen Gentium* уводи основне принципе евхаристијске еклисиологије, изражене првенствено код св. Игњатија Антиохијског. Овдје, уз горепоменути концепцију апостолског прејемства, појављује се и друга, другачија концепција, која је такође присутна у раном светоотачком предању. Текст нам указује на Посланице Филаделфијцима и Магнежанима св. Игњатија Антиохијског, али нажалост, Конституција ту мисао на овом мјесту даље не развија.

Св. Игњатије Антиохијски у својим посланицама говори о апостолском прејемству, али не на начин који се уклапа у класично поимање прејемства како смо раније изложили. Стога каже: „Веровање да епископ седи на 'месту Божјем' и да је жива 'икона Христа' кључна су места Игњатијеве еклисиологије. Дакле, код Игњатија не постоји веза између епископа и апостолске установе“ (Зизјулас, 2006: 41). Мјесто апостола у тој концепцији заузима сабор презвитера. Континуитет Цркве се не остварује једноставно кроз историјско наслеђе, као што је случај у Првој Климентовој, већ кроз заједницу вјерних који су се окупили ради служења Евхаристије. У том слављењу Евхаристије, Игњатије види икону есхатолошке заједнице (Зизјулас, 2006: 41). Веома је значајна чињеница да када су апостоли били изабрани од Христа, нису изабрани како би само ширили и проповиједали Јеванђеље, него су изабрани у есхатолошком смислу као они који ће окруживати личност Христову, како би последњег дана кроз те апостоле био одржан суд Израиљу и свијету.⁷ Према томе, код св. Игњатија Антиохијског, апостоли су изображени у лику свештеника који окружују епископа – Христа (Зизјулас, 2010: 28–29). Биће Цркве није искључиво везано за историјску равну постојања већ се њен цјеловит, потпуни идентитет налази у есхатону. Консеквентно овоме, Црква има и историјску и есхатолошку димензију постојања. Црква представља будућу стварност, која се унапријед појављује и доживљава на сваком мјесту гдје се свршава Евхаристија. Она црпи свој идентитет из онога што ће се збити у будућности. Тако код св. Игњатија Антиохијског појам Цркве углавном представља сабрање есхатолошке заједнице

⁷ Мт 19,28.

на једном мјесту (Зизјулас, 2014: 92). Есхатолошко сагледавање Цркве указује на другачији смисао апостолске службе од онога који налазимо у „Првој Климентовој посланици“, на коју се позива параграф бр. 20. Овакво схватање апостолског прејемства пружа свакој локалној Цркви, која је возглављена једним епископом сву пуноћу и апостолски карактер. Следујући идеји овако схваћеног апостолског прејемства долазимо до тога да ниједна локална Црква, па ни она у Риму не може, у суштинском смислу, бити изнад неке друге локалне Цркве, јер су и једна и друга идентичне – обе представљају икону есхатолошке заједнице (Зизјулас, 2006: 50–52).

Током средњег вијека у Римокатоличкој цркви владало је мишљење да се врхунац свештенства огледа у томе ко посједује власт служења литургије и приношења евхаристијске жртве.⁸ Такође је владало мишљење да учитељску и пастирску власт епископи добијају од папе као врховне јуридикчке власти у Цркви (Ratzinger, 2008a: 70–71). Тако је Црква на извјестан начин била подељена на светотајински (сакраментални) простор који је подразумевао светотајински живот вјерних и на јуридикчки – несакраментални простор који је обухватао учитељство и управљање Црквом. На тај начин је власт посвећивања била додјелјивана од управне власти. Тиме је створена извјесна дихотомија у структури Цркве, дихотомија коју рана Црква није познавала.

Међутим, Други ватикански сабор у свом 21. параграфу „Конституције о Цркви“ јасно каже да су хиротонијом епископу предате све три епископске службе (свршавање светих тајни, поучавање и управљање).⁹ У истом параграфу истакнуто је да се поменута трострука служба епископа може вршити само у заједници са Главом и епископским сабором (Brajić, Zovkić, 1981: 343–343). Потребно је, дакле, да се јединство Цркве пројављује у јединству епископског сабора који је возглављен у Петровом наследнику. Трострука служба епископа је релационог карактера и може се вршити само у заједници (Ratzinger, 2008a: 70–71). Ив Конгар је на веома упечатљив начин објаснио значај овог параграфа када је рекао да би већина концилских Отаца прије Сабора на питање од кога примају власт одговорили да власт примају од папе, канонским постављањем, а после овог параграфа, наста-

8 Ово учење се развијало од 12. вијека преко Петра Ломбардијског, Алберта Великог и Бонавентуре све до Томе Аквинског. Занимљиво је да се овакво схватање задржало и на Тридентском сабору, па све до двадесетог вијека и томисте Билота (L. Billot), и других теолога који су под утицајем Скота (Duns Scotus) француске револуције, просветитељства и других фактора утабили пут Другом ватиканском сабору (Congar 79: 198–199).

9 До тада је преовладавало увјерење да епископ хиротонијом добија само власт служења/преношења светих тајни, а да власт јурисдикције прима од Бога, преко папе, у сваком случају не приликом хиротоније (Rahner, 1961: 67–69)

вља Конгар, одговорили би да власт примају на основу своје хиротоније за епископа (Laurentin 1971: 63).

Овим параграфом се у значајној мјери обнавља положај и значај епископске службе у Римокатоличкој цркви „јер до сада нисмо били начисто да ли је бискупство сакраменат, примају ли бискупи по свом бискупском посвећењу учитељску и пастирску службу или је примају од другуд [...] Бискупи се самим рођењем учлањују у бискупски колегиј и сабиру у једно тијело, па су прије чланови универзалне Цркве него своје мјесне. Проглашавањем сакраменталности бискупства оци су се и екуменски више саобразили с Источном Црквом...“ (Brajić, Zovkić, 1981: 343–343). На основу свега можемо извести два јакo значајна закључка: први, епископ је на светотајинском плану виши од презвитера и други, папа на истом том плану није виши од осталих епископа.

Однос епископског сабора и епископа Рима

За разлику од Првог ватиканског сабора који је, како знамо, пренаглашавао папски примат и можемо рећи запостављао питање епископа, сада се Други ватикански сабор подробније позабавио овим питањем. У овом параграфу је јасно и снажно истакнуто да у Цркви постоји епископски сабор (колегијум), због којег су неки црквени Оци сабора били јакo забринути. Није их мучило само питање епископског сабора, него и положај тј. поријекло епископа посебно у односу на папу, о чему смо подробније писали.

Због тога је генерални секретар Другог ватиканског сабора, како би умирио и задовољио конзервативну мањину, 16. новембра 1964. године прогласио Претходну биљешку/напомену (*Nota explicativa praevia*) (Pesch, 1993: 99). У њој стоји: „Nota не припада тексту Конституције. Али је она документ сабора, пошто је на папино упутство редигована и саборским документима придодана, тако да се у свим издањима штампа са LG. Ниво обавезности исте никада није био у центру неке веће теолошке дискусије“ (Klausnitzer, 2004: 433).¹⁰ Циљ интервенције био је отклањање евентуалног неповерења мањине, иако је већина сматрала да *Nota* умањује значај постигнутих резултата. Она (*Nota*) тј. њен текст се обично налази на крају „Конституције о Цркви“. Може се рећи да се текст 22. параграфа Догматске консти-

¹⁰ „Die „Nota explicativa praevia“ gehört nicht zum Text von LG. Sie ist aber insofern ein Konzilsdokument, als sie auf Weisung des Papstes redigiert und den Konzilsakten zugeführt wurde, so dass sie in allen Ausgaben zusammen mit LG abgedruckt wird. Der Verbindlichkeitsgrad der „Nota“ war nie Gegenstand einer größeren theologischen Diskussion“.

туције о Цркви не подудара са оним реченим у *Noti*. Параграф под бројем 22 јасно истиче власт епископског сабора, док *Nota* наглашава примат папе. *Nota* као да има својеврсни примат јер је писана да би показала смјернице у оквиру којих треба тумачити већ донесени саборски текст, а посебно овај параграф. Занимљиво је поменути да она није дио самог текста, као и то да њен текст није стављен на гласање, па самим тим, није потписана ни од папе као ни од саборских Отаца, него само од генералног секретара Перикла Фелиција (Ratzinger, 2008a: 54). Очита је једностраност *Note* посебно у изјавама као што су: „Врховни свећеник, као највиши пастир Цркве, може своју власт обнашати по вољи у свако вријеме, како то захтјева сама његова служба. Колегиј, пак, иако увијек постоји, не дјелује због тога трајно [...] Колегиј, наиме, нужно и увијек укључује своју Главу која у Колегију чува не-такнутом и пастира свеопће Цркве“ (NE 3–4). Наглашена је повезаност епископског сабора са својом главом – папом. Не чуди да су коментари православних теолога, који су после прве сесије били јако позитивни, након ових редака изазвали незадовољство, толико да се у часопису службеног органа грчког Светог Синода под називом „Екклесија“, могли наћи наслови као што је: „Био је један корак назад“ (Спитерис, 2008: 286–287).

Због тога се може рећи да Други ватикански сабор у значајној мјери следи Првом ватиканском сабору. Римски епископ се назива Петровим наследником, Христовим намјесником, видљивом главом Цркве, темељем јединства вјере и заједнице. То само по себи значи да учење о римском епископу, донесено на Првом ватиканском сабору, фундира одлуке Другог ватиканског сабора по истим питањима. Дефиниција примата Првог ватиканског сабора није прва у историји Римокатоличке цркве, будући да је учење о примату разматрано и на Лионском сабору 1274. године као и на Флорентинском сабору 1439. године, а то је значило утемељење учења Другог ватиканског сабора на темељима традиције Римокатоличке цркве. Треба рећи да се на Лионском сабору није говорило о примату Римског епископа, него о примату Римске цркве над осталим Црквама. „Иста пак Римска Црква добива првенство и власт над читавом Католичком Црквом. (Она) истинито и понизно спознаје да је то (првенство) примила с пунином власт од самог Господина у блаженом Петру, прваку или глави апостола, чији је наследник римски првосвећеник“ (DS 908). Флорентински сабор, пак, иде корак даље и говори и о примату римског првосвештеника: „Исто дефинирамо, да света Апостолска Столица и римски првосвећеник имају примат у чи-

тавом свијету, те да је исти римски првосвећеник наследио блаженог Петра“ (DS 1307).

На тим основама Догматска конституција Првог ватиканског сабора *Pastor Aeternus*, назначила је у свом првом и другом поглављу да је Петар од Христа примио примат и да је свим Петровим наследницима (епископима града Рима) дат примат јурисдикције: „Научавамо дакле и изјављујемо да је, према свједочанству Еванђеља, Христ Господин непосредно и изравно обећао и додијелио блаженом апостолу Петру првенство надлежности над читавом Божјом Црквом [...] он (апостол Петар) до ових времена трајно живи и врши судачку власт у својим наследицима, бискупима свете Римске столице [...] тко год наслиједио Петрову столицу [...] добива Петрово првенство над читавом Црквом“ (DS 3053–3058). У трећем поглављу Догматске конституције *Pastor Aeternus* даље се развија учење о примату римског епископа, који је као наследник Петров уједно и Христов викар (намјесник) на земљи. Римски епископ има редовну и непосредну власт у свим појединачним црквама (sic!) као и над свим пастирима и вјерницима:

Научавамо дакле и изјављујемо да је по одлуци Господњој Римска црква добила првенство редовите власти над свим другим (Црквама), и да је та власт у надлежности римског првосвећеника, која је уистину бискупска, непосредна [...] Надаље, из те врховне власти римског првосвећеника да управља читавом Црквом, слиједи да она има право да у извршавању те своје задаће може слободно опћити са пастирима и стадом читаве Цркве [...] да је он врховни судач вјерника [...] од чијег ауторитета нема већег, не може нитко поништити, нити итко смије судити о њезиној пресуди [...] Због тога ко каже да је римски првосвећеник [...] нека буде кажњен анатемом. (DS 3059–3064)

Овдје се намеће питање како то папа, као римски епископ, може да има непосредну и редовну власт у епископијама гдје сâм епископ има ту исту, редовну и непосредну власт? Рјешење које је Први ватикански сабор понудио огледа се у тврдњи да редовна и непосредна власт римског епископа не крњи редовну и непосредну власт локалног епископа, јер су и сâми локални епископи Духом Светим постављени за наследнике Апостола.¹¹ Тако према теологу Рудолфу Брајчићу локални епископи нису викари епископа Рима, него су Христови викари, као и то да епископска служба (установа)

¹¹ „Власт Папе не крњи редовиту и непосредну власт бискупске јурисдикције, којом бискупи, постављени од Духа Светога (усп . Dj 20,28) за наследице апостола, као први пастири пасу и управљају“ (DS 3061).

припада сâмој суштини Цркве, па је самим тим папа не може уклонити, јер су сви епископи од Духа Светога постављени за наследнике Апостолâ. Папин примат не само да не крњи власти локалних епископа, него их штавише јача и штити. Међутим, нисмо увјерени да су одлуке Првог ватиканског сабора о епископима говориле против апсолутизације папске власти, као што је дефиниција о папском примату на истом сабору уједно искључивала могућност апсолутизације епископске власти. На неки начин, ове двије изјаве Првог ватиканског сабора се искључују, што је вријеме послје Првог ватиканског сабора и посвједочило (Kasper: 28–29).

Даље параграф 22 говори о положају папе у епископском сабору. Као што је Петар апостол са апостолима тако је и папа епископ са епископима. Као такав он је у сабору (колегијуму) иако у њему има посебну функцију (Ratzinger, 2008b: 34). Папа је једнак Петру, а епископи апостолима не по неком људском домостроју, него, како се може прочитати на самом почетку овог параграфа, по вољи Господњој. То значи да ни сâм папа, како смо раније поменули, не може другачије организовати епископски сабор, него само онако како га је Христос на почетку одредио. Таквим схватањем долази до изражаја пренос Петровог примата на папу, док сви епископи заједно наслеђују сабор апостола, коме је папа увијек на челу. „Други ватикански сабор свјесно наглашава одредбе из *Pastor Aeternus*-а, доносећи их, међутим, у другом контексту. Та нова веза јесте колегијалност епископа. Епископи заједно су наследници апостола (LG 18, 1; 20, 1; 23, 2) и заједно са папом чине фундамент Цркве. Епископ није индивидуа...“ (Klausnitzer, 2004: 432).¹² Треба поздравити тежњу Другог ватиканског сабора да у 22. параграфу своје Догматске конституције *Lumen Gentium* истакне значај епископског сабора.

Други дио поменутог параграфа говори о односу колегија и папе и врло је значајан за нашу тему, па ћемо се њиме у наставку подробије позавести.

Колегиј или збор бискупа има власт само ако се схваћа заједно са римским првосвећеником, Петровим наследником, као Главом, док овому остаје неумањена власт примата над свима [...] Римски првосвећеник, наиме, снагом своје службе, као намјесник Христов и пастир цијеле Цркве, има у Цркви пуну, врховну и опћу власт коју може увијек слободно вршити. Ред

¹² „Das Vaticanum II nimmt betont und bewusst „Pastor Aeternus“ auf, bringt die Aussagen zum Papstamt aber in einen neuen Kontext. Dieser neue (und verbindende) Zusammenhang ist die Kollegialität der Bischöfe. Die Bischöfe sind insgesamt die „Nachfolger der Apostol“ (LG 18,1; 20,1; 23,2) und bilden zusammen mit dem Papst das Fundament der Kirche. Jeder Bischof ist nicht nur ein Einzelperson...“.

бускупа, који је [...] наслиједио збор апостола [...] субјект је такођер врховне и пуне власти у цијелој Цркви, заједно са својом Главом [...] и никад без те Главе [...] У мјери у којој је тај колегиј састављен од многих, он изражава разноликост и свеобухватност Божјег народа, а у мјери у којој је под једном Главом, он изражава јединство Крстова стада[...]Врховна власт у цијелој Цркви, коју тај колегиј има, свечано се врши на екуменском концилу[...] посебно је право римског првосвећеника да те конциле сазива, да им предсједа и да их потврђује.

[LG 22,2]

Наведени параграф је у цијелој Конституцији један од најважнијих, најнавођенијих и један од параграфа који је најзахтевнији за тумачење. На овом тексту су се током сједница водиле бројне и исцрпне расправе саборских отаца. Но, и поред тога нека питања су и даље остала нејасна, отворена за додатну теолошку интерпретацију у будућности (Малешевић, 2016: 831–844).

Текст 22. параграфа нам даље говори да поред папе, чији је примат неоспоран у Цркви, постоји и епископски сабор као други субјект врховне власти. Овдје је занимљив однос између колегија и папе, који по неким теолозима (Ikić, 2013: 274 и Брајчић, Zovkić, 1981: 389), у овом тексту није у потпуности јасно изражен. Управо због бојазни да се однос ауторитета папе и колегија неће у каснијој теолошкој рецепцији погрешно схватити *Nota*, као саставни дио Конституције посебно обраћа пажњу на ово питање.¹³ Епископски сабор не може дјеловати без главе, већ једино са њом. На тај начин Други ватикански сабор схвата колегијум увијек заједно са папом и никада без њега.

Значајно је поменути то да Други ватикански сабор истиче да у епископском сабору трајно постоји апостолски колегијум, који је Христос установио и дао му власт. На питање ко даје власт колегијуму епископа, *Lumen Gentium* одговара да епископски колегијум црпи власт из тога што наслеђује апостолски колегијум, коме власт директно даје Христос (Ratzinger, 2008a: 65).

Даље документ каже да папа има првенство редовне власти над свим Црквама, тј. потпуну, непосредну и врховну власт коју може вршити слободно, али и епископски сабор, као наследник апостолског, такође је субјект потпуне и врховне власти над цијелом Црквом, наравно, увијек у зајед-

¹³ „Документ *Nota praevia* треба схватити као знак осигурања разумијевања и линије Првог ватиканског концила и не умањивања папинских права, али зато с тенденцијом умањења значења колегијалитета бискупа у односу на текст у самом документу *Lumen Gentium*“ (Ikić, 2013: 274)

ници са Главом. Међутим, овдје се природно поставља питање о броју носиоца врховне власти. Документи Другог ватиканског сабора на ово питање не дају изричит одговор. Приметно је да нико од теологâ који се баве овом темом не говори да у Цркви постоје два потпуно различита носиоца власти. Међутим, на основу *Note* могуће је говорити о римском епископу посебно и о римском епископу заједно са осталим епископима као два носиоца врховне власти у Цркви (Schatz, 1996: 170).

Већ смо рекли да се Сабор око овог питања није најјасније изразио и сходно томе оставио мјеста за неке идеје и покушаје рјешавања овог проблема. Неки су мислили да је епископски сабор само други начин вршења примата, док опет други, да папа увијек дјелује само као глава сабора, тако да примат и не значи ништа друго до бити главом епископског сабора. Еминентни католички теолог Карл Ранер (Karl Rahner) мишљења је да се папа према епископима не односи као апсолутни монарх, него да има однос као глава према удовима. И глава је уд једног тијела наглашава Ранер. Он је необичан епископ само због положаја уда који врши у сабору. То је положај главе, положај монархијског начела епископског колегијума. То даље значи да у Цркви постоји само један носилац врховне власти, а то је епископски сабор са папом као главом тог сабора (Burns, 1977: 165–168). Неки теолози су се успротивили оваквом схватању јер су сматрали да се овим учењем брише истински примат папин: „...јер је већина жељела припремити пут науци о бискупском колегијалитету као једином субјекту трајне и актуалне власти у Цркви, у смислу како су то у Комисији предлагали о. Конгар и особито активно о. Карл Ранер“ (Franić, 1967: 6). Јасан недостатак ових критика огледа се у недовољно развијеном схватању специфичности епископског колегијума. Наиме, одлика епископског сабора је, за разлику од осталих обичних сабора у друштву, у томе што је начело јединства сабора и дјеловања истог један уд, и то глава, једна личност – папа. Због тога је лична одлука папе начело дјеловања свих удова. У том смислу папски примат и слобода папског дјеловања није угрожена (Burns, 1977: 168). Занимљиво је гледиште аустријског римокатоличког теолога Павла Веса (Paul Weß.): „Узимајући у обзир догме о папи донешене на Првом ватиканском сабору и подређености епископског сабора, донешене на Другом сабору, када говоримо о структури Цркве долазе у обзир само двије могућности: или нам је на уму такозвани папализам, гдје је папа суверен цијеле Цркве, или имамо концилијаризам, гдје је сабор епископа и са њима цијела Црква изнад папе. Основна идеја при доношењу догме о папи била је одбрана од концилијаризма, посебно

галиканизма. Данас, од многих тражена, демократизација Цркве, тежи преоријентацији епископског сабора у ком ће он бити изнад папе“ (Weß: 22–23).¹⁴

Из свега што смо до сада рекли јасно је да је епископски сабор више зависи од папе него што ли папа о епископском сабору. Међутим, јасно је и то да папа овдје није апсолутно слободан, он не може укинути епископски сабор, који је божанског карактера.

Из свега што смо до сада рекли да се закључити да је папа глава епископског сабора кога чине епископи. Епископи поседују власт конституционално јер су чланови сабора, а остварују је одлуком папе – главе сабора. Овим је очито саборска власт поновно истакнута и може се говорити о неком виду релационог карактера јерархије. Ово је било потребно рећи због наше следеће теме коју обрађује параграф под бројем 23. На текст из следећег параграфа било је много коментара и расправа након Сабора (Kehl, 2003: 219–132, Tanić, 2004: 759–780, Мекпартлан, 2009: 76–88, Кисић, 2012: 223–235.)

Колегијално се јединство показује такођер у узајамним односима појединачних бискупа са партикуларним Црквама и са свеопћом Црквом. Римски је првосвећеник, као Петров наследник, трајно и видљиво почело и темељ јединства како бискупа тако и мноштва вјерника. Појединачни су, пак, бискупи видљиво почело и темељ јединства у својим партикуларним Црквама, обликованим на слику свеопће Цркве; у њима и из њих постоји једна и једина католичка Црква. Стога појединачни бискупи представљају своју Цркву, а сви заједно с папом цијелу Цркву [...] Појединачни бискупи који су постављени на чело партикуларним Црквама, врше своју пасторалну управу над дијелом Божјег народа који је њима повјерен, а не над другим Црквама нити над свеопћом Црквом. Но као чланови бискупског колегија [...] дужан је [...] имати ону скрб за свеопћу Цркву [...] Уосталом, посве је сигурно да добро управљајући својом Црквом као дијелом свеопће Цркве, они дјелотворно придоносе добру читавог отајственог Тијела које је такођер тијело Цркава. [LG 23,1–2].

¹⁴ „Den Papst dogmen des 1. Vatikanums und der Unterordnung des Kollegiums unter den Papst im letzten Konzil liegt die Voraussetzung zugrunde, dass es in der Struktur der Kirche nur folgende zwei Möglichkeiten gibt: Entweder steht im Sinne des so genannten Papalismus der Papst als Souverän über der ganzen Kirche, oder es steht im Sinne des Konziliarismus das Konzil bzw. das Kollegium der Bischöfe und damit die ganze Kirche über dem Papst. Die eigentliche Sinnspitze der Papst dogmen war es, den Konziliarismus vor allem in der Form des Gallikanismus abzuwehren. Die heute von manchen verlangte Demokratisierung der Kirche tendiert wiederum in die Richtung der Überordnung des Kollegiums über den Papst“.

Наведени текст нам даје увид у то како епископ треба да се односи према својој епархији и према другим епископима. Овдје је важно истаћи да се за епископа каже да је он видљиво начело и темељ јединства у својој епархији, у њему је сва заједница. Међутим, ни епископ не може без своје заједнице, он и локална Црква су повезани. Сабор овдје наводи св. Кипријана: „Бискуп је у Цркви и Црква је у бискупу“ (LG 23, 1). Епископ треба да буде у односу са осталим епископима не ради неког бонтона или форме дјеловања, него зато што то потражује само *esse* епископства. Епископ није заменик папин, него на основу утемељења епископске службе епископ је заменик Христов. Свако од епископа да би био ближи оном другом, треба да се приближава „извору“ – папи, јер ће приближавајући се њему бити ближи и једни другима (Klausnitzer, 2004: 456). Наравно, ова тема је јако широка и овдје није исцрпљена, али је значајно поменути да Други ватикански сабор за разлику од свих пређашњих, успоставља донекле однос између главе и осталих удова. Очигледно је да епископат није више институција која у потпуности зависи од папе, власт јој не даје папа, укинути је не може папа. Епископат у овим параграфима представља једну јерархијску заједницу на чијем челу, у чијем темељу стоји први.

На основу овога било је могуће признати локалној Цркви пуноћу, које је једно од највећих достигнућа *Lumen Gentium*-а (Ratzinger, 2008a: 63). На овако револуционарне идеје и изјаве утицали су православни теолози, посебно руски емигранти који су били посматрачи на Сабору. На челу њих је свакако Николај Афанасјев (*Николай Николаевич Афанасьев*) оснивач ехаристијске еклисиологије (Спитерис, 2008: 285). Свака локална Црква је потпуна и представља универзалну, свеопшту, васељенску, католичанску Цркву. Изражено је прожимање локалне и универзалне Цркве, „у њима и из њих постоји једна и једина католичка Црква“ (LG 23, 1). То прожимање локалних Цркава са универзалном Црквом Сабор најбоље показује у ријечима Иларија Пиктавијског: „Иако је једна Црква на свијету, ипак сваки град има своју Цркву. И једна је у свима, премда је више њих, јер једна је у више њих“ (LG 23, 2).

Међутим, иако је ова идеја заиста револуционарна, Други ватикански сабор на неки начин задржава старо еклисиолошко стање које је владало прије њега. Рјечима, које смо горе навели на крају цитата, гдје се каже да епископ управљајући својом Црквом (мисли се на локалну) као дијелом опште Цркве успешно даље изграђује Тијело Христово, подсјећају на горепоменуто теологију исповиједану прије Другог ватиканског сабора. Са једне

стране *Lumen Gentium*, признањем локалне Цркве као потпуне Цркве уводи евхаристијску еклесиологију, али са друге пак стране, навођењем да је локална Црква дио опште Цркве, исти документ задржава принципе дијаметрално различите универзалистичке еклесиологије (McDonnell, 1977: 188).

Овакво стање ствара својеврсну еклесиолошку дихотомију и пометњу. Међутим са друге стране, отвара нове могућности и приближавање на екуменском плану. У овом смислу православни теолог Н. Нисиотис (Νικόλαος Νησιώτης), такође посматрач на Другом ватиканском сабору „истиче добро познату коегзистенцију струја у крилу Концила, прогресиста и конзервативаца. Ова чињеница може бити тумачена у саборским текстовима као извор противречности, као један корак напред и два уназад. Признаје да лично жели да види у овој коегзистенцији двеју струја више од једног контрадикторног исправног става, једну динамичну дијалектику, која је дала могућност католичкој Цркви да начини огромне кораке напред, без сувише потреса и трауматичних рана, и да се ниједан не искључи из њеног тела“ (Спитерис, 2008: 290).

Закључак

Став Другог ватиканског сабора о односу папе и епископског сабора подробно је обрађен у Догматској конституцији о Цркви што се у овом раду може примети. Сабор каже да је Црква недвојбено хијерархијски уређења, епископи имају непрекидно наслеђство, они су својом хиротонијом прави наследници апостола и заједно апостолског сабора. Христос Петру повјерава посебно мјесто, као прваку свих апостола. Епископима је повјерена служба служења, учења, и управљања у заједници са главом и другим члановима колегија. Епископски сабор је јединствен и сачињавају га сви епископи Цркве заједно са римским епископом, који има потпуну власт над свима у Цркви, над епископима и вјерницима. Он има првенство редовне власти над свим Црквама, тј. потпуну, општу и врховну власт коју може слободно вршити, али и сабор епископа је такође субјекат врховне и потпуне власти над цијелом Црквом, увијек заједно са главом и никада без ње.

Први ватикански сабор представљао је потврду универзалистичких схватања римокатоличке еклесиологије. У исто вријеме дошло је до развоја једне нове еклесиолошке свијести на Западу, која је надахнула нове генерације римокатоличких богослова. Крајем XIX и почетком XX вијека екуменска догађања довела су до плодне сарадње ових теолога са православнима.

Одједи ове сарадње били су видљиви у одлукама Другог ватиканског сабора. Овај сабор је представљао плод реформисаног католичког богословља, које открива једно ново разумијевање Цркве на Западу. Са једне стране овај Сабор је, што је сасвим разумљиво, задржао универзалистичку еклисиологију, док је са друге стране изнова увео, обновио предањску евхаристијску еклисиологију ране Цркве. То је подразумевало признање пуноће црквености помјесним Црквама што је за римокатоличку теологију представљало значајну новину.

У документу *Lumen Gentium*, као и у осталим документима Другог ватиканског сабора, паралелно стоје двије еклисиологије: монархијска-универзалистичка и евхаристијска-*communio* еклисиологија. Прва свакако да има примат који је јасно наглашен, док сâмо постојање друге еклисиологије на неки начин јој обезбеђује предност и прави огромну разлику с обзиром на еклисиологију прије Другог ватиканског сабора. Међутим, не можемо да се отмено утиску да је питање односа епископа Рима и епископског сабора на Другом ватиканском сабору недовољно разјашњено, рекли бисмо тек смишљено повезано.

Извори

- „Nota explicative praevia – Prethodna bilješka koja razjašnjava tekst“ (2002) *Dokumenta Drugog vatikanskog koncila*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, str. 189–193 (NE)
- „Pismo cara Mihaila papi Grguru X“ (2002), Denzinger, Heinrich, Hünermann Peter, *Zbirka sažetaka, vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, Đakovo: Karitativni fond UPT ”Ne živi čovjek samo o kruhu”, str. 240–242
- Dekret o apostolatu laika „Apostolicam Actuositatem“ (2002) *Dokumenta Drugog vatikanskog koncila*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, str. 417–466 (AA)
- Dekret o sjedinjenu s Grcima „Laetentur caeli“ (2002) u Denzinger, Heinrich, Hünermann Peter, *Zbirka sažetaka, vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, Đakovo: Karitativni fond UPT ”Ne živi čovjek samo o kruhu”, str. 294–295
- Dogmatska konstitucija o Crkvi „Lumen Gentium“ (2002) *Dokumenta Drugog vatikanskog koncila*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, str. 91–204 (LG)
- Dogmatska konstitucija o Hristovoj Crkvi „Pastor Aeternus“ (2002) Denzinger, Heinrich, Hünermann Peter, *Zbirka sažetaka, vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, Đakovo: Karitativni fond UPT ”Ne živi čovjek samo o kruhu”, str. 559–565
- Св. Игњатије Богоносац (2002) „Посланица Смирњанима“, у *Дела Дела аѿосѿолских ученика*, превео Атанасије Јевтић, Врњачка Бања-Требиње: Братство Св. Симеона Мироточивог, стр. 259–264
- Св. Иполит Римски (2002) „Апостолско предање“, у *Дела аѿосѿолских ученика*, превео Атанасије Јевтић, Врњачка Бања-Требиње: Братство Св. Симеона Мироточивог, стр. 427–458

Св. Климент Римски (2002) „Прва посланица Коринћанима“, у *Дела Дела айосйол-ских ученика*, превео Атанасије Јевтић, Врњачка Бања-Требиње: Братство Св. Симеона Мироточивог, стр. 173–210

Литература

- Brajić, Rudolf, Zovkić, Mato (1981). *Dogmatska konstitucija o Crkvi – Lumen Gentium*, Zagreb: Filozofsko – teološki institut Družbe Isusove
- Burns, Patrick (1977). „Communion, Councils and Collegiality: Some Catholic Reflections“, in Paul Empie, Austin Murphy (ed.) *Papal Primacy and the Universal Church*, Minneapolis-Minnesota: Augsburg Publishing House p. 151–172
- Congar, Yves (1979). *Život za istinu*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Franić, Frane (1967). „Iz moje koncilske bilježnice – Odnos primata i episkopata prema nauci Karla Rahnera, *Crkva u svijetu*, 2, 1: 4–16
- Gibellini, Rosino (1999). *Teologija dvadesetog stoljeća*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Ikić, Niko (2013) „Odnos autoriteta primata i episkopata“, *Bogoslovska smotra*, 83, 2: 263– 286
- Kehl, Medard (2003). „Der Disput der Kardinäle, Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, *Stimmen der Zeit*, 221, 128: 219–232
- Klausnitzer, Wolfgang (2004). *Der Primat des Bischofs von Rom*, Freiburg-Basel-Wien: Herder
- Laurentin, Rene (1971). *Bilanca Koncila*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- McDonnell, Kilian (1977). „Papal Primacy: Development, Centralization and Changing Styles, in Paul Empie, Austin Murphy (ed.) *Papal Primacy and the Universal Church*, Minneapolis-Minnesota: Augsburg Publishing House p. 173–192
- Pesch, Otto (1993). *Das Zweite vatikanische konzil. Vorgeschichte, Verlauf – Ergebnisse, Nachgeschichte*, Würzburg: Echter
- Rahner, Karl (1961). „Über das ius divinum des Episkopats“, in Rahner Karl, Ratzinger Joseph (ed.), *Episkopat und Primat*, Freiburg im Breisgau: Herder, Quaestiones Disputatae p. 60–119
- Rahner, Karl, Vorgrimler, Herbert (2004). *Teološki rječnik*, Đakovo: Karitativni fond UPT „Ne živi čovjek samo o kruhu“
- Ratzinger, Joseph (2008). *Koncil na putu, osvrt na drugo zasjedanje*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Ratzinger, Joseph (2008). *Rezultati i problemi trćeg koncilskog zasjedanja*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost
- Schatz, Klaus (1996). *Papal Primacy from its origins to the present*, Minnesota: The liturgical press
- Šagi-Bunić, Tomislav (1972). *Ali drugog puta nema*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Tanić, Željko (2004). „Jedna Crkva u i iz mnoštva crkava“, *Bogoslovska smotra*, 74, 3: 759– 780
- Walter, Kasper (2004). *Ne postoje dva Krista*, Beograd: Beogradska nadbiskupija

- Wenzel, Knut (2008). *Mala povijest Drugog vatikanskog sabora koncila*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Weß, Paul (2003). *Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie. Ökumenische Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst*, Münster – Hamburg – London: Lit
- Зизијулас, Јован (2006). „Апостолски континуитет Цркве и апостолско прејемство у привих пет векова“, *Саборносї*, 12, 1–2: 33–53
- Зизијулас, Јован (2010). *Еклесиолошке шеме*, Нови Сад: Беседа
- Зизијулас, Јован (2014). „Еклесиологија, христологија, пневматологија“, у З. Матић (прир.), *Зайагна мисао*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске стр. 91–116.
- Кисић, Раде (2012). „Расправа кардинала Рацингера и Каспера о односу локалне и универзалне Цркве, у Богољуб Шијаковић (прир.) *Срїска шеголоїија данас*, 3 стр. 223–235
- Малешевии, Небојша (2016). „Развој теологије првенства послїје Другог ватиканског сабора (1962–1965)“, *Зборник Майице срїске за друшївене науке*, 159–160, 4/2016: 831–844
- Мекпартлан, Пол (2009). „Локална и универзална Црква: Зизулас и Рацингер – Касперова дебата, *Боїословље*, 62, 1: 76–88
- Спитерис, Јанис (2008). „Православни теолози о Другом ватиканском концилу“, *Црквене сїугије*, 5, 37: 281–296.

Nebojša Nenad Malešević

University of Belgrad

Orthodox Theological Faculty

nebojsa_bill@live.com

A RELATION OF BISHOP COUNCIL AND BISHOP OF ROME IN THE DOGMATIC CONSTITUTION OF THE CHURCH LUMEN GENTIUM

Summary

The primary intention of this paper is to show relations between bishop Council and Pope in the Dogmatic Constitution on the Church Lumen Gentium of the Second Vatican Council. In this paper will be discussed an issue of the origin and position of the Episcopal ministry. The First Vatican Council, and all Councils did not explicitly dealt with the position of the Bishop in the Roman Catholic Church, but the emphasis was always on the Pope. The Second Vatican Council, however, a large part, we can say the most important document is devoted to bishops and their relationship both to the other bishops, and to the bishop of Rome. The central part of the work is devoted to clarify the position of Episcopal Council of Rome. In the paper it will be discussed whether in Roman Catholic Church, an Episcopal Council has a power and what kind of power it has and also will be discussed who gives to the Episcopal consecration and authority. This paper will deal with issues regarding the Pope primacy and whether the Pope primacy is truncated by establishing and evolving Episcopal Council which took place in the documents of the Second Vatican Council. And finally, in the paper it will be discussed an extent to which the Eucharistic ecclesiology influenced perhaps the most difficult and the most important issues of the Dogmatic Constitution of the Church.

Key words: *Bishop Council, Pope, Lumen Gentium, the Second Vatican Council, primacy, Universalist ecclesiology, Eucharistic ecclesiology*

Dražen Pavlica
Univerzitet u Beogradu
Filozofski fakultet
drazenpav@gmail.com

УДК: 27-675

Оригинални научни рад
Датум пријема: 10.4.2016.

PRELIMINARNA SKICA ZA RAZMATRANJE O PRIRODI, DOMAŠAJIMA I TEŠKOĆAMA EKUMENIZMA

Rezime

Ovaj je članak posvećen analizi modernog ekumenističkog pokreta. U uvodnom dijelu nudimo opšte naznake o njegovoj suštini. Ekumenizam posmatramo u izvjesnom sociokulturnom kontekstu (globalizacija, postmoderna, sekularizacija). Središnji dio izlaganja predstavlja traganje za onim što bi bilo teološko jezgro ekumenističkog okupljanja hrišćana. Pažnju smo usmerili i ka tačkama koje navode oni koji zastupaju neku vrstu antiekumenizma.

Ključne reči: *ekumenizam, hrišćanstvo, crkva, globalizacija, sekularizacija*

POSTAVLJANJE SCENE

Uvodno slovo o fatalnom iznevjeravanju

Teško da ima podesnije krilatice za (hrišćanska) ekumenistička stremljenja od novozavjetnog priziva „da svi jedno budu“ (Jn, 17: 21)¹. Od začetnih je vremena hrišćanstvo, s jedne strane, težilo da svoj nauk proširi po svim predjelima ekumene, ali se njegovo fragilno jedinstvo, s druge, neprekidno samorastakalo. U skoro pravilnim polumilenijumskim ritmovima su se dešavali hrišćanski raskoli, ali i mimo tih prekretničkih dioba neprestance se odvijalo njihovo potihom razjedinjavanje. Istovremeno, povijest hrišćanstva svjedoči i o težnji da se zaustavi to razjedinjujuće kretanje, da se, štaviše, nanovo zbliže svi Hristovi pastiri i, što je još važnije, njihova međusobno netrpeljiva stada. Kada smo već upotrebili ovu metaforu, neka bude kazano da je na pastirima (pri čemu nije isto da li su u pitanju oni koji nadziru, služe ili pomažu) prevashodna odgovornost što su pastve tako tvrdokorne i omrazi sklone.

¹ Nimalo slučajno, i enciklika pape Ivana Pavla II iz 1995. godine, razumljivo na latinskom jeziku, nosi istoimeni naziv.

Savremeni primaoci drevnog zavještaja

U savremeno doba ekumenizam biva taj najpregnantniji vid volje za objedinjavanjem, pri čemu se on morao suočiti i sa izvjesnom duhovnopovijesnom raščaranošću, koja, računa se, samo otežava taj uzvišeni naum. Valja se odmah priupitati, da li Svjetski savjet crkava, organizaciono jezgro ekumenističkog pokreta, posjeduje dragocjene kapacitete za objedinjujuće stremljenje? Da li je i ne baš tako odlučni voluntarizam ekumenista dovoljan sam po sebi da zbliži one koji su, nakon vijekova razdvojenosti, neočekivano lako svikli na otužno stanje stvari? Preduga i neposustajuća razjedinjenost hrišćana daje za pravo, na neki način, antiekumenistički nastrojenima, koji se rado pozivaju na očevitno stanje stvari. Razjedinjenost onoga što bi trebalo da bude ujedinjeno i izmireno, domeću ekumenisti, samo traži dodatno snaženje objediniteljskog htjenja. Kako je u prethodnoj rečenici ovlaš naznačeno, pretpostavku za hrišćansko ujedinjenje čini spremnost na istinsko pomirenje, na neku vrstu preumljenja. Valjda su svi jednostušni oko toga kako unutarhrišćanskom zlopamćenju² valja stati na kraj, a pomenuta *metanoia* više je nego podesan koncept za tako nešto veličajno.

Uzgred, možda se, kako to zapaža i Jakov Jukić, sintaksa ekumenizma najbolje može razabrati preko zaobilaznih ekumenističkih strategija. Postrance, donekle i protivno, бесплодним званичним каналима традиционалних цркава nazire se oblikovanje osobenih ekumenističkih nastojanja (Jukić, 1991: 234). Ona nisu zasnovane na zamršenoj i nerijetko dvoličnoj crkvenoj diplomatiji, već su izraz sveuključujuće i nonkonformističke žudnje za (religijskim) smislom.

Povijesni vidici ekumenizma

Zahvaljujući pedantnim historičarima ekumenizma saznajemo da se već na početku 19. vijeka uviđa da eklesijalna rasparčanost škodi pronosjenju Hristovog vjeroučenja. Svojevrsnom pragmatizmu skloni, protestantski misionari su zaključili da bi lakše bilo privoljeti afričke i azijske narode za Hristov nauk kada bi im nastup bio objedinjen (Gibellini, 1999: 485). Cinizmu skloni pohitali bi, s punim pravom, da dometnu kako se i ovaj put potvrdilo da se u zaleđu uzvišenih (religijskih) zamisli nerijetko kriju prizemnije računice. Naglasak nije bio na hrišćanskom sabiranju po sebi, već se prevashodno razmišljalo o tome kako što operativnije pridobiti, držalo se, neznabožačka srca Afrikanaca i Azijaca. Ako ne gu-

² U pitanju je dublji dosluh kada ovaj pojam doziva u sjećanje filozofa volje za moć, koji je u (judeohrišćanskom) resantimanu vidi jedan od vidova preziranja ljudskog života kao takvog.

bimo iz vida da su se ondašnji misionari samopoimali i kao uzvišeni civilizatori, a ne samo kao hristijanizatori, dobijamo na istančanosti pri razlaganju njihove mentalne mape. Kada sebe vidite i u ulozi civilizatora, koja je počesto skopčana sa bezdušnim osjećajem nadmoći, dobrano ste na putu da iznevjerite hrišćansko poslanje. Uostalom, odviše je svjedočanstava o tome da su i hrišćanski misionari dali nemjerljiv i nerijetko neslavan doprinos civilizatorima raznih provincija.

Nekih sto godina nakon što se pojavio, na početku 21. vijeka, zatičemo hrišćanski ekumenizam u odista neveselom stanju. Razlog za to ne krije se samo u tome što nije jednodušno određeno koliko daleko bi se išlo pri ponovnom uspostavljanju hrišćanskog zajedništva. Ako nije jasno da li se teži nekom vidu opreznog priznavanja i usaglašavanja različitosti ili, u doglednoj budućnosti, organskom srastanju, razumljivo je da će doći, u najmanju ruku, do zastoja. Unutar hrišćanske vasseljene pregršt znakova vremena potvrđuju stagnaciju, ako ne i uzmićanje, ekumenizma i pripadajućeg mu pokreta. Posljedica toga je i jačanje antiekumenističkoga duha koji se, dakako, ne može tumačiti samo kao izraz posustalosti (hrišćanskog) ekumenizma. Razloge za (anti)ekumenistička nagnuća prvenstveno valja tražiti u širim i protivrječnim sociokulturnim konfiguracijama savremenosti. One podjednako daju za pravo onima koji zagovaraju (ponovno) hrišćansko objedinjavanje, ali i onima koji se, iz raznoraznih pobuda, tome zdušno protive.

Ekumenizmu skloni hrišćani, što da ne, mogu u jednom trenu postati i nukleus svereligijskog zbližavanja. Spirala sabiranja se ne bi morala, neka optimistična objediniteljska volja bude nesapeta, zaustaviti na striktno religijskim graničnicima. Naime, tada već bivaju sve slabija opravdanja zašto nereligiozni ostaju van tih objediniteljskih vidika³? No, mimo konfesionalno i religijski najzagriženijih, čitav je niz okorjelih i crkvenoj realističnosti sklonih, a od njih je izlišno očekivati podršku pri bilo kakvom ekumenističkom pregnuću. Čemu ništiti opravosnaženi (partikularni) eklesijalni identitet, ne dvoume se realkonfesionalisti, zarad himeričnog svehrišćanskog nadidentiteta?

Ekumenizam i sociohistorijske datosti

Ispravno datirajući nastanak ekumenističkog pokreta u osvit 20. stoljeća, primjećujemo njegovu naporednost sa posvjetovljenjem i (proto)globalizacijskim preslaganjima. Ekumenskost, kao instrisično samoodređenje hrišćanstva,

3 Naznake dobre volje prema „onima koji ne vjeruju“, kada je u pitanju rimokatolička crkva, razabiremo tek u enciklici iz 1964. godine, pod nazivom *Ecclesiam Suam* (Khoury, 2005: 102).

biva, dakle, uklještena između dvaju naznačenih sociohistorijskih silnica. Iako se na prvi pogled čini da posvjetovljenje samo odmaže ekumenizmu, stvari, ipak, nisu ni približno tako jednoznačne. Podjednaka ugroženost od pretpostavljenje sekularizacije može nagnati hrišćanske zajednice na međusobno približavanje, pošto bi joj time lakše odoljeli. Istovremeno, globalizaciju, koja ne pridaje značaj ustaljenim sociokulturnim granicama, možemo posmatrati kao kretanje koje je umnogome homologno religijskom ekumenizmu. Globalizacija, s druge strane, iznjedruje hibridizaciju kultura i religija, tako da ekumenisti čute strah kako će se na kraju razvodniti i nepatvorena vjerska poruka. Ne manje važno od toga, globalizacija, pratimo Bekovu (Ulrich Beck) putanju razmišljanja, donosi rizik u savremeno društvo, što, drži se, prvenstveno uznemirava pobožne. Dakako, rizik sasvim drugačije izgleda u očima hrišćana čija vjera sadrži eshatološke vizije; možda ga oni tumače kao očekivani znak kraja koji se bliži. No, valja se čuvati od toga da ne previdimo imanenciju ekumenizma, što se može desiti ako ga odviše deterministički uvežemo sa sekularizacijom i globalizacijom.

O (ne)mogućnosti mnoštvene crkvenosti

Jedan od najvažnijih ovdašnjih bogoslovskih autoriteta, neuporedivost pravoslavne crkve je iskazivao jednostavno – sve druge nisu izbjegle stigmu ne-crkve i, štaviše, anticrkve (Popović, 2016). Kako izmiriti one koji istrajavaju na singularu sa onima koji ne zaziru od upotrebe množine kada se govori o hrišćanskoj crkvi? Odnos prema ekumenizmu i različite bogoslovске postavke zavise od odluke koji gramatički broj koristimo kada govorimo o hrišćanskoj crkvi. Samo je jedna Crkva sveta, saborna i apostolska, kako to eklesiološki singularisti tvrde, dok su sve ostale, primjerice, pseudocrkve. Kada se nevoljno priznaje mnoštvenost crkava, jedna od njih biva uzdignuta do oličenja eklesijalne pravovjernosti. Tako, recimo, historičar crkve Kartašev (Антон Владимирович Карташёв), tamo negdje između dva svjetska rata, tvrdi kako istočnopravoslavna crkva nadmašuje sve ostale. Njegovo samopouzdanje je toliko da smatra da bi i imaginarni pravični prosuditelj potvrdio da je pravoslavlje najbliže hrišćanskom eklesijalnom arhetipu (Kartašev, 2005: 69).

Sem asimetrične dihotomije (Crkva *versus* pseudocrkve), i pravopisna norma – Crkva *versus* crkv(e)a – još zgodnije iskazuje volju za eklesiološkom suvećenošću. Eklesiološku isključivost izražava i katoličanstvo, ono samo pravoslavnima priznaje potpunu ocrkvljenost. Preostali krak hrišćanstva, iz tog ugla sagledavajući, nije sveobuhvatno ocrkvljen, s obzirom na to da protestantima nedosta-

ju neki od bitnih sastojaka eklesijalnosti (Nemet, 2014: 47). Tako neprotestantska eklesiologija radije govori o denominacijama, ili, pak, o konfesijama, koje nipošto ne mogu da se izjednače sa samopripisanom istinskom crkvenošću. Ne samo istinoljubivi posmatrači spolja drže da narečeni pristup nije najcjelishodniji za stvaralački razgovor o mogućnostima svehrišćanskog okupljanja.

Da li se neko vjersko sabiranje i može imenovati kao *ecclesia*, iz ekumeniskog i dogmatskog ugla posmatrajući, ako ono istinski ne teži ponovnoj jedno-sti sa svim drugim hrišćanskim crkvama? Ako je odgovor odričan, onda je smisljenije govoriti o nekom obliku sljedbe, koja je i omogućena kroz rasredištavajuće kretanje, kroz odvajanje od onoga za šta se drži da je iznevjerilo izvorno vjerouč enje. Jedinstvenost i svetost su odvajkada bili poimani kao nešto nerazdruživo kada je u pitanju suštastvo crkvenosti, otuda se svaka mogućnost raskidanja te sveze doživljavala kao najmrskija sablazan. Ako bi se već moralo birati između sjedinjenosti i svetosti, brižni staratelji nad zdravljem dogmatskog crkvenoslovlja ni časka se ne bi nećkali. Tako je jedan pravovjernik iz 15. vijeka prekorio huseite da su „dozvolili svom revnovanju za svetost Crkve i napadanju javnih grehova u Crkvi da ih odvede do narušavanja njenog jedinstva“ (Pelikan, 2011: 203). Svako istrajavanje na savršenoj čistoti, povijest ne samo hrišćanskih raskolništava višekratno to posvjedočuje, neumitno vodi razdvajanju od, razumije se, zablude crkvene matice.

Ekumenizam između dehistijanizacije/rehistijanizacije

Na kraju ovog uvodnog poglavlja svoje mjesto pronalazi i jedna osobena – manje teorijska, a više svjetonazorna – tačka gledišta. Već sada je jasno da je vrlo složen odnos ekumenizma prema svojevrsnoj dijalektici koju sadrži gornji naslov? Da ekumenizam, kojim slučajem, nije znak navodno uznapredovale dehistijanizacije? Ili se, možda, ekumenizam nadovezuje na nastojanja onih koji se uzdaju u preporod malaksalog hrišćanstva? Odmah pridodajem, naznačeni vektori (post)hrišćanskog preslaganja međusobno se ne isključuju, s obzirom da pretpostavljena dehistijanizacija, u krajnjem, i omogućava potonje rehistijanizujuće odgovore. S druge strane, izvjesno je da ekumenizam nipošto nije u sporadičnom i nenužnom odnosu sa pomenutim smjerovima (post)hrišćanskog preosmišljavanja?

Protivno saznajno neplodotvornoj pravolinijskoj logici, hrišćanstvo sagledavam kroz njegovu umnoženost, cirkularnost i višestranu protivslavnost. Suvremeno hrišćanstvo ne samo da u svojoj nutrini živi mnogostruku i zloćudnim

kavgama obilježenu naporedost, već je i okruženo sa nečim sa čim se u prošlosti nikada nije suočilo. Jedni će prekorno kazati da se slabost hrišćanstva današnjice sastoji u njegovoj razdešenosti u odnosu na religijski supstancu. Ima i onih koji upravo u neminovnosti prilagođavanja hrišćanstva posvjetovljavajućem dobu vide izuzetnu priliku za njegovo ozdravljenje. Na koncu, zar sekularizacija ne predstavlja taj (spoljašnji) izazov na koji valja odgovoriti presabiranjem hrišćanskih pastira?

Premda nije zanemarljiv broj onih koji se ne dvoje oko neophodnosti, naposljetku i poželjnosti, (re)hristijanizacija Zapada, ili, neki bi rekli, čitavog čovječanstva, neizbježno se postavlja pitanje o mogućnosti ozbiljenja jednog takvog nauma. Prizivanje svečovječanskog ohristovljenja, dabome, ni u kom slučaju ne treba nužno tumačiti kao još jedan u nizu pokušaja, ovaj put hrišćanskocentričan, da se nametne prevlast nekog religijskog parauniverzalizma.

Kako supstancijalno ohristoviti duh (post)modernita, uostalom, kada je on u presudnoj mjeri metahrišćanski? Premda nije izravno protivhrišćanski, (post)modernitet sigurno razvlašćuje davnašnju povlašćenost hrišćanskosti kao takve. S druge strane, koliko god, iz ko zna kojih pobuda, obznanjivali da smo već podavno stupili u posthrišćansku eru, preostaje tvrdoglava činjenica da je naša civilizacija sazdana i na hrišćanskim temeljima (Vatimo, 2009: 32). Saglasno tome, možemo se sa filozofskokulturne tačke gledišta pitati kakva je djelotvornost samog uvida da je rodoslovlju savremene zapadne civilizacije neprocenjiv doprinos dalo upravo hrišćanstvo?

U traganju za jezgrom ekumenističkog sabranja

Kako iznova objediniti ono što je višestruko i višestranu razjedinjeno, i to u doba kada se dalekosežno preispituje i preosmišlja društveni značaj i uloga religije? Ne treba gubiti iz vida da je upravo jedinstvo, povrh svih razlika u tumačenjima njegovog sadržaja, kardinalna odlika crkve, tako da je nadređena čak i svim težnjama ka njenoj svetosti. Među pravoslavnim bogoslovima se rasuđuje kako valja priznati bolnu razjedinjenosti hrišćana, te nas nigdje ne vodi istrajavanje na himeričnom jedinstvu hrišćanske crkvenosti (Florovski, 2007: 77). Težište je na crkvenopovijesno uslovljenom razdvajanju, a ne na hristofaniji, na Hristu koji je hodio i propovjedaio biblijskim zemljovidom. I tako drugostepenost, svi ti kontingentni razlozi međusobnog udaljavanja pastira (i stada na čijem se čelu trse), nadjačava svehrišćanski nauk. Vremenom uobličene eklesijalne samosvojnosti postadoše, bogme, neuporedivo značajnije od hrišćanskosti po sebi. Izmet-

nuo se svesabirući duh hrišćanstva u svoju suprotnost, što se više skreće sa izvorne putanje to se više sakralizuje zabasalost. Sve manje se naglašava hrišćanska srž, koja se, pri tome, rastače kroz apsolutizaciju konfesionalnih posebnosti. Do dehristijanizacije ne dolazi samo poradi razomađijavanja zbilje, već i zbog samosvrhovite konfesionalizacije hrišćanstva. Konfesionalne tradicije u međuvremenu su se toliko okamenile da se mimo njih i ne može razabrati šta je to što kraši iskonsku hrišćansku *fides*.

Kako uznapređovalo crkvenobogoslovsko upojedničavanje, viševjekovnom opstojanošću samo osnaženo, djelotvorno preusmjeriti ka objedinjavanju hrišćanstva? Nekako se pokazuje kako je povijest hrišćanstva sazdana upravo na prenaglašavanju perpetuirajućih različitosti, dok se jedino sopstvenom nauku o vjeri pripisivala istinska primordijalnost i nepomučenost. Znajući da je to prečesto imalo vrlo škodljive (van)crkvene posljedice, ono se ne može posmatrati kao samosvrhovito i samodopadljivo (teo)logiciziranje. Okosnica samopoimanja hrišćanskih identiteta, dakle, počivala je na heterologiji, na nezavršivom podrugojaćivanju, a ne na, kao što se naivna hrišćanska svijest nadala, isticanju njihove esencijalne istorodnosti.

Uz punu svijest da je zamisao o nevidljivoj crkvi neprihvatljiva za neprotestante, držimo da je ona kao svojevrsni bogoslovski trop primjerena za razmatranja o ekumenizmu. Da li su ekumenistička nadanja ostvarivija ako se, u skladu sa idejom o nevidljivoj crkvi, pođe od pretpostavke da samo treba da se ospolji dubinski postojeće jedinstvo hrišćana? Ili je, kako to, primjerice, naučava pravoslavna eklisiologija, bolje ustvrditi da je negdašnje hrišćansko jedinstvo grubo razoreno. Naime, smatra se da udvajanje ezoterične i suštastvene razine hrišćanskog jedinstva, s jedne, i epifenomenalnih i historijski uslovljenih raskola, s druge strane, tvore zbunjujuće polazište ekumenističkih težnji. Samoobmanjivanje kako spirala razdioba nije doprla i do prestabilirane sjedinjenosti hrišćana, ubjeđeni su zagovornici intrisičnog razdora u srcu hrišćanstva, vodi nas ka teološkom i eklesijalnom ćorsokaku. Ne samo da nije svrsishodno prenebregavati ponorni rascjep u krilu hrišćanske crkve, već bi svijest o njemu, ubjeđeni su pravoslavni, trebalo da bude prvi korak pri svakom nastojanju da se uspostavi buduće jedinstvo. To je, dakle, jedno od strateških razilaženja između pravoslavaca i protestanata, koji biraju svojevrsnu prečicu (u vidu međudenominacijske konvergencije) pri hrišćanskom združivanju.

Šta bi mogla/trebala da bude (van)crkvenoslovna srž na kojoj bi se djelotvorno i dubokosežno odvijalo ponovno objedinjavanje hrišćanske vasseljene? Nešto neopreznijem koraku u bilo kom smjeru, svakom upinjanju da se oslušne

duh epohe, grubo se presuđuje da je to neprihvatljivo odstupanje od sakrosanctnog nukleusa. Pokušaji da se stvore pretpostavke za bogoslovsku konvergenciju nerijetko nisu pošteđeni neistančane stigme da je posrijedi vjerski sinkretizam⁴. Premda su i sami satkani od međusobno raznovrsnih elemenata, okamenjeni crkveni identiteti budno motre da li im se podmeće nešto neistovjetno. Konfesionalne i crkvene samosvijesti odvajkada su nevoljno priznavale da je i samo hrišćanstvo susticaj disparantnih religijskih i svjetonazornih oblića. Iz psihološkog ugla odmjeravajući, priznanje da je i hrišćanstvo kontingentno, plod ukrštanja raznolikih nasljeđa, teško me u tom pogledu razuvjeriti, dubokosežno bi ojačalo njegov identitet.

Možda bi valjalo ukazati povjerenje pedantnom egzegetskom htjenju da se iz mnoštvenosti vjeroučenja izdvoji svevažeće hrišćansko jezgro. Da li to znači, pitaju se, između ostalog, naznačenom minimalizmu neskloni, da će van tog usaglašenog nukleusa vladati bogoslovska proizvoljnost? Otuda je naivno očekivati da će puku snošljivosti spram teološke polifonije većina hrišćana vidjeti kao zgodno rješenje. Sve mimo totalizujućeg prožimanja, podjednako kada se radi o dogmatici i samom doživljaju vjere, nije ni približno dovoljno za njih. Naposljetku, sabirati se preko (bogoslovske) minimuma, zdravorazumski će Berdajev (Николай Александрович Бердяев), neminovno vodi gubitku punoće (Berdajev, 2005: 110).

Istovremeno spasonosno i domišljato zvuči pomisao da bi se hrišćansko (pra)jezgro moglo postulirati posežući za geometrijskom logikom. Ono bi, dakle, bilo podjednako blizu i na odstojanju od svih postojećih teologika, tako da bi se moglo govoriti o njihovoj savršenoj jednakopravnosti. Nema sumnje, ponuđena elegantna matematička formula bi naišla na jarosne otpore, prevashodno onih hrišćanskih zajednica koje se ni po koju cijene ne žele odreći svoje postulirane pravovjernosti. Sa činom priznavanja valjanosti raznoraznih krivo(ino)vjernih tumačenja, za mnoge je to neupitno, otpočinje slabljenje samoopravdavajućeg pravovjerja. Hermeneutički pluralitet doživljava se kao sablazan, kao fatalno odstupanje od punine i istine prisvojenog Hristovog nauka. Istina je cjelina koja je data, nju su pravovjerni u ranohrišćansko doba već dokučili, a potonjim naraštajima preostaje da je brižno i postojano svjedoče. Svako preispitivanje starostavne dogmatike, mimo ličnih jednačina i sociokulturnih uslovljenosti, ponukano je i nekom vrstom slutnje da ustanovljeni eklesijalni poredak više ne posvjedočuje na vjerodostojan način izvornu Hristovu poruku.

⁴ Na samitu u Solunu koncem prošlog vijeka, pravoslavni su, između ostalog, upravo to zamjerali nastojanjima Svjetskog savjeta crkava (Nikolić, 2012: 87).

Zajedljivci bi ovom prilikom dometnuli da se na koncu takvih (teo)logičkih razlaganja jedino može ukazati eklesiološka praznina. Ne smijemo smetnuti sa uma da je prvobitni Hristov nauk poprimao različita, često puta nespojiva i uzajamno isključiva povijesnobogoslovska utjelovljenja. Iz povijesnocrkvenog ugla sagledavajući, zaključujemo da se teološka samobitnost gradila kroz protivstavljanje dotada preovlađujućoj sakrosanktnosti. Saglasno inherentnom i neizbježnom razlogu, svako okamenjivanje vjeroučenja služi kao podsticaj dedogmatizaciji, svojerodnom rasredištenju i nikad do kraja posustalom traganju za onto(teo)loškom izvornošću. Srazmjerno stepenu odstupanja od prethodno ustanovljenog kanona, teološka samosvojnost novonastalih hrišćanskih diskurzivnih poredaka jača. Sioran (Emil Cioran), u *Silogizmima gorčine*, pronicljivo veli: „Mogućnost obnavljanja putem jeresi obezbeđuje verniku znatnu superiornost nad nevernikom“ (Sioran, 1998: 83). Neću biti u krivu ako zaključim da (pravo) vjernik kroz svoju nutarnju drugost, kroz sabesjednika apostatu, krijepi sumnju koja ga, s vremena na vrijeme, silno skoli. Istinoljublja radi, valja dometnuti da gore pomenuti zamješatelj, taj pogani krivovjernik, po pravilu nije sticao suštinsko priznanje od uprepodobljenog pravovjernika. Ekumenisti moraju imati pred očima dugu i prebogatu povijest (anti)hrišćanskog beščašća, izopštavanja, lomača, utamničenja, obezglavljivanja, čerečenja.

Da li bi bilo razborito i, što je još važnije, djelotvorno – u višestoljetnim upinjanjima da se dokuči hrišćanskost kao takva, odnosno ono što je njen pretpostavljeni zajednički imenitelj – posegnuti za nekom vrstom negativne eklesiologije? Za očekivati je da će predložena sintagma kod mnogih dozvati u sjećanje konvergirajući pojam negativne teologije, ali tu, bez obzira na izvjesnu analogiju, nije riječ o istovrsnosti. Radi se, naprosto, o različitim nivoima epistemičnosti, o saznajnim pristupima koji se međusobno razlikuju po imanentnoj logici, vana-szajnim učincima i društvenim pokretačima. Negativitet se, u ovom slučaju, ne bi sastojao u pukom i posvemašnjem ništenju doktrinarnih nasljeđa i sapripadajućih institucionalnih ustrojavanja, već u njihovoj, koliko god to imalo prizvuk oksimorona, stvaralačkoj dekonstrukciji. Upotrebom neke vrste bogoslovske dijalektike, postupno bi se razgrađivali doktrinarni partikulariteti kako bi se doprlo do onoga što je svehrišćansko. Nalik palimpsestu, oprezno i marljivo otklanjajući naslage bogoodstupajućih učenja, pojavila bi se, zar ne, zapretna i neokrnjena istina. S druge strane, opravdana je zebnja da se razgrtanje svih tih nanosa ne može drugačije okončati nego zurenjem u bogoslovski ispražnjen topos. Skidajući sloj po sloj potonjih teoloških nadopisivanja, shvatamo kako je višestruko oposredovano i ono što držimo izvornom porukom.

Kungov (Hans Küng) *Weltethos*, primjerice, isuviše je ekumenski da bi mogao poslužiti – paradoksalno, zar ne! – kao temelj za sabiranje hrišćanskih crkava. Zamisao pomenutog heterodoksnog švajcarskog rimokatoličkog sveštenika i bogoslova podriva hrišćansku/konfesionalnu samodovoljnost, pošto su u svjetski etos ugrađeni i elementi (drugih) religija i kultura (Küng, 1998). I ovdje se nazire jedna od središnjih aporija ekumenizma, a to je da se bilo koji vid unutarhrišćanskog sabiranja ne može zasnovati bez osvješćivanja prehrišćanskih i nehrišćanskih nanosa. Zar i ovo ne govori u prilog da do međusobnog zbližavanja ne može doći bez samopreispitivanja konfesionalnih i eklesioloških monada? Uvjeran sam da priznanje sistematično potiskivane instrisične drugosti hrišćanstva čini nezaobilaznu pretpostavku za utemeljenje ekumenskosti na zdravim osnovama.

Da li su u krivu oni koji tvrde da su isključivo protestanti pozvani da ekumenističkom strategijom združe ono što je odavno steklo povijesnocrkveno priznanje? Kako sada obesnažiti hipostazirane crkvenobogoslovske razlike, kako bi nanovo prosijala hrišćanska jednost i prvost? Hrišćanski primordijalisti, dakle, drže kako je moguće da se hrišćanstvo vrati na postulirano jedinstvo koje je postojalo prije nego je ljudskom zabludnošću razvrgnuto. Daleko će to biti od zlu-rade sitničavosti ako se ukaže da sa hrišćanskim jedinstvom stvari nisu stajale baš najbolje od prvih redaka/dana. Naime, ne samo da je jedinstvo bilo trošno i u Novom zavjetu, već je i ranocrkvena povijest obilovala razdvajanjima. Sada već malo ko i zna da su ranohrišćanskim atlasom koračale i nepravovjerne družine: ebioniti, arijanci, nestorijanci, donatisti... (Elijade, 1996). Povijest vaseljenskih sabora razotkriva se kao traganje za jedinstvom hrišćana, koje je bilo tim ne(s)trp(e)ljivije što ono nikada nije suštinski ni postojalo.

Mapiranje antiekumenističkih narativa

Kako to već biva, o nekoj zamisli ili težnji, na neki dublji način, više nam govore oni koji im se zdušno protive. Ni ekumenizam tu nije izuzetak, njegov javni i diskurzivni lik saoblikuju i antiekumenisti, koji u namjeri da ga razotkriju nehوتيčno daju doprinos cjelovitoj istini o ekumenizmu. Sasvim razumljivo, u ovom poglavlju skoro isključivo bivamo usredsređeni na antiekumenističke narative (ovdašnjeg) pravoslavlja. Pri njihovom raščlanjivanju vrlo brzo bjelodanim biva da se preko antiekumenizma vojuje i protiv izvjesnih svjetonazornih i civilizacijskih opredmećenja. Transgresivni su antiekumenistički diskursi, oni počesto sa strogo teološke ravni skliznu u razmatranje ideoloških i civilizacijskih konfiguracija koje su povezane sa ekumenizmom. Razložnim se čini uvid kako je često

ekumenizam izvedeni predmet kritike, dok je prvostepena meta civilizacijski makrotoponim Zapada, kao i u njegovom krilu oblikovane (modernističke) ideologije. Kako to uvezivanje u teologiziranje izgleda najbolje pokazuje polemička sintagma 'humanistički ekumenizam', već pominjanog Justina Popovića. Navedena Popovićeova odrednica donekle je neprotivrječna, ali to nije slučaj sa njegovom tvrdnjom da papizam načelstvuje raznim evropskim humanizmima (Popović, 2016).

Već sada je jasno da će Justin Popović, sa svojim propovjedničkim žarom, predstavljati izdašan izvor za razmatranje antiekumenističkih diskurzivnih strategija. Kao znakovita inicijacija u predmetno polje poslužiće nam, sa bogoslovske tačke gledišta, jedna od najoporijih presuda ekumenizmu. U spisu *Pravoslavna crkva i ekumenizam*, Popović je doslovno napisao kako je ekumenizam svejeres, što će se docnije provlačiti poput crvene niti ovdašnjim najzadrtijim protivekumenističkim diskursima. U nevjestom pokušaju odbrane jednog takvog stigmatizovanja ekumenizma, bogoslov i episkop SPC Atanasije Jeftić ukazuje da to nije presedan u crkvenoj historiji. Tako je već u prvoj polovini XIII stoljeća prvojerarh carigradski German II navodnu zabasalost tadašnjeg latinskog hrišćanstva nagrdio kategorijom svejeresi (Jeftić, 2005: 201). No, ne samo da se radi o neuporedivim duhovnopovijesnim epohama, već je, u najmanju ruku, nedomišljeno da se ekumenizam ozloglašava pomenutim bogoslovskim anahronizmom. Pravoslavna samosvijest, dakako, ne odstupa od toga kako je ona nekvarljiva i nepotkupljiva čuvarica hrišćanskog svetog predanja, otuda sa mrzovoljom gleda na svaku novotariju.

Jedna od antiekumenističkih idejnih/ideoloških strategija nalazi da postoji homologija između ekumenizma i globalizma. Za zastupnike takvog stanovišta nema sumnje da je ekumenizam zakonomjerni izdanak globalističkog, neoliberalnog rasprostiranja moći Zapada. Ni povijesna raznovremenost naznačenih pojava (ekumenizam, dakako, prethodni globalizmu) ne predstavlja smetnju da ih kauzalno uvežu na gore naveden način. Već sada biva jasno, antiekumenisti nastoje da podriju ekumenizam i time što će ga upariti sa za njih prokaženim društvenim pojavama. Pored pomenute srodnosti sa globalizmom, ekumenizam se vidi kao pobočni izdanak, antiekumenisti mu počesto dodjeljuju takvu ulogu, puštošećeg modernizma. Svejedno da li modernizam hvata zamah unutar crkve, ili je pretumbao svekoliku društvenu zbilju, modernistička volja za novim nailazi na grozničavu osudu antiekumenista. Osporava se samosvojnost ekumenizma, on je u dosluhu, štaviše tu se radi o njegovoj zavisnosti, sa pojavama (globalizam, modernizam...) koje razjedaju vjeroispovjednu srž. Vjerodostojnosti ekumenizma

se presuđuje i time što se postulira njegova heteronomija, što se posmatra kao učinak prijetećih i pratećih društvenih determinizama.

Pozivaju na budnost oni najsumnjičaviji među pravoslavnim antiekumenistima, predmnijevaju oni da se iza ekumenizma svio pritvorni prozelitistički namum. Upinju se da otvore oči prostodušnima da se time narušava vijekovima ustaljeni bogougodni unutarhrišćanski razmještaj pastve. Nadalje, zašto se povinovati, pomalo uskogrudo se pitaju pravoslavni hrišćani, nečemu što je izdanak zapadnog ogranka hrišćanstva. Ne bi li potkrijepilo takav odbojan pristup, pravoslovno bogoslovlje poseže i za tvrdnjom da se zapadna ekumenistička nastojanja okapaju oko čiste spoljašnjosti. Pripisujući mu neku vrstu besuštaštenosti, veliki broj zainteresovanih u ekumenizmu vidi klerikalističku smicalicu, udobnu i besplodnu crkvenu diplomatiju, ili, pak, prividno bezazlenu brbljaonicu. Na koncu, čemu sav trud oko ekumenizma, bezmalo su jednodušni pravoslavni bogoslovi, ako je on vid protestantskom univerzumu svojstvenog difuzionizma (Bigović, 2010: 115).

Jasno je da ne možemo jednačiti ekumenska stremljenja po sebi, ekumenistički pokret i njegovo institucionalno središte, Svjetski savjet crkava. Na planu ekumenskih nastojanja, načelno uzev, najlakše je postići, ma koliko ono bilo slabašno i neobavezujuće, saglasje, ali mimo toga počinju višestruka razilaženja. Antiekumenisti raznih ishodišta istrajni su pri tvrdnji da se konfiguracija ekumenističkog pokreta, u najmanju ruku, ukazuje kao nesvrishodna. Ustrojstvo savremenog ekumenističkog pokreta, odnosno Svjetskog savjeta crkava, hrani zebnju manjinskih crkvenih/konfesionalnih entiteta da će biti nadglasani. Ako se od samog predlaganja dnevnog reda, nametanja izvjesnih tema, pa sve do načina donošenja odluka, odvija preglasavanje, onda je razumljivo da, recimo, pravoslavni preispitaju članstvo u Svjetskom savjetu crkava. Ni Svjetski savjet crkava, dakle, nije lišen majorizacije/minorizacije, s tim da ovdje ta nemogućnost uspostavljanja jednodušnosti ima dodatnu težinu. Očigledno je da se protestantska uraznoličenost ukazuje kao izgledna prednost u organizacionom životu ekumenizma. Pod pretpostavkom da je moguće unatarprotestantsko usaglašavanje, ništa im ne stoji na putu preglasavanja neprotestanata.

O međusobicama dva (doreformacijska) kraka hrišćanstva

Kada su u pitanju dva središnja drevna kraka hrišćanstva, istočnoppravoslavno i rimokatoličko, oko kakvoće polaganja prava na prvenstvo pape⁵ (na-

⁵ Valja naznačiti da papi, odnosno Petrovoj katedri u Rimu, Konstantinopolj nikada, sem u rijetkim izuzecima, nije osporavao prvost među jerarsima. Čak i nakon raskola, apostolsko pre-

sljednik apostola Petra) nad svim ostalim arhijerejima stvorio se neprekoračiv jaz. U jednom govoru posvećenom Dostojevskom, svom bliskom prijatelju, Solovjov (Владимир Сергеевич Соловьёв) tvrdi da podjela na hrišćanski Istok i Zapad „predstavlja veliki greh i veliku nesreću“ (Solovjov, 2009: 55). On se vremenom samo produbljivao, s obzirom da su nerimokatoličke crkve istrajanje na papskom primatu sagledavale kao administrativni superorganicizam, kao nešto sasvim neprimjereno duhu crkvene sabornosti. Ne treba gubiti iz vida, dabome, da se navedeno kretanje unutar rimokatolicizma mora posmatrati kao neka vrsta iznuđenog odgovora na sve veću rasutost nekad jedinstvenog mističnog tijela. Ako je za utjehu, čitav niz obrednih neusaglašenosti Rima i Novog Rima, koje su bile predmet žučnih rasprava sve od šizme pa do pada Konstantinopolja, danas su od drugorazredne važnosti (Dvorkin, 2009: 7). Stoga bi mogli zaključiti da u tom predraskolničkom razdoblju postoje zapretni, ali zdravi, temelji za prevazilaženje podvojenosti. No, i u prvim stoljećima hrišćanstva odzvanjali su nebrojeni glasovi raznoraznih bogoiskatelja, tragalaca za svevažecom formulom spasenja. Nameće se pitanje uolikoj mjeri bi reformacija, koja je u međuvremenu utrojila hrišćansku vasseljenu, bila rada da se i ona napaja na tim izvorima.

Uobrazilja srednjovjekovnog Zapada, kada je u pitanju poimanje Istoka, udjenula je i dvostruko protivrječnu razliku unutar tog svojeobraznog mu naličja. Negda se sa zapadnocieničnih osmatračnica Istok predočavao istorodnim, da bi u jednom momentu i Romeji bili uvtloženi u igru (neprijateljskog) podrujojačivanja, tako da je grčki Istok bio samo makrozona unutar jednog fluidnog i imaginarnog kontinenta (Le Gof, 2010: 18). Dabome, srednjovjekovno (ne)svjesno Zapada nipošto se nije rukovodilo čisto zemljopisnom logikom pri poistočenju pravoslavlja i Vizantije – tu je na djelu dalekosežna i šetna hijerarhizacija hrišćanskog binariteta. U tom hermeneutičkom obzorju može se sagledati odluka Latina da putanju Četvrtog krstaškog pohoda preusmjere ka Carigadu, kao i sva ona bjesomučnost krstaša koja je usljedila po osvajanju prijestonice Vizantije. Na tu zlosrećnu 1204. godinu pravoslavni hrišćani će se pozivati vijekovima docnije, hoteći da obrazlože sumnjičavost prema nastojanju rimskog biskupa da on bude objedinitelj već tada uveliko raštrkanog Hristovog stada.

jemstvo Rima nije dovedeno pod znak pitanja, ali se papi poricalo vasseljensko predvodništvo, pošto je suštinski odstupro od pravovjerja. Umetanje *filioque* dodatka u simbol vjere, najzad, bio je krunski dokaz u tom smislu.

Mikrologike i (ne)savremenost ekumenističkih pregnuća

Kako li se ekumenističko htjenje smješta između mikrologika i globalizacije, dvaju naporednih silnica savremenosti? Većina se ne bi ni časka nećkala oko odgovora na gornje pitanje, držeći da se ekumenizmu skloni jedino mogu prikloniti onima koji traže brže i dublje prožimanje odvojenih eklesijalnih entiteta. Zdravorazumski sagledavajući, da li i može biti drugačije ako i ekumenisti i globalizatori, svejedno iz kojih razloga, podjednako streme objedinjavanju? Granice rasprostiranja, domašaji i nosioci, kao i njihove pobude, ekumenizma i globalizacije, dabome, umnogome se razlikuju. Dok ekumenizam nastoji ojačati spoljne granice hrišćanstva kroz ublažavanje unutrašnjih razdora, globalizacija dovodi pod znak pitanja liminalnost po sebi. Upravo to svojstvo globalizacije i hrani bojazan svih onih koji drže štetnim svako prekoračivanje starostavnih eklesijalnih međa. Valja se, dakle, brižno starati o spoljnim eklesijalnim graničnicima, upinjati se da ostanu što nepropusniji, kako inoslavni ne bi zbunili one prostodušne među pastvom. Nadalje, istinski ekumenizam ne pristaje da se kreće po površini stvari, on teži da se ukotvi u egzistencijalnoj srži hrišćanina, dok globalizacija raštače dihotomiju površine i dubine. Najzad, globalizatori nastoje da desupstancijalizuju samo odvijanje međupovezanosti, dok ekumenisti nalaze da se u ponovnom posuštastvljenju krije odgovor za epohalnu krizu.

Iz sociološkosaznajnog ugla posmatrano, iza sinhroniciteta unutarhrišćanskih⁶ ekumenističkih nastojanja i uznapredovale globalizacije krije se nešto više od puke temporalne slučajnosti. Šta nam to donosi nepregledni i ulančani fluks razuđenih kulturnih semiotika, prividno inkluzivne politekonomije, elastičnih i promjenljivih oblika socijetarnosti, fluidnih i neobavezujućih obrazaca opštenja? Svestrano i ubrzavajuće preutemeljenje dopire i do samog srca nekad srazmjerno samozakonite zone (tradicionalne) religioznosti i crkvenosti. U saglasju sa sveu-sisavajućom logikom globalizacije, kao nečega što ne trpi izdvojivost i neuključivost po sebi, uvrtačuje se i sve(ne)mir *homo religioususa*. Ne previđajući da je ekumenizam u znatnoj mjeri i samouslovljavajući, neupitno je da postoji njegova mnogostruka, protivslavna i dinamična kontingentnost sa nastajućim globalizacijskim konfiguracijama. Uostalom, ako bi mu porekli ekumenskost, kao njegovu neotklonjivu sastavnicu, to bi značilo fatalnu okljaštrenost hrišćanskog pogleda na svijet. Nema hrišćanstva bez vasseljskih vidika, ali to saznanje, već je

6 Sa punom sviješću o pokušajima širih međureligijskih preplitanja i približavanja, makar kada su pojedine dimenzije društvenosti i religioznosti u pitanju, naglasak je na takvim nastojanjima u okviru hrišćanske vasseljene.

postalo i otrcano to naglašavati, nije predupređivalo neizbrojive međusobice i diobe. Upravo se u manjku samoograničavajućih mehanizama hrišćanstva i nalaze razlozi za unutrašnja i spoljna trvenja.

S druge strane, nikad mnoštvo oblića hrišćanstva nije bilo prikladnije nego što je to slučaj sa postmodernitetom. Kako razumjeti naum da se ujedini nešto što je (odvajkada) razjedinjeno, i to u doba kad je i ono što je bilo jedinstveno podložno uraznoličavanju? Nedoglednu heteroglosiju, što je odista suštastvena odlika postmoderniteta, imali smo, uslovno kazano, stoljećima ranije u protestantizmu. Koliko je u današnjici moguće jedno reverzibilno kretanje, koliko je izgledno svijetoživotno i održivo nadilaženje svih unutarprotestantskih, odnosno unutarhrišćanskih dioba? Bez sveprotestantskog, naime, nema ni svehrišćanskog sabiranja, kao ni najmanje izglednog svereligijskog zbližavanja (Šušnjić, II 1998: 366–367).

Heterologika i načelni inkluzivitet postmoderniteta priziva da i hrišćanski svjetonazor pronađe svoje mjesto u navodno nehijerarhizovanoj posthistorijskoj utopiji. Da bi se, dakle, odjelotvorila jedna takva aksiološka beskonfliktnost, od hrišćanstva, kao uostalom i od svih drugih svjetonazora, duh postmoderniteta traži žrtvoprinošenje. Izlišno je i napominjati da je samožrtvovanje hrišćanstva iznuđeno i nedobrovoljno, s obzirom da se odricanje od apsolutnog važenja hrišćanskog nauka može tumačiti i kao fatalno samoništenje, ili, makar, kao njegovo preutemeljenje.

Zaključne napomene

Svaki pokušaj predviđanja budućnosti hrišćanskog ekumenizma ne smije prenebregnuti naredni vrtoglavi statistički nalaz. Hrišćanski pluriverzum je u tolikoj mjeri umnogostručen da sada možemo govoriti ne o stotinama, već o desetinama hiljada različitih hrišćanskih zajednica. Odista je teško sazdati ekumenističku arhitekturu ako je izgledno da ni više od četrdeset hiljada puteva traganja za Hristom nije dovoljno da se stiša religijska čežnja (Cvitković, 2014: 122). Navedeni podatak, uslovno rečeno, pruža djelomično i odgovor na pitanje s početka ovog članka – da li Svjetski savjet crkava (čini ga približno 350 crkava) može biti temelj ponovnog ujedinjenja hrišćana? Ne samo da se ekumenizam suočava sa logikom preuveličanih i samosvrhovitih (malih) razlika, već se ne može oglušiti ni na nezaustavljivo usitnjavanje (protestantskog) hrišćanstva. No, da li se bez obzira na njegovu nesagledivu spoljnu uraznoličenost može govoriti o nevidljivom hrišćanstvu, koje će zauvijek prizivati raznorazne duhove da na njemu gra-

de suštastveno zajedništvo? No, kao što je već nešto slično rečeno u uvodnim za-
pažanjima, takav pristup je odveć eteričan da bi se na njemu uzdiglo funkcional-
no institucionalno zdanje.

Imajući sve to na umu, dijalog se nameće kao presudan preduslov za bi-
lo kakva ekumenistička stremljenja. Produbljeni i nepatvoreni razgovor hrišća-
na ne smije toliko da se rukovodi time da li će on polučiti neke trenutno opiplji-
ve učinke. Dalekosežno sagledavajući, volja za dijalogom koji će se voditi u du-
hu hrišćanske ljubavi presudnija je od toga da li će se postići neki konkretni do-
govor. U tom smislu je od neprocjenjive važnosti da se iscjeljujući međukonfesi-
onalni dijalog zapodjene tamo gdje se pastve nerazmrsivo prepliću (Vukomano-
vić, 2001: 64). Gromopucatelni proglasi eklezijalnih tijela nipošto ne mogu na-
uditi, ali svjedočenja iz svakodnevnog suživota su nešto iz čega može proklijati
istinska ekumenska svijest. Kampanilističkom⁷ strategijom, dakle, nazivam onaj
pristup koji nastoji da se ekumenizam prvenstveno zapati na tačkama dodira ra-
zličitih hrišćanskih konfesija i eparhija. Uprkos zakučastim crkvenim razlozima,
nema svjedočenja u Hristovo ime mimo susreta bez zadržke sa religijski/konfesi-
onalno drugačijim, osobito tamo gdje su nam oni (u prostornom smislu) bližnji.

Možda bi se od predkonstantinovske crkve, uz neophodna podešavanja
spram epohalnih datosti, moglo krenuti ka uzajamnom približavanju hrišćana.
Neimari budućeg hrišćanskog ekumenizma trebalo bi, naime, da tragaju za samo-
umjeravajućom eklesijalnom formulom. Nije (svjetovna) moć ta koju valja zgo-
milavati, imajući u vidu da je to strano bogoslovskoj antropologiji hrišćanstva.
Tako bi, primjerice, rimokatoličko bogoslovlje valjalo da naglasak stavi na Petro-
vo služenje, a ne na onu stranu koja naznačenog apostola vidi kao moćnika. Pri-
mjerenije je hrišćanima, to ništa manje važi i za njihov *corpus mysticum*, da se ru-
kovode skrušenošću i, nadasve, ljubavlju. Sve je očiglednije da je zalag ekume-
nizma i cjelokupnog (post)modernog hrišćanstva upravo u *humilitas* i *caritas* – s
tim bi se složio i tankočutni Vatimo (Gianni Vattimo) – a ne u crkvenoj gordosti
i okoštaloj moći (Vatimo, 2009). Možda je potrebna izvjesna doza rascrkvljenja,
tačnije rasredištenja crkava kao takvih, da bi vjerujući opet gravitirali ka istočni-
ku, ka samom Hristu.

Ostavljajući postrance da li je baš svim hrišćanima ljubav nesravnjiva vri-
jednost, opažam novi krug teoloških, eklesijalnih i, ništa manje, društvenih apo-
rija oko same emanacije ljubavi. Da li su starostavni dogmati, kako to pravoslav-

⁷ Ova je odrednica, etimološki uzevši, veoma podesna, pošto u njenom latinskom korijenu
stoji riječ zvono. Istovremeno, pravim otklon od ustaljenog značenja kampanilizma, po kome se ra-
di o prekomjernoj privrženosti rodnoj grudi.

no bogoslovlje naglašava, putir u koji se agape zasvagda ulila, ili ona traži nešto mnogo prostranije kako bi se nadalje širila i njegovala? Da li se ljubav eterično i hirovito projavljuje ili je ona up(rep)odobljena ustaljenom mjerom ispravnog, odnosno sakrosanctnim normama? Teško je poreći kako uskogrudi eklesijalni normativizam, nepomirljiv u samodopadljivoj samosvojnosti, skoro pa onemogućava opštenje u duhu bratske i sestrinske hrišćanske ljubavi. Izvjesno ublažavanje rigidnog normativizma, i to u ime one ljubavi o kojoj je i sam apostol Pavle nadahnuto zborio, predstavlja, čini se, nužnu pretpostavku za ekumensko sjedinjavanje. Spasonosna bi, dakle, bila ona ljubav koja se ne iznuruje u uzajamnosti, ona koja je spremna da posvjedoči i ako nije izgledno da će joj biti uzvraćeno istom mjerom. Bez svojevrsnog bogoslovlja bezrazložne ljubavi, koje raskravljuje i najokorjelija (hrišćanska) srca, sasvim je izvjesno da će se izjaloviti bilo koje ekumenističko uzdanje. Neupitno je da su prethodni redovi obilježeni i nekom vrstom osobene prostodušnosti, no držim da je ona za religiju, crkvenost i, naposljetku, ekumenizam veoma ljekovita.

Literatura

- Bigović, Radovan (2010). *Crkva u savremenom svetu*. Beograd: Službeni glasnik
- Cvitković, Ivan (2014). Kršćanstvo pred izazovima 21. stoljeća, u: Đorđević, Dragoljub, Stajić, Predrag i Todorović, Dragan (ur.), *Hrišćanstvo u 21. veku*. Novi Sad: Prometej, Leskovac: Leskovački kulturni centar, Niš: JUNIR
- Dvorkin, Fransoa (2009). *Vizantija i rimski primat*. Beograd: Službeni glasnik
- Elijade, Mirča (1996). *Vodič kroz svetske religije*. Beograd: Narodna knjiga
- Gibellini, Rosino (1999). *Teologija dvadesetog stoljeća*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (2006). *Filozofija istorije*. Beograd: Fedon
- Florovski, Georgije (2007). Apostolsko predanje i ekumenizam, *Vidoslav*, broj 42
- Jeftić, Atanasije (2005). Pravoslavlje i ekumenizam, u: *Pravoslavlje i ekumenizam*. Beograd: Hrišćanski kulturni centar
- Jukić, Jakov (1991). *Budućnost religije*. Split: Matica Hrvatska
- Kartašev, Anton (2005). Ujedinjenje crkava u svetlu istorije, u: *Pravoslavlje i ekumenizam*. Beograd: Hrišćanski kulturni centar
- Khoury, Th. Adel (pr) (2005). *Leksikon temeljnih religijskih pojmova*. Zagreb: Prometej
- Küng, Hans (1998). *A Global Ethic for Global Politics and Economics*. New York: Oxford University Press
- Le Gof, Žak (2010). *Da li je Evropa stvorena u Srednjem veku?* Beograd: Clio
- Nemet, Ladislav (2014). Rimokatoličanstvo – dijalog i ekumenizam, u: Đorđević, Dragoljub, Stajić, Predrag i Todorović, Dragan (ur.), *Hrišćanstvo u 21. veku*. Novi Sad: Prometej, Leskovac: Leskovački kulturni centar, Niš: JUNIR
- Nikolić, Marko (2012). *Ekumenski odnosi Srpske pravoslavne i Rimokatoličke crkve 1962–2000. godine*. Beograd: Službeni glasnik

- Pelikan, Jaroslav (2011). *Hrišćansko predanje*. IV tom. Beograd: Službeni glasnik
- Popović, Justin (2016). *Pravoslavna crkva i ekumenizam*, <http://www.prijateljboziji.com> (pristupljeno: 18.7.2016)
- Sioran, Emil (1998). *Silogizmi gorčine*. Beograd: Rad
- Solovjov, Vladimir, Bulgakov, Sergej (2009). *Dostojevski*, Beograd: Službeni glasnik
2005. *Sveto pismo*. Šabac-Valjevo-Beograd: Glas crkve
- Šušnjić, Đuro (1998). *Religija*. Beograd: Čigoja štampa
- Vatimo, Đani (2009). *Vjerovati da vjeruješ*. Beograd: Fedon
- Vukomanović, Milan (2001). *Sveto i mnoštvo*. Beograd: Čigoja štampa

Dražen Pavlica

University of Belgrade

Faculty of Philosophy

drazenpav@gmail.com

PRELIMINARY FRAME FOR CONSIDERATION OF THE NATURE, RANGE AND DIFFICULTIES OF ECUMENISM

Abstract:

This paper deals with the analysis of modern ecumenical movement. Introduction offers generalizations of its essence. We observe ecumenism in certain socio-cultural context (globalization, postmodernism, secularization). Central part of our exposure is search for theological core of ecumenical gathering of Christians. We also pay attention to standing points of those who represent some kind of antiecumenism.

Key words: *ecumenism, Christianity, church, globalization, secularization*

Сања М. Брдар
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
brdarsanja@yahoo.com

УДК: 811.163.41'367.625'37
27-242.5-275.2
Оригинални научни рад
Датум пријема: 14.2.2017.

АНАЛИЗА ГЛАГОЛА КРЕТАЊА У ЈЕЗИКУ ПРВЕ КЊИГЕ МОЈСИЈЕВЕ

Резиме

У раду су анализирани глаголи кретања и то она група глагола којом се обележава искључиво људско кретање по коину, без превозног средства, при чему се целокупно ишло измеђина у простору. Посматрани глаголи подељени су у више група према диференцијалним семама и према усмерености кретања. Грађа је експериментална из Старијој заветној (у преводу Ђуре Даничића) књ. из Прве књиге Мојсијеве, која је пружила довољан број глагола за рад овог обима. Циљ рада је указивање на учесничку појединих глагола кретања у овом тексту, на синтаксичке и групе дојуне које се уз њих срећу, као и на њихову семантику. Желели смо указати на разлике између садашње употребе глагола кретања (будући да се ради о преводу из XIX века) и употребе ових глагола у савременом језику.

Кључне речи: глаголи кретања, диференцијалне семе, усмереност кретања, Прва књига Мојсијева.

Увод

Тема рада

Кретање представља једну од примарних људских активности, што се одражава и на језик, те тако сваки језик света поседује начине на које ће именовати кретање кроз простор. „Факта говоре да је у многим језицима, независно од степена њихове генетске, ареалне или типолошке блискости, семантичка категорија простора једна од најразвијенијих“ (Пипер, 2001: 11-). Глагол је једна од основних категорија којима се концепција кретања у простору изражава. Глаголи кретања су бројни и немогуће их је овом приликом све обухватити и анализирати. Осим тога, ова категорија је често различито схваћена и дефинисана. Најопштија дефиниција гласи „Глаголи кретања, у општем смислу, су сви они глаголи који значе померање, кретање неког објекта О из тачке Х у тачку Y за неко време т“ (Вујовић, 2009: 9). Јасно је да је оваквом дефиницијом обухваћен велики број јединица. Наша анализа биће нешто суженија, јер ће из корпуса бити експериментални

искључиво они глаголи код којих је човек самосталан иницијатор кретања по копну без превозног средства. То значи да ће анализа искључити глаголе кретања превозним средством или кретање кроз ваздух и воду. Искључено је такође и свако кретање са обележјем [људско -], иако се у тексту врло често именује кретање појмова из домена религије који добијају одлике људског (Бог, анђели итд.). Поред тога, посматраћемо само оне глаголе код којих се целокупно људско тело измешта у простору (изоставићемо глаголе који именују покрете делова тела попут *махати*, *климати* и сл.).

Проучавање ће обухватити синтаксичку, семантичку и лексичку анализу. Важни критеријуми ће бити начин кретања (положај тела, путања, брзина кретања), као и усмереност кретања (свако кретање значи да је тело усмерено од једне ка другој тачки у простору). Посматраћемо рекцијске допуне ексцерпираних глагола, нарочито спацијалне допуне, будући да управо оне често дају податке о начину или усмерености кретања. Занимљиво ће бити посматрање употребе ових глагола у религијском тексту, као и поређење њихове употребе у XIX веку у односу на савремени језик. Увид у стање у савременом језику добићемо користећи Корпус савременог српског језика Математичког факултета у Београду. Овај корпус показаће нам пре свега да ли се исти глаголски облици срећу у данашњем српском језику једнако као и у језику XIX века, као и то да ли се данас користе исте рекцијске допуне уз дате глаголе (коришћен је аотирани корпус са изворима из 2013. године).

Корпус

Грађа за овај рад ексцерпирана је из Прве књиге Мојсијеве, као дела Старог завета у преводу Ђуре Даничића из 1865. године. Овај текст пружио је довољан број примера за рад овог обима. Посматрана су укупно 33 глагола, од којих није сваки глагол представљен једнаким бројем примера. Поједини глаголи показали су већу учесталост, што ће се видети током анализе корпуса, док су се други појављивали веома ретко и потврђени су са тек неколико примера или само по једним примером. У раду нису наведени сви забележени примери иако је урађена тотална ексцерпција грађе. Сви ексцерпирани глаголи узети су у обзир када се говори о фреквенцији глагола, али је овде наведен само онолики број примера колико је довољно да се илуструје употреба одређеног глагола и да се стекне увид у његове рекцијске допуне. Укупно је обрађено 100 примера.

Почетне хипотезе (очекивања и циљеви)

Текст Прве књиге Мојсијеве одабран је зато што потиче из XIX века, када су ударени темељи стандардизацији српског језика. Посматрањем овог текста можемо показати колико се употреба глагола кретања променила од тада до данашњег стандардног језика. Очекујемо да ће истраживање показати који су глаголи најфреквентнији, да ли поседују различите диференцијалне семе у односу на савремену употребу и које се спацијалне и друге рекцијске допуне уз њих срећу. На пољу рекцијских допуна очекујемо највише разлика у односу на савремени српски језик.

У раду ће бити урађена синтаксичка, семантичка и лексичка анализа. Обратиће се посебна пажња на елементе који одређују усмереност кретања (префикси и рекцијске допуне) и на оне семе које одређују начин кретања (брзину кретања, положај тела итд.). Посматраћемо колико религијски контекст утиче на одабир глагола и сема које га одређују и да ли даје додатне семантичке компоненте глаголу.

Теоријски увод

О глаголима кретања у српској литератури написан је велики број радова, али је тек докторском дисертацијом Душанке Вујовић дата комплетнија и шира анализа глагола кретања у српском језику. У раду ћемо се делимично ослањати на поделу коју је она понудила, будући да је и Д. Вујовић посматрала глаголе људског кретања, али је њена анализа обухватила и одређене групе глагола које у овом раду неће бити посматране. При томе ћемо узети у обзир да „Глаголи кретања, као и остали елементи који описују просторне односе, спадају у групу најчешће употребљаваних речи, имајући у виду да је „покрет“, као примарна физичка и визуелно-просторна појава, један од основних елемената у нашој концептуализацији света“ (Стаменковић, 2013: 12).

Неизоставни елемент сваког кретања је објекат локализације. Како у нашим примерима овај објекат има обележје [људско +] и како је он сам иницијатор сопственог кретања, можемо га назвати субјектом локализације. Подразумева се да се кретање одвија у простору, те да постоји одређена путања којом се тело креће. Овај простор, тј. путању називамо локализатором, а конкретнији простор у односу на који се одређује промена места јесте оријентир (Vujović, 2010: 11). Кретање мора бити усмерено од једне тачке

на тој путањи до друге тачке. Код одређених глагола посебно се наглашава тачка с које је кретање започето и од које се субјекат локализације удаљава, те за такве глаголе кажемо да су аблативно усмерени. Уколико глаголи садрже семе којима се истиче крајња тачка ка којој се субјекат локализације креће, можемо говорити о адлативно усмереним глаголима. Поред ова два типа, у корпусу срећемо глаголе код којих се пре свега истиче такво кретање којим се прелази преко површине локализатора, те за такве глаголе кажемо да су перлативног типа. У српском језику се усмереност најчешће изражава префиксима, мада постоје глаголи који и без префикса садрже неку од компоненти усмерености. У недостатку префикса или сема којима би се означио смер кретања, исти може бити истакнут рекцијским допунама, што ће се видети у анализи. На месту допуне уз издвојене глаголе могу се наћи објекатске допуне (директни и индиректни објекат), допуне друштва и средства, као и спацијалне и темпоралне допуне. За нас ће бити најзанимљивије спацијалне допуне, јер се њима обележавају почетна и завршна тачке кретања. „Спацијалне допуне су обавезне уз глаголе кретања када обележавају циљ кретања или почетну и завршну тачку у кретању, затим уз глаголе којима се обележава положај, место где се неко налази“ (Бабић, 2008: 15). У неким случајевима оваква допуна може бити изостављена, али је она увек позната из контекста.

Други важан критеријум за класификацију глагола у раду јесте присуство одређених диференцијалних сема. Ослонићемо се на поделу према доминантним диференцијалним схемама коју даје Душанка Вујовић (Вујовић, 2009: 36):

1. Глаголи кретања у усправном положају - синхронизовано кретање
2. Глаголи кретања у усправном положају - несинхронизовано (ометано и тешко) кретање
3. Глаголи кретања помоћу руку и ногу чија се радња одвија на земљи
4. Глаголи кретања помоћу руку и ногу чија се радња одвија у води
5. Глаголи брзог кретања
6. Глаголи кретања без циља
7. Директивни глаголи кретања – аблативна управљеност
8. Директивни глаголи кретања – адлативна управљеност
9. Глаголи кретања помоћу превозног средства
10. Глаголи кретања нагоре (глаголи пењања).

Из ове поделе изоставићемо глаголе кретања превозним средством и оне чија се радња одвија у води, будући да нису предмет разматрања у овом

раду, као и оне групе глагола за које нису пронађене потврде у нашем корпусу (глаголи кретања помоћу руку и ногу чија се радња одвија на земљи и глаголи кретања нагоре). С друге стране, издвојићемо посебну групу директивних глагола кретања аблативно-адлативне усмерености.

Анализа корпуса

Глаголе ћемо класификовати у неколико група пратећи горе наведену поделу и узимајући у обзир два основна критеријума – начин кретања и усмереност кретања. Дефиниције свих глагола преузете су из „Речника српскохрватскога књижевног језика“ Матице српске (у даљем тексту РМС). Нећемо наводити све примере пронађене у корпусу, већ онолико примера колико је довољно да се илуструју учесталост одређеног глагола и његове рекцијске допуне. У табели 1 дат је број потврђених глагола у корпусу подељених у групе према основним диференцијалним семама (начин кретања).

У табели 2 представљен је број глагола подељених у групе према усмерености кретања (узимајући у обзир и префиксалне изведенице глагола *ићи* и *ишчајти*, којима префикс даје обележје усмерености). У раду се прати подела глагола наведена у табелама.

Табела 1: Број глагола из корпуса према групама

	Група глагола	Број потврђених глагола	Проценат
1.	Глаголи кретања у усправном положају – синхронизовано кретање	13	39,4%
2.	Глаголи кретања у усправном положају – несинхронизовано кретање	1	3%
3.	Глаголи брзог кретања	5	15,2%
4.	Глаголи кретања без циља	3	9,1%
5.	Директивни глаголи – аблативност	4	12,1%
6.	Директивни глаголи – адлативност	6	18,2%
7.	Директивни глаголи – аблативно-адлативно кретање	1	3%
	Укупно	33	100%

Табела 2: Заступљеност глагола према обележју усмерености кретања

	Глаголи према усмерености кретања	Број глагола у корпусу	Проценат
1.	Глаголи аблативне усмерености	12	46,2%
2.	Глаголи адлативне усмерености	10	38,5%
3.	Глаголи аблативно-адлативне усмерености	1	3,8%
4.	Глаголи перлативне усмерености	3	11,5%
	Укупно	26	100%

Глаголи кретања у усправном положају - синхронизовано кретање

а) ићи

Типични представник ове групе је глагол *ићи*. То је „прототипски глагол кретања у усправном положају“ (Вујовић 2009: 44). Потврђен је у великом броју примера (око 70). У РМС дато је више дефиниција овог глагола, што говори о његовој вишезначности и широкој употреби. Основна дефиниција, која одговара и значењима у нашим примерима, гласи „кретати се, помицати се с једног места на друго правећи кораке, ходати“.

Из дефиниције, као и из примера, видимо да се ради о глаголу који у својој семантици не садржи обележје усмерености, већ се смер кретања одређује рекцијским допунама. Допуном из + N_{Gen}¹ обележена је почетна тачка кретања, те се ово кретање може означити као аблативно (примери 1 и 2).

1. И рече Господ Авраму: иди из земље своје и од рода својега и из дома оца својега у земљу коју ћу ти показати. (1 Мој. 12, 1)

2. И изиде Лот, и каза зетовима својим, за које шћаше дати кћери своје, и рече им: Устајте, идите из мјеста овог, јер ће сада затрти Господ град овај. (1 Мој. 19: 14)

Почетна тачка, односно место с ког кретање започиње, може бити обележена и прилогом *одавде*.

3. ...гледај нек иду одавде. (1 Мој. 19: 12)

¹ У раду ће бити коришћене следеће скраћенице: N - именица, N_{Gen} - именица у генитиву, N_{Dat} - именица у дативу, N_{Acc} - именица у акузативу, N_{Lok} - именица у локативу, Adj - придев, Pron - заменица.

С друге стране, рекцијском допуном могуће је одредити тачку ка којој је кретање усмерено и тиме глаголу дати адлативно значење. У 4. примеру смер кретања одређен је конструкцијом $k + N_{\text{Dat}}$, а у петом примеру конструкцијом $u + N_{\text{Acc}}$. Док је конструкција с акузативом честа и у савременом језику, конструкција предлога $k(a)$ са дативом јавља се знатно ређе у савременом језику него у нашем корпусу. О томе сведочи и електронски корпус који бележи само девет примера императива глагола *ићи* и ове конструкције. С друге стране, у савременом језику се знатно чешће среће конструкција код + генитив с истом семантиком смера кретања или завршне тачке. Д. Вујовић наводи да се у овој конструкцији уз глагол *ићи* могу срести именице с обележјем [људско +] или именица кућа, док се друге именице у савременом језику у овој конструкцији више не јављају (Вујовић 2012: 281).

4. ...него иди к робињи мојој, не бих ли добила дјеце од ње. (1 Мој. 16:2)

5. И рече му Бог: Узми сада сина својега, јединца својега милог, Исака, па иди у земљу Морију... (1 Мој. 22: 2)

У шестом примеру спацијалним допунама одређене су и почетна (од $+ N_{\text{Gen}}$) и завршна тачка кретања (до $+ N_{\text{Gen}}$), као и локализатор преко којег се кретање одвија (заменица и именица у инструменталу).

6. И иђаше својим путовима од југа све до Ветиља... (1 Мој. 13, 3)

Допуна којом би се одредио смер кретања није обавезна, што ће показати наредни примери. У том случају су почетна или завршна тачка познате из контекста и нема потребе за њиховим наглашавањем. У 8. примеру среће се допуна друштва у инструменталу.

7. Сад ето ти жене, узми је, па иди. (1 Мој. 12, 19)

8. А и Лот који иђаше с Аврамом имаше оваца и говеда и шатора. (1 Мој. 13, 5)

Глагол *ићи* је глагол несвршеног вида, непрелазан, без сема којима се одређује усмереност. Међутим, додавањем префикса овом глаголу добијамо глаголе свршеног вида (од којих се даљим деривационим процесима граде глаголи несвршеног вида) са јасно одређеном усмереношћу. И ови глаголи подразумевају кретање у усправном положају, али добијају додатна диференцијална обележја, која утичу на то да разликујемо глаголе аблативне, адлативне и перлативне усмерености. Све ове глаголе посматраћемо у оквиру групе глагола кретања у усправном положају.

*Префиксалне изведенице глагола **ићи** са значењем аблативне усмерености*

а) оићи

Додавањем префикса *ог-* (*ои-*) добијен је глагол аблативног значења („напустити неко место, удаљити се, уклонити се“). Семантика овог глагола подразумева постојање почетне тачке кретања. Та тачка може бити истакнута рекцијском допуном као у следећим примерима. Срећемо допуну из + N_{Gen} (примери 9 и 10), од + N_{Gen} (пример 11) или се у функцији допуне може наћи прилог оданде (пример 12). У 9, 12. и 13. примеру конструкцијом на + N_{Acc} (*на јуї, на брдо*) именована је и крајња тачка кретања, те је тако одређена целокупна путања тела.

9. Тако отиде Аврам из Мисира горе на југ... (1 Мој. 13: 1)

10. А Лот отиде из Сигора... (1 Мој. 19: 30)

11. А кад отидоше од истока, нађоше равницу у земљи Сенарској, и населише се ондје. (1 Мој. 11: 2)

12. Послије отиде оданде на брдо које је према истоку од Ветиља... (1 Мој. 12: 8)

13. Оданде отиде Аврам даље идући на југ. (1 Мој. 12: 9)

И поред тога што овај глагол подразумева удаљавање од почетне тачке кретања, могуће је срести примере у којима се истиче циљ кретања, односно његова завршна тачка. То ипак не мења основно значење глагола, јер је почетна тачка увек позната из контекста. У нашим примерима рекцијске допуне којима се означава циљ кретања представљене су конструкцијама на + N_{Acc} (примери 14 и 15), к + N_{Dat} (примери 16 и 17).

14. ...и отиде Лот на исток... (1 Мој. 13: 11)

15. А сјутрадан рано уставши Аврам, отиде на мјесто гдје је стајао пред Господом. (1 Мој. 19: 27)

16. А ти ћеш отићи к оцима својим у миру, и бићеш погребен у доброј старости. (1 Мој. 15: 15)

17. И он отиде к Агари... (1 Мој. 16: 4)

Поред наведеног, налазимо примере без експлицирања почетне или завршне тачке кретања. У 18. примеру се поредбеном конструкцијом „колико се може стријелом добацити“ наглашава једино дужина пређеног пута.

18. Па отиде колико се може стријелом добацити, и сједе према њему... (1 Мој. 21: 16)

б) *изаћи* (*изући*)

Слично претходном глаголу, и глаголом *изаћи* истиче се значење аблативности, што се види из дефиниције „напустити, оставити неко затворено или ограђено место, простор; отићи, удаљити се“. Овај глагол забележен је у нешто мањем броју примера од глагола *оџићи*. Осим што подразумева удаљавање, овај глагол подразумева да је простор од којег се удаљава ограђен или затворен. У нашим примерима тај простор је именован само једном (из ковчега), док је у осталим примерима познат из контекста. У одређеном броју примера истакнута је завршна тачка кретања (на њих у долину, у долину Савину, к њима пред врата). Срећемо и конструкцију „изаћи на сусрет“, која се данас ретко употребљава (електронски корпус бележи само конструкцију „у сусрет“, али која је забележена у РМС. Једнако ретка је и конструкција „на њих“ уз овај глагол (без потврда у Електронском корпусу у овом значењу). Поред тога, облик „изиди, изиде“ итд. редак је у савременом језику (електронски корпус нуди само 22 примера с оваквим обликом наспрам 7815 примера с обликом „изађем, изађеш“ итд.). У нашем корпусу забележен је и облик „изаћи, изађем“, али у мањем броју примера.

19. Изиди из ковчега ти и жена твоја и синови твоји и жене синова твојих. (1 Мој. 8: 16)

20. И изиде Ноје и синови његови и жена његова и жене синова његових с њим. (1 Мој. 8: 18)

21. Тада изиде цар Содомски и цар Гоморски и цар Адамски и цар Севојимски и цар од Валаке, која је сада Сигор, изидоше на њих у долину Сидимску. (1 Мој. 14: 7)

22. А цар Содомски изиде му на сусрет кад се врати разбивши Ходологомора и царева што бијаху с њим, у долину Савину, које је сада долина царева. (1 Мој. 14:17)

23. Али ћу судити и народу којему ће служити; а послје ће они изаћи с великим благом. (1 Мој. 15:14)

24. А Лот изиде к њима пред врата затворив врата за собом. (1 Мој. 19: 6)

в) *џоћи*

Глагол *џоћи* дефинисан је као „почети ићи, кренути с места, упутити се“. Место с којег је кретање започето у нашем примеру је означено конструкцијом предлога из и именице у генитиву (из Ура Халдејскога).

25. ...и пођоше заједно из Ура Халдејскога да иду у земљу Хананску, и дођоше до Харана, и ондје се настанише. (1 Мој. 11: 31)

Завршна тачка кретања наглашена је на више начина. Корпус даје примере конструкција $y + N_{Acc}$ (у земљу Хананску, у Тамну), $до + N_{Gen}$ (до Дана), $пут + N_{Gen}$ (пут Содома), $к + N_{Dat}$ (к људима).

26. ...и пођоше у земљу Хананску, и дођоше у њу. (1 Мој. 12: 5)

27. ...и пође у потјеру до Дана. (1 Мој. 14: 14)

28. Потом усташе људи оданде, и пођоше пут Содома; а Аврам пође с њима да их испрати. (1 Мој. 18: 16)

29. И кад се Јуда утјеши, пође у Тамну к људима што му стризијаху овце... (1 Мој. 38: 12)

Конструкцијом $по + N_{Lok} + Adj$ у наредном примеру означен је локализатор по којем се кретање одвија у више праваца, при чему субјекат локализације долази у додир с различитим тачкама на путањи (Вујовић, 2012: 282).

30. И пође Јосиф по земљи Мисирској. (1 Мој. 41: 45)

У одређеном броју примера спацијална допуна је изостављена, али је могуће срести друге допуне као нпр. допуну друштва (с њим).

31. Тада пође Аврам, као што му каза Господ, и с њим пође Лот. А беше Авраму седамдесет и пет година кад пође. (1 Мој. 12: 4)

32. И изнијећу мало хљеба, те поткријепите срце своје, па онда пођите, кад идете поред слуге својега. (1 Мој. 18: 5)

г) *сићи*

Овај глагол осим аблативности, подразумева и вертикално постављену путању, односно кретање надоле, што потврђује и РМС („идући одозго доле стићи, доспети на ниже место, спустити се“). У представљеним примерима почетна тачка кретања позната је из контекста, а завршна тачка означена је конструкцијама предлога *у* и *на* са акузативом (у Мисир, на извор).

33. Али наста глад у оној земљи, те Аврам сиђе у Мисир да се ондје склони... (1 Мој. 12: 10)

34. Она сиђе на извор, и наточи крчаг, и пође. (1 Мој. 24: 16)

в) *заћи*

Глагол *заћи* потврђен је само једним примером. РМС нуди више дефиниција, али је из свих јасно да се ради о глаголу с адлативним значењем. Издајамо дефиницију која одговара нашем примеру: „поћи редом, заређати“. Осим темпоралне одредбе *данас*, у примеру имамо и допуну по + локатив, којом су означене тачке кретања субјекта локализације.

35. Да зађем данас по свој стоци твојој, и одлучим све што је шарено и с биљегом... (1 Мој. 30: 32)

*Префиксалне изведенице глагола **ићи** са значењем адлативне усмерености*

а) ући

РМС показује („идући, крећући се доспети у какав затворен, ограничен простор, у унутрашњост нечега“) да се у овом случају ради о адлативно усмереном глаголу при чему се кретање завршава у затвореном или ограђеном простору. У свим издвојеним примерима завршна тачка кретања представља управо такву врсту простора. Најчешће срећемо конструкцију $у + N_{Acc}$. Поклапањем предлога и префикса *у-* значење адлативности се појачава. У 37. примеру наилазимо на индиректни објекат у дативу с предлогом *к*, којим се такође прецизира смер кретања.

36. ...и ући ћеш у ковчег ти и синови твоји... (1 Мој. 6: 18)

37. И рече Господ Ноју: ући у ковчег ти и сав дом твој... (1 Мој. 7: 1)

38. Уће к Ноју у ковчег по двоје... (1 Мој. 7: 9)

39. И уће Лаван у шатор Јаковљев... (1 Мој. 31: 33)

Осим наведене конструкције, срећемо и конструкцију предлога под са инструменталом (под мој кров) и предлога на са акузативом (на врата), којима се именују тачке којима се субјекат локализације приближава.

40. ...само не дирајте у оне људе, јер су зато ушли под мој кров. (1 Мој. 19: 8)

41. Поста Аврамова пред синовима Хетовијем, пред свјема који улазе на врата града онога. (1 Мој. 23: 18)

б) гоћи

За овај глагол у РМС проналазимо дефиницију „идући приспети, стићи, допутовати на било који начин“. Међу адлативним глаголима, овај глагол је забележен у највећем броју примера, у сличном броју примера као и основни глагол *ићи*. У корпусу налазимо две врсте допуна којима се прецизира завршна тачка кретања. Најучесталија је допуна $у + N_{Acc}$ (у ковчег, у Мисир, у Ен-Миспат, у Сигор).

42. Доће к Ноју у ковчег по двоје од свакога тела, у којем има жива душа. (1 Мој. 7: 15)

43. И кад доће Аврам у Мисир, видјеше Мисирци жену да је врло лијепа. (1 Мој. 12: 14)

44. Отуда вративши се, дођоше у Ен-Миспат... (1 Мој. 14: 7)

45. И кад сунце ограну по земљи, Лот доће у Сигор. (1 Мој. 19: 23)

Друга, мање фреквентна допуна, са истим значењем, јесте конструкција $к + N_{Dat}$ (к Ноју, к теби).

46. А један између њих рече: До године у ово доба опет ћу доћи к теби... (1 Мој. 18: 10)

47. И викаху Лота и говораху му: Гдје су људи што дођоше синоћ к теби? (1 Мој. 19: 5)

Могући су и примери без рекцијске допуне, која је позната из контекста.

48. И Аврам диже шаторе, и дође и насели се у равници Мамријској... (1 Мој. 13, 18)

в) наићи

Овај глагол означава „случајан контакт са препреком на путу“ (Вујовић, 2010: 49). Реч је о адлативном глаголу којим се означава ненамеран контакт са одређеним тачкама на путањи. Та тачка је у нашим примерима прецизирана конструкцијом предлога на са личној заменици, односно именицом (на њ, на старјешину). Конструкција предлога и енклитике заменице, при чему је акценат на предлогу, уобичајена је у старијем језику, али се у савременом језику веома ретко среће (Клајн, 2006:80).

49. Тако заповједи и другому и трећему и свијема који иђаху за стадом, и рече: Тако кажите Исаву кад наиђете на њ. (1 Мој. 32: 19)

50. ... и учини Фараон гозбу свима слугама својим, и наиђе међу слугама својим на старјешину над пехарницима и на старјешину над хљебарима. (1 Мој. 40: 20)

*Префиксалне изведенице глагола **ићи** са значењем перлативне усмерености*

Најтипичнији префикси којима се исказује значење перлативности, тј. пресецања површине локализатора, јесу про- и пре-. „Глаголима кретања у усправном положају са префиксом пре- обележава се кретање површином с краја на крај локализатора, а глаголи са префиксом про- могу означавати и кретање површином и кретање унутрашњошћу локализатора“ (Вујовић, 2010: 50). Ови глаголи потврђени су у мањем броју примера од глагола са аблативном и адлативном семантиком.

а) проћи

У 51. и 52. примеру експлициран је локализатор преко ког се кретање одвија. Исказан је директним објектом у акузативу (ту земљу). Поред тога, у 51. примеру наведена је и завршна тачка кретања конструкцијом предлога до и именице у генитиву.

51. И прође Аврам ту земљу до мјеста Сихема и до равнице Морешке... (1 Мој. 12: 6)

52. Устани, и пролази ту земљу у дужину и у ширину, јер ђу је теби дати. (1 Мој. 13: 17)

У наредном примеру прилогом напријед исказан је смер кретања преко локализатора, који није именован.

53. А сам прође напријед, и поклони се до земље седам пута докле дође до брата свог. (1 Мој. 33: 3)

б) прећи

У сва три представљена примера уз глагол прећи среће се допуна преко + N_{Gen}, којом се именује локализатор (преко воде, преко ове гомиле, преко Јордана). У 55. примеру је осим локализатора присутна конструкција предлога к и личне заменице, којом се именује циљ кретања, односно његова завршна тачка.

54. И побјеже са свијем благом својим, и подиже се те пријеђе преко воде, и упуту се ка гори Галаду. (1 Мој. 31: 21)

55. Свједок је ова гомила и свједок је овај споменик, да ни ја нећу пријећи преко ове гомиле к теби ни ти к мени да нећеш пријећи преко ове гомиле и споменика овог на зло. (1 Мој. 31, 52)

56. ...јер само са штапом својим пријеђох преко Јордана... (1 Мој. 32: 10)

в) обићи

Глагол *обићи* у РМС дефинисан је као „проћи са свих страна, ходајући око чега направити круг“ или, „проћи залазећи на много места, прокрестарити“. То подразумева прелазак преко ширег простора и наилажење при томе на једну или више препрека.

У примеру којим илуструјемо овај глагол директним објектом у акузативу (сву земљу) исказан је локализатор на којем се налазе тачке преко којих се креће субјект локализације.

57. А бијаше Јосифу тридесет година кад изађе пред Фараона цара Мисирског. И отишав од Фараона обиђе сву земљу Мисирску. (1 Мој. 41: 46)

б) хогаџи/ хогиџи

Глагол *хогаџи* припада глаголима кретања у усправном положају, уз глагол *ићи* и његове префиксалне изведенице. РМС га дефинише као „ићи кораком, ићи пешке, корачати“. Овај глагол, дакле, не садржи сему којом би се исказао смер кретања, већ само представу о начину кретања (усправан положај, пешке). Корпус нуди примере с обликом *хогиџи*, који Речник дефинише једнако као глагол *хогаџи*, али који је данас ређе у

употреби (у електронском корпусу наилазимо на 233 примера различитих облика глагола *ходии*, наспрам 2934 облика глагола *ходии*). У нашем корпусу срећу се само облике императива. Иако сам глагол нема обележје усмерености, смер кретања могуће је изразити допуном. У 58. примеру допуном $у + N_{Acc}$ (у кућу) означена је завршна тачка кретања, те је оно адлативно. У 59. примеру прилог амо одређује адлативни смер кретања глагола. Тачно место на ком кретање треба да се заврши познато је из контекста. У 60. примеру личном заменицом с предлогом к исказана је завршна тачка, тј. циљ кретања.

58. И рече: Ходите, господо, у кућу слуге својега, и преноћите и оперите ноге своје; па сјутра рано кад устанете пођите својим путем. (1 Мој. 19: 2)

59. А они рекоше: Ходи амо. Па онда рекоше: Овај је сам дошао амо да живи као дошљак... (1 Мој. 19: 9)

60. Вратите се брже к оцу мојему и кажите му: Овако вели син твој Јосиф: Бог ме је поставио господарем свему Мисиру, ходи к мени, немој оклијевати. (1 Мој. 45: 9)

*Глаголи кретања у усправном положају - несинхронизовано
(омеђано и шешко) кретање*

Овој групи припадају они глаголи који именују отежано кретање у усправном положају без обележавања усмерености. Корпус бележи једино глагол *храмаии*, иако би се овде могли додати и глаголи попут *шеиائي*, *ћоиаии* итд.

а) *храмаии*

РМС глагол храмат дефинише као „ићи као хром, тешко, неравномерно ходати због болесне ноге“. Глагол је у једином забележеном примеру допуњен конструкцијом на $+ N_{Acc}$ (на стегно своје), којом се истиче део ноге који узрокује такво кретање („део ноге од кука до колена, бедро“). Допуне којом би се прецизирао смер кретања у овом примеру нема.

61. И сунце му се роди кад прође Фануил, и храмаше на стегно своје. (1 Мој. 32: 31)

Глаголи брзој кретања

Код ове групе глагола у фокусу није смер, већ начин кретања, односно чињеница да је брзина којом се креће субјекат локализације већа

од уобичајене. Један од најтипичнијих представника ове групе је глагол *īрчайи*, чије префиксалне изведенице бележи наш корпус. Иако глагол *īрчайи* нема одређен смер кретања, захваљујући префиксима његове изведенице ће имати обележје усмерености. У корпусу је највише примера с овим изведеницама, док су остали глаголи брзог кретања забележени у тек неколико случајева.

*Префиксалне изведенице глагола **īрчайи** с аблативном усмереношћу*

а) *īоīрчайи*

Овај глагол РМС дефинише као „почети се кретати трком, бежећи у неком правцу“ или „брзо, окурно поћи некуд с циљем да се што учини, изврши“. Из дефиниције закључујемо да префикс уноси представу о започињању кретања и о усмерености. У нашем примеру глагол уз себе има неколико адлативних допуна. Као допуне срећу се беспредлошки датив личне заменице у функцији индиректног објекта, конструкција на сусрет, коју смо налазили и у претходним примерима, и спацијална допуна испред + NGen, којом је одређена крајња тачка кретања.

62. И угледавши их потрча им на сусрет испред врата шатора својега, и поклони се до земље. (1 Мој. 18: 2)

б) *оīрчайи*

Из дефиниције „отићи трчећи“ види се да овај глагол поседује два битна обележја [аблативност +] и [брзина +]. Обележје усмерености глагол добија захваљујући префиксу. У нашим примерима уз глагол се срећу допуне којима се именује завршна тачка кретања у + N_{Acc} (у шатор), к + N_{Dat} (к Сари, ка говедима) и на + N_{Acc} (на студенац).

63. И Аврам отрча у шатор к Сари... (1 Мој. 18: 6)

64. Па отрча ка говедима и ухвати теле младо и добро, и даде га момку да га брже зготови. (1 Мој. 18: 7)

65. И брже изручи крчаг свој у појило, па опет отрча на студенац да налије, и нали свијем камилама његовијем. (1 Мој. 24: 20)

Могуће је срести овај глагол без било какве допуне.

66. А дјевојка отрча и све ово каза у дому матере своје. (1 Мој. 24: 28)

67. ...а она отрча те јави оцу својему. (1 Мој. 29: 12)

в) истрчаџи

Глагол *истрчаџи* има иста обележја као претходни глагол, што потврђује дефиниција „изићи трчећи, трчећи појавити се где“. У корпусу је допуњен конструкцијом $k + N_{\text{Dat}}$ (к човјеку), $na + N_{\text{Acc}}$ (на студенац), као и индиректним објектом у дативу и спојем „на сусрет“.

68. ...и истрча Лаван к човјеку на студенац. (1 Мој. 24: 29)

69. А кад Лаван чу за Јакова сина сестре своје, истрча му на сусрет... (1 Мој. 29: 13)

Префиксалне изведенице глагола *џрчаџи* с адлативном усмереношћу

а) џриџрчаџи

Глагол који захваљујући префиксу *при-* означава приближавање одређеној тачки (адлативно значење) јесте глагол *џриџрчаџи* („трчећи приближити се коме или чему, дотрчати“). У примеру је крајња тачка одређена конструкцијом предлога *преда* и личне заменице у акузативу.

70. А Исав притрча преда њ... (1 Мој. 33: 4)

д) хиџаџи

РМС глагол *хиџаџи* дефинише као „настојати да се што пре негде стигне, доспе или да се нешто учини, журити, хрлити“. Представе о смеру кретања нема, већ је истакнута сема [брзина +]. Додавањем префикса постворена је представа о започињању радње, али истицања смера нема. У нашем примеру није присутна ни допуна којом би се прецизирала почетна или завршна тачка кретања.

71. Кажите оцу мојему сву славу моју у Мисиру и што сте год видјели; похитајте и доведите овамо оца мојега. (1 Мој. 45: 13)

Глаголи кретања без циља

Ова група глагола представљена је најмањим бројем примера у корпусу, што је очекивано будући да имају суженије значење од других глагола (бележимо три глагола у по једном примеру). Код глагола кретања без циља не истиче се почетна или завршна тачка кретања, јер у фокусу није смер или циљ кретања.

а) луџаџи

Дефиниција глагола *луџаџи* сврстава га у ову групу глагола: „ићи без циља, тумарати“. Спацијалном допуном по $+ N_{\text{Loc}}$ у примерима из корпуса прецизиран је локализатор по чијој се површини кретање одвија.

72. А она отишавши лутаће по пустињи Вирсавској. (1 Мој. 21: 14)

73. И човјек један нађе га а он лута по пољу... (1 Мој. 37: 15)

б) скићайи се

в) њоуцайи се

Глагол *скићайи се* сврставамо у глаголе кретања без циља, али је за овај глагол карактеристично још неколико значењских компоненти које се препознају у РМС: „проводити време у нераду и лутању, шерљати, базати; живети као скитница, без одређеног занимања и сталног боравишта“.

Сличног је значења и глагол *њоуцайи се*, који је дефинисан као „стално прелазити из једнога места у друго немајући сталног пребивалишта, скитати се“. Оба глагола наводимо заједно јер се срећу један до другог у примеру 74. Спацијална допуна уз њих именује локализатор (по земљи), док аблативне или адлативне одредбе нема.

74. Ево ме гјераш данас из ове земље да се кријем испред тебе, и да се скитам и потуцам по земљи, па ће ме убити ко ме удеси. (1 Мој. 4: 14)

Директивни глаголи кретања - аблативна управљеност

Код глагола ове групе као доминантна диференцијална сема истиче се усмереност, прецизније одвајање од почетне тачке кретања и удаљавање од ње. Корпус је дао потврде неколико оваквих глагола.

а) бежайи

Глагол *бежайи* има неколико дефиниција у РМС. У већини њих истиче се аблативна усмереност, брзина већа од уобичајене и врло често удаљавање од опасности („брзо одлазити, удаљавати се; уклањати се брзо од опасности; уклањати се од страха“). У корпусу се овај глагол јавља релативно често (око 20 примера). Уз њега срећемо аблативне и адлативне допуне, а могућ је и глагол без било какве допуне.

У 75. примеру конструкцијом у + N_{Acc} наглашена је тачка на којој се кретање завршава (у планину). Допуна с адлативним значењем може бити исказана и помоћу на + N_{Acc} (на брдо), као у 76. примеру. Функцију допуне може преузети и прилог онамо, који показује смер кретања (77. пример).

75. А у долини Сидимској бијаше много рупа из којих се вадилa смола; и побјеже цар Содомски и цар Гоморски, и ондје падоше, а што оста побјеже у планину. (1 Мој. 14: 10)

76. ...бјежи на оно брдо да не погинеш. (1 Мој. 19: 17)

77. Брже бјежи онамо; јер не могу чинити ништа докле не стигнеш онамо. (1 Мој. 19: 22)

Аблативно значење у представљеним примерима има конструкција од + N_{Gen}, којом се именује особа од које се треба уклонити. У овом случају компонента уклањања од опасности је присутна.

78. И Сара је стаде злоставити, те она побјеже од ње. (1 Мој. 16: 6)

79. А она рече: Бјежим од Саре госпође своје. (1 Мој. 16: 8)

Бележимо и примере без спацијалне допуне (75. и 80. пример).

80. А трећи дан јавише Лавану да је побјегао Јаков. (1 Мој. 31: 22)

б) уићећи

Из дефиниције глагола *уићећи* („бежећи склонити се од некога, побећи, умаћи“) видимо да садржи сличне семантичке компоненте као глагол *бежати*. Бележимо га у мање примера него глагол *бежати* и сходно томе, бележимо нешто мањи број допуна. Допуна којом је обележена крајња тачка кретања је на + N_{Acc} (на брдо) или се може срести прилог онамо.

81. ...али не могу утећи на брдо да ме не стигне зло и не погинем. (1 Мој. 19: 19)

82. Ено град близу; онамо се може утећи, а мали је; да бјежим онамо; та мали је, те ћу остати жив. (1 Мој. 19: 20)

Присутни су и примери без рекцијске допуне.

83. А дође један који бјеше утекао... (1 Мој. 14: 13)

в) скочићи

Овај глагол посматрамо само у случају када означава одвајање од једног места и измештање целокупног тела на друго место, што потврђује дефиниција „одбацивши се нагло, преместити се с једног места на друго, скоком доспети, пребацити се на неко место“. У нашем примеру еквивалентан је глаголу *сићи*, а битан је начин кретања „скоком“. Рекцијском допуном с + N_{Gen} (с камиле) означена је почетна тачка кретања (аблативно значење).

84. И Ревека подигавши очи своје угледа Исака, те скочи с камиле. (1 Мој. 24: 64)

г) искочићи

Префиксална изведеница глагола *скочићи* припада истој групи као и основни глагол и има слично значење. Додавањем префикса из- потврђено је аблативно значење глагола. РМС истиче неколико битних значењских компонената. Поред аблативности, овај глагол може означити кретање брзином већом од уобичајене, али и нагло, неочекивано појављивање. У нашем примеру могуће га је заменити глаголом *изаћи* (али и *појавити се*, који не припада групи глагола кретања). Место завршетка кретања, тј. циљ обележен је предлогом пред и личном заменицом у акузативу.

85. А слуга искочи пред њу, и рече; дај ми да се напијем мало воде из крчага твојега. (1 Мој. 24: 17)

Директивни глаголи кретања - аглазивна управљеност

Глаголи којима се истиче приближавање одређеној тачки, која је уједно и крајња тачка на путању, представљени су са неколико глагола из корпуса.

а) приближити се

Овај глагол је потврђен у само једном примеру иако је типични представник групе. Рекцијске допуне нема, али можемо рећи да зависна реченица „да већ уђе у Мисир“ именује завршну тачку кретања.

86. А кад се приближи да већ уђе у Мисир, рече Сари жени својој... (1 Мој. 12: 11)

б) вратити се

Знатно већим бројем примера потврђен је глагол *вратити се* (око 30). Специфичност овог глагола је у томе што именује кретање које почиње на једној тачки, затим обухвата одређену путању и на крају враћање у исту почетну тачку, те се према томе почетна и завршна тачка кретања подударају. О томе сведочи и РМС: „доћи натраг, доћи онамо одакле се пошло“.

Корпус бележи велики број допуна, при чему све одређују уједно почетну и завршну тачку кретања. Допуне су следеће: прилог овамо, датив без предлога (госпођи својој), на + (на своје место), у + N_{Acc} + Adj (у земљу Филистејску), к + Pron_{Dat} (к вама).

87. А они ће се у четвртом кољену вратити овамо; јер гријесима аморејским још није крај. (1 Мој. 15: 16)

88. А анђеол јој Господњи рече: Врати се госпођи својој, и покори јој се. (1 Мој. 16: 9)

89. ...Аврам се врати на своје мјесто. (1 Мој. 16: 33)

90. Тада се диже Авимелех и Фихол војвода његов, и вратише се у земљу Филистејску. (1 Мој. 21: 32)

91. И рече Аврам момцима својим: Останите ви овдје с магарцем, а ја и дијете идемо онамо, па кад се помолимо Богу, вратићемо се к вама. (1 Мој. 22: 5)

в) увратити се

Глагол изведен додавањем префикса у-, који је данас ретко у употреби (електронски корпус га не наводи), забележен је у знатно мање примера од основног глагола *вратити се*. РМС нуди дефиницију „заћи, доћи коме на

кратко време, учинити кратку посету, навратити се, задржати се у пролазу, свратити“. Овај глагол, дакле, подразумева приближавање одређеном месту и кратко задржавање на њему, да би се кретање потом наставило. Корпус даје две допуне којима се назначава место на које субјекат локализације долази. У 93. примеру допуна гласи $k + \text{Pron}_{\text{Dat}}$ (к њему), а у 94. примеру код $+ \text{Pron}_{\text{Gen}} + N_{\text{Gen}}$ (код некога Одоламејца). У савременом језику појављивање друге допуне је знатно учесталије.

92. Али он навали на њих, те се увратише к њему и уђоше у кућу његову... (1 Мој. 19: 3)

93. А у то вријеме догоди се, те Јуда отиде од браће своје и уврати се код некога Одоламејца, коме име бјеше Ирас. (1 Мој. 38: 1)

г) *слеінуџи се*

Једним примером потврђен је и глагол *слеінуџи се* („стићи некуд у великом броју“). Електронски корпус даје потврде овог глагола у другачијем значењу (слегнути раменима) или са објектом локализације [живо -] (нпр. прашина се слегла). Глагол има адлативну семантику и подразумева постојање већег броја субјеката локализације. Допуном око $+ N_{\text{Gen}}$ исказан је објекат којем се приближавају субјекти локализације, а предлогом око наглашава се да се они налазе са свих страна објекта ка којем се крећу.

94. И још не бјеху легли, а грађани Содомљани слегоше се око куће... (1 Мој. 19: 4)

д) *џрисџуџиџи*

Слично глаголу *џриблиџиџи се*, и глагол *џрисџуџиџи се* је типични представник глагола адлативне усмерености. Ово обележје и једном и другом глаголу даје префикс при-. Глагол *џрисџуџиџи* је заступљен у већем броју примера, а РМС га дефинише као „ходајући доћи близу, приближити се, прићи коме или чему“. Само у 96. примеру бележимо допуну којом је исказан циљ кретања и то спојем предлога к и личне заменице у дативу. Прилогом ближе прецизира се мала удаљеност између субјекта локализације и места ка којем се креће (у овом примеру друга особа). У осталим примерима не среће се рекцијска допуна уз овај глагол, те је тачка којој се субјекат приближава позната из контекста.

95. А Јосиф рече браћи својој: Приступите ближе к мени. И приступише... (1 Мој. 45: 4)

96. И он приступи и цјелива га... (1 Мој. 27: 27)

97. И приступише робиње с дјецом својом, и поклонили се. (1 Мој. 33: 6)

98. Потом приступи и Лија и дјеца њезина... (1 Мој. 33: 7)

ђ) сврнуџи

Глагол *сврнуџи* је данас ретко у употреби (четрдесетак потврда у електронском корпусу), а који према свом значењу припада групи глагола адлативне усмерености. Синониман је глаголу *скренуџи*, што потврђује и РМС. Предлошко-падежна конструкција предлога к и личне заменице у дативу има улогу прецизирања завршне тачке на путању, тј. тачке којој се субјекат локализације приближава. Конструкција предлога с и именице у генитиву именује путању или место које субјекат локализације напушта.

99. Па сврну с пута к њој... (1 Мој. 38: 16)

Директивни глаголи кретања – аблативно-адлативна управљеност

Део глагола кретања има обележје такве усмерености да истовремено подразумева постојање почетне тачке од које се тело удаљава, али такође и постојање циља кретања тј. завршне тачке. Тиме су ови глаголи својом семантиком објединили оба смера кретања, те их зато сврставамо у посебну групу глагола аблативно-адлативне усмерености. Корпус је забележио један овакав глагол.

а) уџуџиџи се

Глагол *уџуџиџи се* дефинисан је као „поћи у неком правцу“. Из саме дефиниције јасно је да подразумева напуштање места (поћи), али и кретање у одређеном правцу, ка другом месту. У забележеном примеру место с којег је кретање започето познато је из контекста, док је крајња тачка експлицирана конструкцијом предлога ка и именице у дативу, што је типична предлошко-падежна конструкција за исказивање адлативне усмерености.

100. И побјеже са свијем благом својим, и подиже се те пријеђе преко воде, и упути се ка гори Галаду. (1 Мој. 31: 21)

Закључак

У раду су представљени глаголи кретања ексцерпирани из Прве књиге Мојсијевој из Старог завета у преводу Ђуре Даничића из 1867. године. Изабрани су они глаголи којима се именује људско кретање, при чему је човек иницијатор кретања. Поред тога, ово кретање се одвија искључиво на копну и то тако да се цело тело премешта у простору. Извршена је тотална ексцерпција грађе, али овом приликом нису приказани сви ексцерпирани примери глагола, јер обим рада то не дозвољава, већ су одабрани они

примери који могу илустровати употребу сваког ученог глагола. Укупно је обрађено 100 примера којима су представљена 33 глагола.

Циљ рада је био приказ глагола кретања, утврђивање њихове фреквенције, њихова синтаксичка, семантичка и лексичка анализа. Глаголе смо поделили на неколико група, ослањајући се при том на поделу Душанке Вујовић, према основним диференцијалним схемама којима се исказују начин кретања (нпр. положај тела, брзина) и усмереност. Посебна пажња је поклоњена рекцијским допунама, пре свега спацијалним, јер су оне најчешћи показатељ усмерености кретања код глагола. Утврђено је да највећи број глагола припада глаголима кретања у усправном положају – синхронизовано кретање, где спадају глагол *ићи* и његове префиксалне изведенице, а поред њих и глагол *ходати*. Нешто мањи број примера припада групи директивних глагола, затим глагола брзог кретања, док су глаголи несинхронизованог и глаголи кретања без циља пронађени у врло малом броју примера.

Уколико обратимо пажњу искључиво на усмереност глагола, узимајући у обзир и префиксалне изведенице глагола *ићи* и *ићи*, којима префикс даје додатну семантику усмерености, онда закључујемо да највећи број глагола има обележје аблативне усмерености.

Обележје усмерености може бити део семантичког садржаја глагола, префикса, а може га одредити и рекцијска, пре свега спацијална допуна. У раду је показано које су најчешће спацијалне допуне. Значење аблативности најчешће се исказује допунама из + генитив и од + генитив, док се адлативно значење истиче допунама у + акузатив, на + акузатив и к + датив. Уз глаголе перлативног значења срећемо директни објекат у акузативу којим се именује локализатор, или конструкцију преко + генитив.

Један од циљева рада било је и поређење глагола и њихових допуна са стањем у савременом језику. Показатељ савремене употребе ових глагола био је Електронски корпус савременог српског језика. Показано је да се одређени глаголи или њихови облици у данашњем језику ретко срећу (нпр. електронски корпус не даје потврде глагола *увраћати се*, даје предност различитим облицима глагола *изаћи* и *ходати* у односу на наш корпус, глагол *сврнути* потврђен је малим бројем примера у савременом језику, глагол *слећући се* има другачију семантику итд.). Утврђено је и да употреба рекцијских допуна није једнака. Највећа разлика уочена је у употреби допуне к + датив, која је у савременом језику врло ретка, а која је једна од најчешћих адлативних допуна у језику Прве књиге Мојсијеве. Осим тога,

као ретке конструкције показале су се и „на сусрет“, „на њих“, али и све конструкције енклитичких облика заменица и предлога.

У раду није утврђен посебан утицај религијског контекста на семантику и употребу глагола. Разлог томе може бити и то што је као објекат локализације одабран човек, а искључени су сви религијски појмови, иако се у корпусу именује и њихово кретање.

Анализом глагола кретања, њиховог значења, употребе, као и рекцијских допуна које се уз њих срећу дат је допринос проучавању овог типа глагола у српском језику. Поређењем њихове употребе у религијском тексту из XIX века и употребе у савременом језику указано је на сличности и разлике међу њима, као и на промене које су се догодиле током протеклих век и по.

Литература

- Бабић, А. (2008). *Глаголске дојуне у језику старосрпских новела и писама XII и XIII века*. Прилози проучавању језика. Нови Сад: Филозофски факултет: 5–48.
- Вујовић Д. (2012). *Деривација и рекција глагола ићи У: Међународни шемајски зборник Валентиности речи и израза*. Нови Сад: Филозофски факултет. (277–287)
- Vujović, D. (2009). *Semantička i derivaciona analiza glagola kretanja u srpskom jeziku*. Doktorska disertacija. Novi Sad: Univerzitet u Novom Sadu – Filozofski fakultet.
- Клајн, И. (2006). *Грамађика српског језика за странце*. Београд: Завод за уџбенике.
- Piper, P. (2001). *Jezik i prostor*. Beograd: Biblioteka XX vek: Čigoja štampa: Knjižara Krug.
- Стаменковић, Д. (2013). *Глаголи људског кретања у енглеском и српском језику у светлу коинитивне семантике*. Докторска дисертација. Нови Сад: Универзитет у Новом Саду – Филозофски факултет.
- Извори корпуса:*
- Библија или Свето писмо Старог и Новог Завета* (2004). прев. Ђура Даничић (*Свето писмо Старог завета*) и Вук С. Караџић (*Свето писмо Новог завета*). Београд: Партенон, Библијско друштво Србије и Црне Горе.
- <http://www.korpus.matf.bg.ac.rs/korpus/korpus2013adv.php> (16. 8. 2016)

Sanja Brdar

University of Novi Sad

Faculty of Philosophy

brdarsanja@yahoo.com

ANALYSIS OF VERBS OF MOTION IN THE LANGUAGE OF THE FIRST BOOK OF MOSES

Summary

In this paper we observe verbs with meaning of human self-movement on land, with the use of one's own limbs. These verbs will be classified into several groups according to two main criteria - dominant differential sema and direction of movement. The examples are drawn from the Old Testament (translated by Đuro Daničić), more precisely from the First Book of Moses. The whole purpose of research is to point out the frequency of the verbs in the text, the verb complements and their semantic. We also wanted to point out the differences in the use of these verbs in the language of XIX century, when the Old Testament was translated, and in the modern language.

Key words: *verbs of motion, differential sema, direction of movement, the First Book of Moses*

Denis Martinović

Srednja vjerska škola medresa
„Mehmed Fatih“, Podgorica
denismartinovic@yahoo.com

УДК: 2-5:616.891

615.852

Прегледни рад

Датум пријема: 14.11.2016.

NEUROZE U RELIGIOZNIM DOŽIVLJAJIMA

Rezime

Rad ima za cilj da sagleda religioznost iz drugog ugla, dakle da analitički priđe samom problemu religioznosti kod pojedinaca. Iz percepcije straha koji je često nesvjesne prirode izrode se mnogi problemi koji ometaju funkcionisanje religioznih osoba u smislu pojave unutrašnjih konflikata, anksioznosti, strepnje i sličnih pojava. U radu će se detaljnije razraditi ideja kako dolazi do pojave tih ometajućih činilaca koji nerijetko mogu biti posljedica neriješenih konflikata u djetinjstvu.

Ključne riječi: *Neuroza, religioznost, strah.*

Uvod

Prije nego što počnemo da razmatramo pitanje neuroza¹ u religioznosti bitno je da riješimo jednu dilemu koja se proteže u svim kulturama i kod svakog čovjeka. Svako sebi postavi pitanje bar jednom u životu o svom religijskom ubjeđenju. Dakle, postavlja se pitanje da li je čovjek *homo religiosus*? Dok jedni zagovaraju stav urođenog religijskog ubjeđenja, drugi se zalažu za potpuni ateizam, a religiozno ubjeđenje objašnjavaju uticajem porodice i zajednica na pojedinca, ili čak patologije koja dovodi do religioznosti.

Trebamo istaći da je uticaj religije na čovječanstvo neosporan. Religija kao najjači motivator pokreće mase na određene obrede, a to ne može učiniti ni jedan faktor. Svjedoci smo da se mladi ljudi sve više okreću duhovnom, odnosno religioznom, u pronalasku smisla života. Ima osoba koji pronađu trenutni smisao ali čim to postane njihova svakodnevica prestaju biti zadovoljni. Religija pruža čovjeku kontinuiranu sreću, kroz duhovnost, kroz razvijanje ljubavi i kroz niz drugih pozitivnih karakteristika čiji je smisao svake religije (barem bi trebao biti). Neki su mislili da će era modernizacije i razvoja tehnologije i brzina dostupnosti informacija potisnuti, oduzeti vrijeme za religiozne doživljaje. Nisu uspjeli jer se kod moder-

¹ Neuroza predstavlja psihički poremećaj a čija je suština disocijacija ličnosti, a neuroze u religioznosti se mogu opisati kao devijacije i disocijacije u religijskom doživljaju u pogledu doživljavanja sebe kao religioznu individuu.

nog čovjeka javlja sindrom nedostatka vremena. Sve više mladih ljudi nema posla a sve više su zauzeti obavezama. Razvoj tehnologije je uspio da prezaposli mlade ljude za neke beznačajne stvari (kao npr. da budu zavisni od interneta, iako je koristan ako se racionalno i u prave svrhe koristi) a u isto vrijeme im je oduzeo slobodu misli i slobodnog odlučivanja jer su robovi nečega ili nečemu. U tom kontekstu From ističe da „ne postoji niko bez religiozne potrebe, potrebe da se ima neki okvir orijentacije i objekt predanosti“ (2002: 33). Religioznost se shvata u širem smislu, tako da se religijom smatra sve ono što osobu okupira, što čovjeka potčinjava.

Za i protiv religije

Dva velikana u psihologiji, jedan „otac“ psihoanalize a drugi njegov učenik, a kasnije začetnik analitičke psihologije, a istovremeno dvojica antagonista po mnogim pitanjima pa i što se tiče pitanja religioznosti, to su Frojd i Jung.

Frojd ne gleda blakonaklono na religiju, gleda je kao neurozu, kao da ona potiskuje prirodnu, biološku stranu čovjeka. A Bog je, po njegovom shvatanju, supstitut oca. On porijeklo religije pronalazi u nekada izvršenom praubistvu oca-tiranina i religija nastaje kao reakcija na osjećanje krivice i kajanje koje je nastupilo posle tako gnusnog čina koji se odigrao u mračno doba praistorije čovječanstva. Dublji korijen religioznosti Frojd nalazi u infatilno-misaonom vezivanju za oca. Dijete dok je malo ono je nezaštićeno a oca vidi kao veličanstveno i sve-moguće biće, puno ljubavi, koje pruža zaštitu. Odrastao čovjek još bolje shvata tu surovost nemoći, a pošto nije u stanju da se pomiri sa tim on traži zaštitu. Tako se odrastao čovjek vraća putem regresije² na onu ranoinfantilnu, dječiju fiksaciju odnosno vezivanje za očevu figuru koju onda projektuje na Boga oca stvoritelja. To natprirodno biće ima ulogu koju je imao otac nekada davno, dakle da zaštiti dijete. Bog je zamjena za idealizovanog oca (Trebješanin, 2005). Jedna činjenica koja umnogome uzdrma temelje Frojdove teorije religioznosti (a i mnoge teorije koje je postavio) je ta da je on svoje teorije donosio na osnovu svojih pacijenata i generalizovao ih na zdravu populaciju. Tako je i što se tiče teorije o religioznosti jer je dijete fiksirano za figuru oca iz djetinjstva koju nije u stanju da prevaziđe, smatra Frojd. Međutim, kod psihički zdrave ličnosti dešava se drugi proces. Dijete prevazilazi infatilni strah od oca i ne regresira, već se razvija u jednu veoma zdravu ličnost svjesnu ranijeg iskustva i uticaj porodice (prvenstveno oca) na razvoj. Odrastajući u zrelu ličnost osoba prevazilazi skoro sve krize i religija mu ne predstavlja neurozu, već naprotiv podsticaj i razvoj.

2 Regresija je vraćanje na ranije obrasce ponašanja.

Jung, Frojdov učenik i dugogodišnji saradnik, je na religiju gledao suprotno od svoga učitelja. To je i bio jedan od kamena razdvajanja među njima dvojicom. Po Jungu religija nije neuroza. „Tokom čitavog svog istorijskog razvoja, čovek je uvek bio pod snažnim uticajem moćnih religijskih ideja i predstava“, što znači da je religija bila odlika svake zajednice, od primitivne do civilizovane i to ukazuje da je čovjek „ostao *homo religiosus*“ (Trebješanin, 2008: 350). Ovaj psiholog nam daje objašnjenje i odgovor na pitanje postavljeno na početku teksta. Jung je svoje teorije, pa i teoriju religioznosti utvrdio istražujući mnoge kulture, njihove običaje, vjerovanja, obrede itd.

Jung kaže da ideju Boga treba svjesno priznati, jer će objekt vjerovanja biti nešto drugo, nešto što ne vrijedi, nešto glupo (Jerotić, 2006). Čovjek je takav po svojoj prirodi da može uzeti razne stvari kao objekte religioznosti. Zato Jung hoće da pojednostavi taj put, da ne bi čovjek uzimao za obožavanje nešto što nije primjereno.

Religiozna psihopatologija

Prije nego počnemo govoriti o religioznoj psihopatologiji i neurozama u religioznosti trebamo istaći da „zrela religioznost, budući da je uvek uslovljena psihološkim problemima, obavezno pretpostavlja psihološku zrelost“ (Dakuino, 2005: 94). Zrela religioznost je kompatibilna sa psihološkom zrelošću a to znači da osoba koja pokazuje devijacije u religioznosti, i pokazuje neurotičnu religioznost ima problema i na nivou psihološke zrelosti. Dakuino (2005) ističe da jedna od karakteristike religiozne zrelosti jeste fleksibilnost u odnosu na sebe i na druge kako bi subjekt mogao da odgovori potrebama života. Osobe koje su psihološki krute, uskog viđenja na životne situacije, iskazuju socijalnu ograničenost a nerijetko i drskost u ponašanju. Te osobine ukazuju na religioznu nezrelost i nesposobnost suočavanja sa životnim situacijama. Takve osobe se kriju iza ličnih konflikata i nisu u stanju da se suoče relano sa životom a najgore u tome jeste pogrešna interpretacija religioznih dogmi i stavljanje sebe u ulogu zaštitnika i „branioca vjere“. Gore opisani svoje konflikte oplemenjuju i opravdavaju religioznošću na način da su oni jedini dosljedni i jedini ispravni da „slijede pravi put“ jer stavljaju naglasak na priznavanju da je čovjek kontrolisan višom silom izvan sebe i to ih opravdava. From (2002) to naziva principom autoritarne religije. Zanimaraju se moralni kvaliteti, tzv. humanistička religioznost, ljubav, pravda, dobrota zarad toga da se „mora“ biti potčinjen, da se „mora“ iskazati obožavanje, da se „mora“ iskazati poslušnost... Sve ovo „mora“ se može zamijeniti boljim a djelotvornijim

izrazom „treba“. Ljudi se opterećuju mnogim imperativima koje u datom stanju nisu spremni da prihvate, niti je njihov mentalni sklop sposoban za to. Neurotične osobe nisu dovoljno široke da prošire svoje vidike na mnoge životne stvari, pa im religioznost ne dođe kao terapijska metoda već kao jedan teret sa kojim se nose i koja im postaje opterećenje. Oni koji se dobro nose sa životnim izazovima mogu imati zdrave oblike religioznosti. Zdrav čovjek će kroz religiju pronaći mir svojega duha, uživanje u životu kroz razne vidove, sreću u porodici, dok će neurotični čovjek kroz religiju demonstrirati konstantnu frustraciju i pritisak, tako da se na njemu neće vidjeti zadovoljstvo.

Poremećaji religioznosti su manifestacije psihopatologije, koja se izražava simptomima religioznog sadržaja. Religiozni aspekt nije uzrok, već samo posljedica poremećaja. Dakuino (2005) vidi problem u neriješenim konfliktima u djetinjstvu koji imaju uticaj na religioznost subjekta i navodi nekoliko religioznih neuroza.

1. *Narcistička religioznost*. Afektivne frustracije koje se vuku iz djetinjstva ostavljaju kod odrasle osobe nostalgiju zbog narušene, uskraćene ljubavi. Kao posljedica toga nesvjesno traži ono što joj je nedostajalo. Nedostatak afektivnog vezivanja dovodi do toga da misle da su važni za svakoga, čak i za Boga, od koga očekuju narcističku sigurnost da će biti bezuslovno voljeni. Narcistički fiksirana osoba brani ohole sopstvene sudove oko lične iluzorne „superiornosti“. Ona ima prekomjerno samopoštovanje, megalomansko, nerealno, te živi preokupirana samom sobom i nekim sitnim, nevažnim detaljima. Ova osoba je zaljubljena u samu sebe, u svoje postupke tako da ih smatra da su bez mane. Sebe smatra da treba biti uzor za ostale, pa čak i ako ne govori to, dokazuje svojim postupcima. Komunikacija sa ovim osobama se često pretvara u monolog, jer je dijalog često nemoguć.

2. *Zavisna religioznost*. Ovdje je riječ o osobi koju karakteriše nesigurnost, nestabilnost, neodlučnost, dezorijentisanost i kontradiktornost u ponašanju, teškoća da se preuzme odgovornost i pojača potreba za zavisnošću. Božanska svećmoć mu dođe kao kompenzacija za sopstvenu duboku nesigurnost, njihova je religioznost u funkciji utjehe i zaštite. U ovu grupu se mogu svrstati i osobe koje su kroz život bili zavisni o nečemu, kao što su droga ili drugi poroci i religija im koristi kao zamjena za njihovu potrebu za zavisnošću.

3. *Nagrađujuća religioznost*. Osobe ove grupe su oni koji koriste religiju kao sredstvo za rješavanje problema, da bi zadobili neku korist, da bi se odbranili od nepovoljnih situacija, čak i u koristoljubive svrhe, kao i ekonomski profit ili namještanje sebi nekog odgovarajućeg društvenog uticaja. U pitanju su eko-

noski tipovi, dobro proračunati. Sjećaju se i priznaju Boga samo u slučaju potrebe, a molitva je ugovor koji treba da im se nađe u njihovoj nemoći. Na religiju gledaju kao na „čarobnu lampu“, samo kada imaju neku nemoć, ali ne i u momentima blagostanja. Ovi tipovi su megalomani i imaju veliki stepen lažne sigurnosti u sebe.

4. *Religioznost zamjene.* Najčešće su u pitanju usamljene osobe, koje nisu adaptirane, bez ostvarenih vrijednosti, koje obezvređuju same sebe. Gledaju na sebe kao manje vrijedne ili kao onog koji ne vrijedi ništa. Potreba za prihvatanjem od strane Boga u stvari je pokušaj kompenzacije zbog neprihvatanja ljudi, zbog odbacivanja ljudi i njegovoj nemoći da se uključi u socijalne tokove. To su asocijalne ličnosti koje teško uspostavljaju kontakt sa drugim osobama, a ako uspostavi to je vrlo mali broj ljudi.

5. *Religioznost straha.* Ova religioznost se karakteriše čisto zakonskim i negativnim ponašanjem (ne raditi grijeha) i milošću za neučinjene grijeha, tj. gledanjem kroz prizmu propisa koje donosi svaka religija a oni mogu biti zabrane i dozvole. Religioznost straha kao religiozna neuroza je često određena kao negativno shvatanje religioznosti, kao negativno religiozno obrazovanje, koje je u djetetu predstavilo Boga samo kao onoga koji kažnjava, a ne voli. Takav nezreo subjekt živi u strahu od Božije kazne, koji je izvan granica normalnog. Kroz emociju straha je prožeta cijela religioznost pomenutih osoba dok je emocija ljubavi svedena na minimum ili je čak i nema.

6. *Mazohistička religioznost.* Mazohistička religioznost podrazumijeva onu neurotičnu težnju osobe koja je žrtva pretjeranih potreba u odnosu na samu sebe, a i samokažnjavajućih prinuda. Mazohista ima težnju ka poniženju, neuspjehu, padu. Na svjesnom planu on uzrok mukama pripisuje neprijateljskoj sudbini, ali nesvjesna potreba za samokažnjavajućim zadovoljenjima ga tjera da kontinuirano ponavlja iste greške na raznim poljima, tražeći greške u kojima bi se kaznio. To su osobe koje žele da podnesu što više tereta, a nesvjesno znaju da nemaju kapaciteta za toliko i konstantno trpe razne pritiske i neuspjehe i pronalaze tu zadovoljenje svojih mazohističkih težnji.

Strah kod religioznih pojedinaca

Strah kao fenomen je poznat i kod ljudi i životinja. Neki strahovi su urođeni, dok je dosta njih stečeno putem socijalizacije, putem učenja kao što je učenje po modelu (poznato je da se dijete plaši svega čega se plaše njegovi roditelji), potiskivanjem određenih strahova javljaju se novi, kao i raznim oblicima identi-

fikovanja sa autoritetima i junacima. Kod ljudi ga određujemo pomoću bihevioralnih parametara kao i preko fizioloških. Bihevioralni parametri mogu biti bježanje, drhtanje, povlačenje itd, dok se fiziološki parametri odlikuju povišenim krvnim pritiskom, prenojavanjem, crvenilom u licu. Strah služi kao moćno sredstvo manipulacije ljudima. Poznavajući fenomen straha kao i to kako on utiče na čovjeka, on (strah) se našao u velikoj zloupotrebi. Tako ćemo kroz istoriju naći kako su ljudi pomoću straha, odnosno zloupotrebom straha lišavani slobode. U mnogim diktaturama imamo taj primjer, gdje se mase zastrašuju i koriste za potrebe male grupe ljudi.

Strah u religioznosti ima veliku ulogu kako na pojedinca tako i na mnoštvo, masu, gomilu. Straha nisu pošteđeni ni ljudi za koje se misli da nemaju straha, a to su religiozne osobe. U krugovima religioznih gdje je najfrekventnija riječ „strah“, strah od Božije kazne, strah od loših djela, strah od loših misli, dovodi pojedinca u stanje inferiornosti i nipodaštavanja samoga sebe. U tome pojedinac destabilizuje svoj ego, anulira svaki svoj trud dokazivanja sebe pred samim sobom, da bi se potčinio strahu koji pobjeđuje sve njegove mračne strane i ujedno se oslobodivši svoje Sjenke (Jungov termin za mračnu stranu čovjekove ličnosti) nalazi sigurnost u strahu.

„Religijski strah ne samo da utiče na čovekov odnos prema Bogu i bližnjima, već i prema njemu samome, delujući na psihičko stanje tog čoveka, stvarajući, između ostalih, osećanje krivice, neurozu i depresiju“ (Bodiroga, 2004: 68). Oni koji gaje termin „strah od Boga“ projektuju sliku svog sopstvenog stanja, dakle, u njima samima je stanje straha, anksioznosti i neuroze tako da govore u skladu sa svojim doživljajima. Termin „strah od Boga“ je bolje zamijeniti za „svijest o Bogu“. Neki ovo kategorički odbijaju pravdajući da ako nema straha svako će raditi šta poželi, jer svijest o Bogu nije emocija i ne može se na taj način masa držati pod moralnim načelima, dok strah budi najdublje emocije u čovjeku. Ne treba religioznost svesti na jedno osjećanje, konkretno straha, jer religija nije.

Religioznost kao terapija

Veliki broj ljudi u XXI vijeku je izloženo mnogim oblicima savremene tehnologije, a to dovodi do povećanja stresa, a to opet prouzrokuje pojavu određenih bolesti, kako duševnih tako i društvenih. Deficit slobodnog vremena, nedostatak kvalitetnog vremena koje će čovjek izdvojiti za sebe i svoju porodicu prouzrokuje mnoge probleme kako u ličnom tako i u porodičnom funkcionisanju. Ljudi koji nisu religiozni, nemaju dovoljno vremena jer njihov mentalni sklop nije predvi-

dio u toku dana ni jedan trenutak da posveti na duhovnom polju. Preokupirani su kako vrijeme unovčiti, kako što više raditi, što više novca nagomilati itd. Čovjek tako može vidjeti sebe kao nekoga ko je tu da „odradi život“ i drugi nastavlja, dakle, nema nekog višeg životnog cilja, nekog višeg smisla. „Upravo su društvena, ekonomska i kulturna modernizacija, za koje se pretpostavljalo da će uzrokovati smrt religije doveli do njenog uskrsnuća“ (Radisavljević – Ćiparizović, 2005: 43). Religija je današnjem čovjeku potreba da se izvuče iz kandži modernizma, koji ga u potpunosti eksploatišu. Ljudima je potrebno da nađu neku terapiju i sve više ih nalazi prirodnu terapiju a to je religija.

Dešava se da čovjeku naiđe neki životni događaj, bilo to da je neka životna kriza ili neka životna blagodat, koji će mu otvoriti put religioznosti. Religija se može doživjeti i kao terapija ali ne kod svakoga. Treba čovjek biti svestan svojih nedostataka i treba biti samokritičan da bi religija ostavila pozitivnog traga na njemu. Postavlja se pitanje: ako je religija oblik psihoterapije da li je to čista religioznost ili je riječ o nekom obliku neurotične religioznosti? Postoje različiti tipovi ljudi. Kod jednih će religioznost ostvariti veliku promjenu na ličnom planu, tako da će doći do promjene. I takvi se mogu suočavati sa čistom religioznošću. Međutim, postoje i one osobe kod kojih je religija samo instrument za ostvarenje nekih patoloških, duševnih ciljeva i ne mogu dostići smirenost već samo dolazi do izražaja njegova neurotičnost. Zdravo religiozne osobe su one koje će pronaći u religiji olakšanje, naći će smisao postojanja, smisao života a samim tim i smisao življenja. Takvi će imati vremena da iskoriste blagodatni života, naučiće da uživaju u njemu ako prije toga nisu znali. Sve ovo ukazuje na to da će religija djelovati terapeutski a to znači rasteretiće modernog čovjeka od velikih briga koje ga su sreću svakodnevno i doživeće rasterećenje, doći će do promjene, a to je djelimično i cilj terapije. Tri stvari podstiču u ljudima želju za promjenom, zaključuje Harris (2011). Prva stvar jeste nepodnošljiva patnja. To su ljudi koji su u životu dotakli dno. Sve im je propalo, neostvareni, sve u šta ulažu im se obesmisli. Druga stvar koja podstiče na promjenu je nezadovoljstvo. Osoba se stalno osjeća nezadovoljna u smislu traženja smisla. To se projektuje kroz pitanja koja sebi čovjek često ponavlja tipa: „A šta sad?“ Treća stvar zbog koje ljudi žele da se promijene je iznenadno otkriće da je to moguće. Ovo saznanje o novim mogućnostima dovede čovjeka da širi vidike, saznanja, dovodi so uzbuđenja i većom željom za promjenom. Ukoliko su ove stvari, koje podstiču na promjenu uzrok promjene ali u obrnutom smjeru, onda dolazi do nekog oblika nezrele promjene, kada je riječ o religioznoj promjeni. Ako čovjek koji je kroz život imao nepodnošljivu patnju (prva stvar koja dovodi do promjene), pa se desi da je došlo do neke promjene u

vidu pukog prihvatanja religioznih rituala, formalnosti itd. a pri tom i dalje „boluje“ od nepodnošljive patnje, nikako da se izvuče iz kandži tih nemira, ne može se reći da je njegova promjena religioznog tipa dovela do cjelokupne promjene ličnosti. Problem se samo potiskuje, patnja je veća. Što se tiče druge stvari (nezadovoljstvo) može se reći da veliki broj religioznih upravo iz ovih razloga okreće svoja stremljenja tim putem, ali su ishodi različiti. Jedni nalaze zadovoljstvo i smiraj u okretanju religiji, dok drugi produbljuju svoje nezadovoljstvo na nesvjesnom nivou, a to se na svjesnom očituje u srljanju od jedne frakcije do druge, od jedne ideologije do druge. Treća stvar koja može dovesti osobu do nazadovanja i nezrelosti ogleda se u dogmatskim pogledima na religiju, dolazi do suženih vidika, saznanja itd. Ljudi koji se gledaju kroz ovu prizmu su oni koji su rigorozni i oštri u komunikaciji, nemaju želju za promjenom svoga stanja ali bi promijenili svijet, a još ih karakteriše oskudno znanje.

Altruizam kao oblik zdrave religioznosti

Sve ima svoj trag, pa tako i zdrava religioznost ostavlja trag za sobom koji se zove altruizam. Svaka psihički zdrava osoba ima altruizma u sebi i ispoljava ga. U vremenu poremećenih vrijednosti javljaju se mnoge devijacije pa tako i nedostatak altruizma kod ljudi. Tako se dešava da vidimo ljude kojima treba pomoći, koji se nađu na javnim mjestima gdje je velika frekvencija ljudi a da im niko od njih ne priskoči u pomoć. To se zove fenomen podijeljene odgovornosti, a mogao bi se nazvati i fenomen podijeljenog altruizma. Dešava se da altruizam opada kada je dosta ljudi na jednom mjestu, umjesto da raste i da jedni druge bodre na altruizam. „Altruizam je ponašanje koje počiva na empatiji sa drugom osobom. Ono nam omogućava da razumemo šta drugi doživljava i oseća. Altruističko ponašanje bi bilo ponašanje koje preduzimamo iz zadovoljstva što drugima činimo zadovoljstvo“ (Sakač, 2005: 473). To što pomažemo drugima, to zadovoljstvo koje osjećamo dok činimo drugima dobro jeste znak koji ukazuje na one koji su psihički zdravi. Ta altruistička zrelost je uzročno povezana sa religioznom zrelošću.

„Altruizam može da se posmatra kao (pro)socijalni motiv. Prosocijalno ponašanje je široka kategorija, koja predstavlja suprotnost negativnim formama ponašanja, doprinosi dobrobiti drugih i obuhvata takva ponašanja kao što su pomaganje, saradnja, razmena i zadovoljstvo u svemu tome. Altruizam se definiše kao vrsta pomaganja najvišeg kvaliteta, koje je preuzeto dobrovoljno i namerno radi dobrobiti drugih. Prosocijalno ponašanje je najširi pojam, pomaganje užu, dok je altruizam najuži pojam tesno povezan sa moralnošću“ (Sakač, 2005: 474). Čo-

vjek je po prirodi socijalno biće i zato je prirodno i zdravo da djeluje prosocijalno. Proces socijalizacije ne podrazumijeva usamljenu osobu već uključenu u sve društvene tokove. A da bi se prosocijalno djelovalo treba imati veliku dozu humanizma a to je jedna od karakteristika altruizma.

Zaključak

Iz svega pomenutog moglo bi se zaključiti da iz zdrave ličnosti proizlazi i zdrava religioznost, odnosno, zdrava ličnost je preduslov za zdravu religioznost. Te dvije komponente su uzajamno povezane i ne mogu se odvajati. Često nezdravi oblici religioznosti mogu imati uticaj i na društvenom planu, pa se mogu javiti i razni oblici devijantnog ponašanja proistekli iz neke neurotične religioznosti. Npr. iz religioznosti straha može se javiti mržnja kao odbrambena reakcija na strah i ta se mržnja usmjeriti na društvo. Strah je svojstveno svim živim bićima, kako ljudima tako i životinjama. Strah može biti kao odbrambena reakcija na neku situaciju, pa se javljaju određene fiziološke reakcije na strah, a takođe može doći do reakcije u ponašanju, pa tako dolazi do bježanja od izvora straha. Religijski strah ili strah kod religioznih osoba je uslovljen nekom drugom pojavom, unutrašnjom nesigurnošću. Tako iz te nesigurnosti dolazi do pojave straha ili bolje rečeno anksioznosti, odnosno neodređenog straha. Kod ovakvih tipova religioznih se kroz prizmu straha posmatra svaka pojava, a posebno religiozna. Predstava Boga je kao onoga koji samo kažnjava, bez milosti, za svaku pogrešku.

Literatura

- Bodiroga, Radmilo (2004). *Religijski strah i psihološke posledice*. Novi Sad: Religija i tolerancija – Časopis Centra za empirijska istraživanja religije, br. 2, 52–79.
- Dakuino, Đ. (2005). *Religioznost i psihoanaliza*. Beograd: Plato.
- From, Erih (2002). *Psihoanaliza i religija*. Podgorica: Oktoih.
- Haris, Tomas A. (2011). *Ja sam OK, ti si OK: transakciona analiza Ja – Ti odnosa*. Novi Sad: Psihopolis institut.
- Jerotić, Vladeta (2006). *Psihoanaliza i kultura*. Beograd: Ars Libri.
- Martinović, Denis (2012). *Eriksonova razvojna ego-psihologija – socijalna revizija psihoanalize*. Beograd: Socijalna misao, 73 (1), 185–193.
- Radisavljević – Čiparizović, Dragana (2005). *Religija i svakodnevni život*.
- Sakač, Marija (2005). *Religioznost i altruizam adolescenata*. Pedagoška stvarnost, 51 (5–6), 472–489.
- Trebješanin, Žarko (2005). *Leksikon psihoanalize*. Podgorica: Nova knjiga.
- Trebješanin, Žarko (2008). *Rečnik Jungovih pojmova i simbola*. Beograd: HESPERIA-edu.

Denis Martinović

Central religious school Medresa

“Mehmed Fatih”, Podgorica

denismartinovic@yahoo.com

NEUROSIS IN RELIGIOUS EXPERIENCES

Summary

This paper aims to look into phenomenon of religiosity from very different perspective. Using analytical approach we will try to provide an explanation of individual religiosity. Fear, which roots are so often unconscious, can cause many phenomenons such as inner conflicts, anxiety, fear, and similar conditions which all together hinder daily activities of religious person. In this regard, this paper will offer comprehensive approach in analyzing what lies behind emerging hindering factors which so often can stem from unresolved conflicts in childhood.

Key words: *neurosis, religiosity, fear*

Anja Abramović
New Balkans Institute
Belgrade
Maanjaabramovic@gmail.com

УДК: 271.2-548.5:39(497.11)“2011“
316.644:271.2-548.5:39(497.11)“2011“
Оригинални научни рад
Датум пријема: 4.12.2016.

THE ORTHODOX EXORCISM IN SERBIA

Summary

This work is a product of two months investigation durning the April/May 2011 year in Serbia, near cities Mladenovac and Požarevac. My interview dealt with monks who are religious actors for many years. Through the contact I had with them I was able to obtain a lot of useful information, which I regard I should mention in this paper. In Serbia, there're only a few people who deal with exorcism. The Conversation was divided in 4 blocks of questions. The first one was about devil, the second was about spirits, the third was about exorcism and the fourth was about divine. The discourse about devil was the same like the other anthropologists examined (Bandić 2004; 2008; 2010). Everything written about devil is still living in Serbian traditional culture. The monks think that devil presents evil, pain and dark power. The monks said that devil can look like a dragon or a snake and can change his shape into anything he wants. They said that there are many possessed people who come to monastiries. Possesed people are usually males and females in the age 25-50 years old, who have many crises. The exorsism can help us to see that a family isn't strong and a person can be excluded from society. The monks believe that devil can do something evil among people. The relationship between the healer and the obsessed-man can be active- passive: when an obsessed man can't remember anything, and active-active: when a possessed man wants to be active. The possesed people are the biggest sinners in the society. Since the sinners can even kill themselves, people from their closed environment often try to take them to monasiries where they can be devotied. In this case healer is a monk who prays for the obsessed man.

Abstract

This dissertation is based on religion among Serbian monks. They're discussing about their experience in Orthodox monasteries: prays about obsessed people and they cure for their 'illness'. Obsessed people are trying to hurt themselves or someone else without any special reasons. If modern medicine can't help an obsessed person is taken to a monastery. Relics which are being used to help in this ritual are Christ cross, bones of saints, holy oil and holy water.

Key words: *anthropology of religion, orthodox Christianity for the masses, sociology of religion, medical anthropology, exorcism*

INTRODUCTION

This paper deals with the interdisciplinary methods of anthropology of religion, sociology of religion, anthropology of fear and medical anthropology in study of Orthodox religion and exorcism. The authors which I chose are Dušan Bandić and Danijel Sinani of anthropology of religion; Anđa Srdić Srebro of medical anthropology; and authors who has examinations in the field of culture and fear like Bojan Žikić, Ivan Kovačević etc (Bandić 2004; 2008; 2010; Žikić 2006; Sinani 2007; Srdić Srebro 2009; Stanković I dr. 2009) . All there authors help me to describe exorcism not only like a religious phenomenon but as a fear and illness as well. I used authors from different disciplines because I wanted to present exorcism from different angles. Author Bandić has the concept at the devil and the demons 'bring' diseases, both in the Pagans and Christianity (Bandić 2004). Danijel Sinani studied the concept of obsessed people, like Louis did before, and he concluded that demons usually try to catch females. In Sinani's book obsessed people shouldn't get exorcism if they don't want that (Sinani 2007). No one of authors didn't examine exorcism, but similar concept were examined in anthropology: obsession, trans and fear.

Today you can see a lot clips of exorcism in YouTube.¹ Final hypothesis was checking concept of devil, demons and exorcism in orthodox Christianity. Methodology was interview and free conversation among religion functioners were with a full time to say whatever they think that is important. They answered at all questions. End of this examination was definition of devil and describing it in orthodox Christianity among monks who believes that exorcism curing disease and get out devil of the body of victim. Word 'exorcism' means devil to get out of body (Sinani 2007: 10). Exorcism is a pray. Exorcism exist in Christianity, Judaism and Islam. In Evangelion you can see how demons get out of pigs, bloody woman and servant.

Communicational identity of Religion as global point of view

Religion consists of myths, rituals, forbidden issues, ethical principle etc. All these things can divide at two categories (Bandić 2004). First is believing and second is believing acting as ritual (Ibid.) If someone acts at that way, he

¹ These clip can be stressful, but you should look it like a cure for psychical illness. Exorcism 29.3.2011. <http://www.youtube.com/watch?v=xPRxRL2tHN4>

believes in something. If monks prays for someone, he believes that exorcism will cure obsessed person. Author Bandić thinks that religion is a part of cultural phenomenon who make mankind as 'sacral culture' with science, philosophy and arts (Ibid). Dirken said that these two worlds doesn't have anything similar, that they're completely different (Ibid.) Bronislav Malinovski thinks that religion starts when problems couldn't be fixed by rational way. After rational way become irrational. Bandić thinks that everything which happens in profane existence has it's reasons in sacral world of God, anima, soul, body and world (Bandić 2004:21; 2010:8). After all, he says that human body and world are visible only outside, but no one knows what is inside body. Inside body is sacral existence. Opposites of profane/sacral is opposition of visible and nonvisible. (Ibid.) Religion is part of all cultures. Religion is part of mankind and deals with universal mankind needs. Erich From had a definition that religion is need of logical harmony instead of chaos: light, earth, plants, animals and mankind. Religion represents final fundamental function of all culture. Dusan Bandić thinks that religion is important until human mind can sell all reality. In religion dark and night are zone in which lives demons and devil, until sun is arising. In traditional religion of Serbs when sun is rising, demons are running away and people wake up. In Christianity devil is opposite of God and always do bad things. Devil means a lot of bad things, which are caused by demons. Synonyms for devil are Satan, Lucifer, demons, bad etc. Black color is (somehow) in relation with demons.

Satan is always ugly, with tail, big nose. Satan always tells lies, takes from the others, likes to point at finger at someone (...). Devil's job is to provoke. When man/woman is taking risk, devil can hurt them. Devil doesn't like mankind. Among Vuk Karadžić short stories was one 'Where devil can't finish his job, he sent grandma to finish it instead of him'. In Serbia there's a believing that Satan can obsessed a man. Obsessed people someone takes to monastery where the exorcist trying to pray for man, and devil is running away. If obsessed person wants to help himself and beware of devil she is active (too) in ritual. He prays with exorcist and wear Christ cross. Perceptions of evil is pain in life, war, terrorism and violence. When someone do sins, after that he became obsessed. Victim can be obsessed too, when can't forget something bad done to her. For sinners cure is exorcism. Exorcism is done only when modern medicine can't help. Long time ago local exorcist was a priest and doctor too, always with relics. The exorcist can be fighter who can control demon's virus in man and woman (Žikić 2007). Against demons they reads Psalms and Holy Texts. In Bible were names of demons who is preparing to get out of victims who are tortured soul of mother

and children, made illness in body etc. Babylonians strongly believed that rituals and incantations were powerful because they were infused with some type of supernatural powers. The words and actions of sorcerer-priest alone weren't good enough for a successful exorcism. He'd have to invoke the name of a particular deity or object that was thought to have power over the evil spirit and in essence, become a vessel of the gods to channel their powers. For instance, many incantations end with the phrase "By Heaven be the exorcized! By Earth be the exorcized!" Others invoke the names of deities like water god, Ea, or fire gods Gibil and Nusku.²

The most important symbol was Christ cross and God protects people who wear it (Bandić 2004: 112). In Serbian vilages there a frase like 'When demon see Christ cross, he is runing away'. Cross gesture on human body was a gesture of relecture. Christ cross was security of demons put on the wall and graveyard stones.

The ghost and exorcism

According to Iron Luis theory both sexes take parts in egzorcizm rituals: girls with broken hearts and men who leaved their girls. Ghost is enity of person. Clothes, parfume and gifts can cure broken hearts (Sinani 2007: 33) . In Somalia young nomad who search for water can get ghost. If nomad can feel better society makes a dance' shaking the zar'. In this dance girls sing a song about sexual relations (Ibid: 34). Married woman can get ghost too, when her husband tells her that he want divorce or says that he has a new girlfriend or wife in polygyny society. In Republic of Zambia Tonga tribe adopt equal right between sexes and obsession doesn't exist at all (Ibid: 43). Luis thinks that problem with exorcism is because woman is marginalized in space for man opposite her function that woman gives a birth. Piter Vilson gives a critic of Luis 'the war of the sexes' that doesn't have any sense because war is not against woman, but for woman (Ibid: 52). Vilson thinks that obsession comes because of new wife who comes in house. Persons who are obsessed can became a homosexuals (Ibid: 53). Luis tinks that insanity comes because of unrequited love in traditional evil society without love (Ibid.). Wilson also thinks that a big frustrations are that instead of man his cousins elected woman.

² Ancient Semitic demon possession and exorcism 29.3.2011. <http://www.deliriumsrealm.com/386/ancient-semitic-demon-possession/>

Medical anthropology and exorcism

Anda Srdić Srebro considered that etnomedicine and etnopsychiatry consisted of native traditional curing illness is in relation with religion. She thinks that anthropological examination of medical answers can show relation between individual experience and sociocultural context (Srdić Srebro 2009:80). Medical anthropology examine subjects like: eating, disease and social network which is in extricable with disease. Alternative medicine is not a part of modern west biomedicine, but rather with traditional un-west local medicine concept. The exorcists are dealing with healing practice as a part of traditional national knowledge. Some scientist thinks that illness is a reflection of sociocultural global society and that body represents border of economy, gender, sex, politics and religion (Ibid 87).

First, I'll trying to find out where exorcism belongs in George Mardok's scale of illness in theory of supernatural cause about which medicine doesn't know a lot. My question is which of these three groups can put exorcism. In fieldwork I'll try to put exorcism in one of three groups: is it part of mystical cause, magical cause or animistic cause? Mystical cause bear with destiny, inaction and curse; magical cause bear with sorcery and witch and animistic cause like selling souls and aggressive ghosts. Second, I'll try to find out is that illness naturalistic or personality disease? Naturalistic theory define illness like natural cause: temperature, hot, cold, wetness and disordered balance of primary elements of the body. Personality theory define illness like adding new element like man's ghost, witch, medicine-man or supernatural factor like God or Holy Spirit. Jang's opinion is that cause of illness is symptom disordered relations between peoples. Pavlović thinks that illness is something real in human body like destructive element which body trying to get over.

Serbian fieldwork

Questionnaire was made of 4 pieces. First was about devil, second about ghosts, third about exorcism and fourth about black magic. Fieldwork was territory of Central Serbia near cities: Mladenovac (village Kusadak) and Požarevac (Drmno, Kostolac). The informants were prior-hieromonks who are active in exorcist rituals and mysteries. They didn't want me to say their names and locations, because they wanted to stay anonymous. They were only a few. Research was in April/May 2011. I would only to say that our conversation was without my

seeing exorcist rituals. So, in this work there's nothing like Malinowski's diary 'I saw it' (Gertz 2010: 107). First part of interview was about devil: why is he so ugly, with tail and big nose? They said that he really looks that. One of them said that is a big truth, and that he saw a devil.

Devil can be exactly that way, he can make himself and pretend that he is a woman, animal, snake, whatever you want!

There's a lot of phrases like 'Where devil can done a thing, he send grandmother'. They said that is also true. Discourse of evil is well said that evil doesn't have body that evil is sin and abused good-will.

Evil comes from Satan and good comes from God!

Pain is described as a matter of the fall, before fall doesn't exist pain, only happiness. When somebody fall (out of paradise) he is injured and in dark zone (hell).

After fall, nature showed her teeth!

Second block of questions was about demons and ghosts. My dear informants told me that peaceful people can see good ghosts (angels) and bad ghosts (demons). One said that he can see demons like:

(...) shapes of pygmy, like Gulliver said!

On my question 'Does demon can come into some person?' they told me that it is possible. One said that in psychiatric hospital aren't only ill-persons, but devil-getting.

When someone gets devil he done bad thing without any reasons.

Look! Devil can catch people. A lot of them tried to kill himself, when someone safe them, they said 'I don't know, like somebody pull me. I know one woman, she was obsessed, she's got degree from University, (she said): 'They want to catch me with trident'. They stay alive because of us! When demon catch him/her, when having conflict and fight, both screaming, that devil put temperature on higher degrees. Both screaming, that demons do, demons are only laughing!

After questions about devil and demons I asked them about the most interesting discourse of exorcism- praying for obsessed people. The informants told me that there's a lot people who comes to monasteries.

Little, little, here they comes!

My question was who is the most obsessed: men, women or kids? The answer was that sin caused obsession and that after that devil have man in his hands. They thought that these theme is not naive, not for fun, even not for science. They told me that both sexes are obsessed, rarely kids. This is opposite of Luis theory about Somalia society which are woman more obsessed. But these sentences can confirm fieldwork of Sinani (2007) who notices that both sexes are obsessed in Serbia. Monks told me that in monasteries comes the biggest sinners: men and women aged 25-50. Consequences of sins are: despair, suicide, not peaceful anymore etc. Not anyone can to pray for obsessed man that can only a monk (but not any monk). He must to

Lives chastity life, because devil can get him too!

They read a 'medical prayers' about a half hour, but there are „prayers of Sv. Sisoje“ which lasts about 45 minutes. After that monks anoint sinners with oil from cresset. They discussed how somebody act before, at time and after ritual. Before ritual they are running of Christ cross, Holy icons, Holy relics and screaming; making noise and screaming; feeling caustic all over the body.

Before (...) they are running in forest, couple guys take a mad man, sometimes chains them to chair. One woman sang a song in language which she didn't know, and melody is like our newly created populists or screaming!

Obsession, they said, you can see on character. These kind of people are thin and exhausted,

And for monks is really hard to find out which sin caused problems. Some people are not aware what happens with them and can't remember anything after ritual. Other group of people are active in ritual.

Other knew that they need a help and make gesture of cross on his body, but force took them. They were silent and active in ritual!

Cross in Christianity is the first among relics. The informants thought that cross has a power and can save people.

When clock turns at 21:00 hours demons going to Belgrade from east. I made a cross, and they stay at that place and laughing. I made a cross one more times and they make smaller. I made a cross third time and they disappeared. Cross helps me. God gave us cross because that was shame,

for bad guy, robber, gangster. Jesus gave a power to the cross has a power, like someone gets the money, million, it's big for him!

Cross and Holy Water strongly react on obsessed people. Hieromonk said:

Both are horror for them. I sprinkled one girl, she was flounder on the floor. Like a dog when you put hot water on it, roll, roll, gone, and again comes.

The informants told me that cross has a strong power. With cross and prays they return water to Holy stuff. On my question does exorcism is naturalistic or personality illness,

They said that is a spiritual illness with disturbance. One of them said:

I didn't experience that, so I can't tell you!

They gave a holy oil and holy water to put it in the house, near bad and that ghost are running out of the house. They gave holy water in cause that peron can't sleep and when person want to run away from 'black forse'. They sugestend that cross should have anyone.

About ritual and knowledge they said that ritual and pray are from old times, but knowledge about egzorcizm teacher gives to pupils.

That read hieromonk, first you have to get blessing, I inherit that of prior Sava!

The most important question about exorcism in medical anthropology was is it part of mystical, magical or animistic cause? I realized that is animistic cause.

They came because of sin, they shouldn't be aggressive!

Last block of questions was about black magic. Monks didn't like that dis-course and didn't want to talk about that. They know a lot about people who came for help in monasteries because someone put a black magic in his/her house. They said that people find a different stuffs in garden or in front of the house. People saw a naked women among crossroads at 24:00 hours at village Kusadak. There's an only one time when came a woman who deals with magic. Monks read her a prays and she didn't work with magic anymore.

Analysis of discourse

The informants were taken throw discourse of devil, demons, ghosts, exorcism and black magic. They talked about experience which they had in monas-

teries. Devil is disrobed usually like in Europe mythology: like dragon or snake and can pretend in anything he wants in profane existence even it is a sacral existence like angel for example. Hieromonks reads a prays and lives chastity, because mad man can burn a church or want to kill monk with knife. The informants knew one monk who gave a dinner to ill man in monastery. When monk gave a food, Satanist took a knife and stabbed monk 12 times, fortunately around the heart. Monk saw a lot of blood trying to defend with his arms. Satanist run away, and monk was taken to hospital and became well in the end. The informants knew about national proverb and said that is all true. Monks can see demons and can destroy them with prays, as they said. Making cross in minds can be helpful and strong same as ritual with taking cross in arms. We can see that in religion of Serbs still lives opinion that demons comes when is dark until morning.

We can still find a words like tail and Satan in modern Serbia language. „Medicine-man prays“ shows that a priest was a doctor in villages. Effusion of holy water is a visible ritual who can help people, as believing said. Symbol of cross present safety of God. Ill men needs a help and with prays and words he can get over his obsession and *life crisis*. (Gennep 2005)

Wilsons, Louis and Srebro's theory simply doesn't work in orthodox Christianity of Serbs, because only sinner is responsible for his sins, no matter in which social-cultural and unmarried conditions she/he lives. Individual experience isn't connected with social network. Formally knowledge is giving a book of prays to next hieromonk. Informally knowledge is a secret knowledge of spiritual life which young monk learns from hieromonk.

Spiritual illness isn't reflection of global society, but sin is inside of warm body. On George Michael scale I will put this examination in animism theory which is consist of losing souls and aggressive ghosts. Who is bigger sinner he has a less soul and that person is possessed and see that demons want to catch him/her. When person is getting well he can give a gift. Prays are not given only for money, but for „public good“. When people gives a gift to icon, she do a animistic simpatico indirect positive rite (Gennep 2005: 13) Gift comes after getting illness out of ill man. (Ibid: 14).

Final conclusion

This research lasted two months during the April and May 2011 in central Serbia near Požarevac and Mladenovac. I wanted to find out about monk's point of view about devil, demons and exorcism in orthodox religion of Serbs, because

they're a long time periods actors in rituals. Free conversation and questions gave us a lot of interesting informations and I wanted to write them all. They told me everything that I wanted to know, so symbolical (words) violence to find out the truth wasn't necessary. I asked only a few hieromonks because they are all exorcist in Serbia. On starts discourse of evil was exactly the same like it's in anthropological books (Bandic 2004; 2010). The informants told me that Satan is not funny discourse, but discourse made of bad things, evil, pain and dark side of life. Satan is described as an angry dragon and snake who put's bad idea in mankind's mind. There's a lot people who are looking for monk's help in monastery. Obsessed persons are the biggest sinners in society. Obsession is a period of life after sins when pangs of conscience starts to rise. Obsession is individual kind of living and the biggest sins are made in period of 25 until 50 years old. Sinners are suffering in society, but society suffers too. For example, exorcism shows that divorced people and his/her kids suffer too much, so they could be obsessed.

When somebody is obsessed he is going, in some reason, to forest to be alone and not with family and cousins. Orthodox believing is that surreal Satan's network catch only when sin is done after that Satan can come into body. Body became a airtight and sinners needs a oxygen but can't breathe like Judas. Relation between medicine-man and ill man is active-active or active-passive. If ill man has a small obsession he can be active in ritual too. If ill man has a large obsession he can't be active, only passive and can't remember anything. Protective factors are family, religion, learning and working (...) and if some factors fall down people are accessible to obsession and exorcism. When obsessed tries to hurt himself or somebody else, couple guys should take him to monasteries. Only ritual can madman return to health person. Hieromonks are trying to find out which sin causes this obsession and prays for them. The exorcism is explanation example in which I can proof dark side of life and negative effects in mind and body. Theories of Wilson, Luis and Srebro are irrelevantly on east orthodox exorcism because society can't help or deal with exorcism. I can give a critique to Wilson and Luis that society and marriage can give a safety and advice, but only person decides what he/she does. Theory of Srebro can't be useful too, because society can't help/get worse about obsession. According to Mardoks scale my research is part of third theory of animism and aggression because of losing soul. When ill man does a sin, his soul is getting out of body, he spiritually dies at that moment, and demons comes to take a more of his soul which is in body. They want more and more of his soul, as believing says. When ill man getting well he gives some-

thing in monastery like food, money, gold and on that way they helps this alternative hospital. This is not a matter of profit, but rather for public good.

References

- Bandić, Dušan (2010). Narodno pravoslavlje. O đavolu u narodnom pravoslavlju. Beograd: XX vek. Pp.39-52.
- Bandić, Dušan (2008). Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko. Beograd: XX vek
- Bandić, Dušan (2004). Narodna religija Srba u 100 pojmova. Beograd: Nolit
- Bandić, Dušan (1985). Ka opoziciji muški pol ženski pol u Religiji Srba. Beograd.
- Diazio, Nikoleta (2009). Vizuelni kontrapunkt strukturalizma: Fotografsko pisanje kod Klod Levi Strosa. *Sociološki pregled*, vol. XLIII no. 2, str. 251–264.
- Dirkem, Emil (1982). Elementarni oblici religijskog života. Beograd: Prosveta
- Genep, Arnold van (2005). Obredi prelaza. Beograd. Srpska književna zadruga
- Gerc, Kliford (2010). Antropolog kao pisac. Beograd.
- Hamilton, Malkom (2003). Sociologija religije. Beograd: Clio
- Ivković, Miomir (2008). O akterima nastajanja i razvoja sociologije religije, *Sociološki pregled*, vol. XLII, no. 2, str. 261–272
- Kovačević, Ivan, Žikić, Bojan, Đorđević, Ivan. 2008. Strah i kultura. Beograd: Etnološka biblioteka
- Nedeljković, Saša (2010a). Antropologija nasilja. Kruševac: Baštinik
- Nedeljković, Saša (2010b). Maskulinitet alternativni parameter etničkog identiteta: Crnogorci u Lovčencu, *Etnoantropološki problemi*, no. 1 (5), pp. 51-67
- Nedeljković, Saša (2007). Čast, krv, suze. Beograd: Filozofski Fakultet I SGC
- Radulović, Lidija (2010). Feminizacija hodočašća u kontekstu revitalizacije religije u Srbiji, *Antropologija*, no. 3 (10), pp. 39-48
- Ribić, Vladimir (2006). Značaj domorodačkog znanja, *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu*, no. 70 (70), pp. 167-174
- Senka, Kovač (2010). Na životnim raskrsnicama: predstave Beograđana o svojoj starosti, *Etnoantropološki problemi*, no.3 (5), pp.57-74
- Sinani, Danijel (2007). Opsednutost i egzorcizam u Srbiji. Beograd: Etnološka biblioteka
- Srdić Srebro, Anda (2009). Medicinska antropologija i-ili antropologija zdravlja i bolesti. *Etnološko-antropološke sveske*, no.14, pp.79-92
- Stanković, Biljana, Penev, Goran (2009). Sociokulturni kontekst suicidalnog ponašanja i neke relevantne činjenice o samoubistvima u Srbiji. *Sociološki pregled*, vol. XLIII, no. 2, str. 155–184
- Žikić, Bojan (2006). Strah i ludilo, *Etnoantropološki problemi*, no. 2 (1), pp. 27-44
- Žikić, Bojan (2007a). Kognitivne „priče za dečake“: urbani folklor i urbana topografija. *Etnoantropološki problemi*, no. 1 (2), pp. 73-108
- Žikić, Bojan (2007b). Telo u japanskoj animaciji, *Antropologija* no. 4 (4), pp. 82-98

Anja Abramović

Novi Balkanološki Institut

Beograd

maanjaabramovic@gmail.com

PRAVOSLAVNI EGZORCIZAM U SRBIJI

Rezime

Rad je nastao kao rezultat dvomesečnog istraživanja (april/maj 2011.) na području Srbije u okolini Požarevca i Mladenovca. Istraživanjem su obuhvaćene tačke gledišta o narodnoj religiji među podvižnicima koji su dugogodišnji religijski funkcioneri. Neposredan kontakt sa ispitanicima doveo je do obilja zanimljivih informacija, trudila sam se da zapišem čak i podatke od manje važnosti. Simboličkog nasilja radi otkrivanja nekih pitanja nije bilo, pošto su informanti sa radošću odgovarali opširno na sva pitanja. Uzorak ispitanika je egzaktan određen, mada siromašan, pošto postoji samo par sveštenonaha koji se time bave u Srbiji. Upitnik je imao četiri celine: definicija đavola, bola i zla, zatim deo o duhovima, lečenju zaposednutosti odnosno egzorcizmima i poslednji deo o vraćanju. Na početku istraživanja Bandićev diskurs đavola po nekim narodnim shvatanjima pokazao se istinit (Bandić, 2004; 2008; 2010). Mišljenja koja postoje u literaturi potvrđena su kao tačna u srpskoj terenskoj tradicijskoj kulturi. Informanti ističu i objašnjavaju da ta neodređena i nedokučiva reč ima dubok smisao koji povezuje zlo, bol i mračne sile. Đavo se upoređuje sa aždajom i/ili zmijom koja može da se transformiše u bilo koji željeni oblik. Bandićev pojam proždrljive ale uklapa se u definiciju đavola. Populacija zaposednutih je velika, i brojne su posete lečilištima, u ovom slučaju manastirima. Zaposednutost sa posledicom egzorcizma odnosi se na osobe muškog i ženskog pola koje su najgorešnje u društvu. Opsednutost je period života jedne jedinke, ona je produkt griže savesti i posledica lošeg postupka u životu, odnosno greha. Opsednutost je individualno stanje čovečijeg uzrasta od 25. g. pa do 50. godine koje se odnosi na životnu krizu u kolektivu. Egzorcizmi su dobar pokazatelj raspadanja tradicionalne porodice i porodičnih veza koje pojedinca udaljuju i izoluju od društva, a posledica su opsednutosti. Nadrealistička i pomalo misteriozna vizija mreža (...) dokazuje da se veruje da postoje i đavolje tvorevine. Relacija alternativnog lekara i bolesnog za vreme rituala može bit aktivan-pasivan gde se zaposednuti ničeg ne seća, dok postoji i odnos aktivan-aktivan sa svesnim učestvovanjem bolesnika u seansi. Za razlog egzorcizma ističu uslove života, govoreći da su to najgorešnje osobe u društvu. Posvećenost zaposednutog religiji može pružiti zaštitu od samoubistva, stoga je potrebno primeniti fizičku silu i besnog zavezati i dovesti u manastir. Istraživanje je pokazalo da se jedino seansom čišćenja greh može odstraniti iz tela žrtve. Podvižnici traže uzrok koji je izazvao trenutni psihološki šok i spasenjem sopstvene aure pomažu „besnima“. Egzorcizmi predstavljaju eksplanatorni material za dokazivanje hipoteze đavola i negativne energije.

Apstrakt

Rad je posvećen teorijskom okviru narodne religije Srba, kao i specijalizovanom određenju pojma đavola i duhova, kao i dolaženju do podataka kako informanti uočavaju i leče obolele u svakodnevnom životu u manastirima. Akcenat je na Hrišćanskom pravoslavnom egzorcizmu, gde se ljudi usled različitih molitava isceljuju, odnosno leče i rade na korigovanju svojih života. Demonizovani ljudi „bez ikakvog razloga“ vidljivog posmatraču, napadaju ili povređuju sebe ili druge, i zbog toga su neibežna lečenja tamo gde moderna medicina nije u stanju da pruži pomoć. Sveti predmeti pomažu u ritualima, a to su krsni znak, sveta vodica, sveto ulje, drveni/metalni krst i mošti svetitelja.

Ključne reči: antropologija religije, narodno pravoslavlje, sociologija religije, medicinska antropologija, egzorcizmi.

Никола Савић

Казнено-поправни завод за малолетнике

Ваљево

savic.nnikola@gmail.com

УДК: 343.848:2

Прегледни рад

Датум пријема: 4.8.2016.

УЛОГА РЕЛИГИЈЕ У РЕСОЦИЈАЛИЗАЦИЈИ ОСУЂЕНИХ ЛИЦА¹

Резиме

У раду се анализирају могућности религије у процесу ресоцијализације осуђених лица као и удруживању духовној и рационалној саветовања. Пронаћи у човеку мотивациони окидач за измену понашања и ставова не сме бити формалан а ни једнодимензионалан задатак, јер се на такав начин не може доћи до жељених резултата. Ако вам осуђени саопшти податак да се пре ујада у златару ради крађе, помолио Боју како би „акција“ прошекла планирано, довољан је услов за даље освештавање унутрашњих покрећача на такво понашање а које захтева вишедимензионалан процес човеку.

Кључне речи: затвор, ресоцијализација, религија, саветовање.

Систем извршења кривичних санкција у Републици Србији

Идеја преваспитања на просторима Републике Србије није пенолошка новина, први пут се помиње већ у Душановном законнику у делу за казне лишења слободе за лице које је извршило преступ које се држало у тамници све док се не „обрати у послушаније“, односно не врати у послушност или преваспита.² Први Кривични законик из 1804. године није предвиђао казну лишења слободе, а иста је додата касније, 1807. године Карађорђевићевим Криминалним закоником, док је њено извршење уобличено Казненим закоником из 1860. године. „Правилима о домаћем реду у казнено-поправним заводима“ у Београду, Нишу и Пожаревцу детаљно су регулисана права и обавезе осуђених лица током издржавања казне, од њиховог доласка па до условног отпуста. Такође, постојали су одређени прописи који су ближе одређивали послове управљања затвором и затворских службеника. Поменутим закоником из 1860. године прописане су казне: смртна казна, робија, заточење, затвор, лишење звања и новчана казна, а већ следећим из 1930. године предвиђене су казне лишења слободе: робија, заточење и затвор. Након Другог светског ра-

1 Рад је настао током Дипломских академских мастер студија на Филозофском факултету у Новом Саду на Одсеку за социологију у оквиру предмета Наука о религији.

2 Б. Марић, И. Булатовић, *Систем извршења кривичних санкција у Републици Србији*, Београд, 2004, стр. 7.

та Кривични законик из 1947. године у члану 2 одредио је сврху кажњавања као „уништавање друштвено опасне делатности, одвраћање и спречавање учинилаца да врше кривична дела; преваспитање и поправљање учиниоца: општи васпитни утицај на друге чланове друштва у циљу одвраћања од вршења кривичних дела“.³ Такође, овим законом су дефинисани принципи законитости, индивидуализације, хуманизације, класификације, стручног третмана, образовања осуђених лица итд. Свако наредно доношење нових законика, његових измена или допуна, били су одраз друштвено-политичких промена на просторима (бивше) Југославије. Интересантно је да је Кривичним законом из 1951. године предвиђена и постпенална помоћ, која је тада била мотивисана првим фазама каснијег „благостања“ у држави тј. већим издвајањем новца из буџета за социјалну помоћ, док је садашња мотивација постпеналне помоћи „оживљена“ притисцима за усклађивање са прописима ЕУ. Битна новина уведена Законом о извршењу кривичних санкција из 1961. године је оснивање нових казнено-поправних институција, нпр. за малолетнике или установе отвореног или полуотвореног типа. Такође, овим законом ближе је афирмисана концепција преваспитања и ресоцијализације.

Тренутно се у затворском систему Републике Србије који је у надлежности Управе за извршење кривичних санкција, налази 29 завода и Центар за обуку и стручно оспособљавање, од тога: два завода затвореног типа са посебним обезбеђењем (КПЗ Пожаревац-Забела и КПЗ Београд), два завода затвореног типа (КПЗ Ниш и КПЗ Сремска Митровица), седамнаест окружних затвора (полуотвореног типа), четири завода отвореног типа, Специјална затворска болница, један завод за жене полуотвореног типа, две установе за малолетнике (КПЗ Ваљево и ВПД Крушевац) и један Центар за обуку и стручно оспособљавање.⁴ Такође, на снази је Кривични законик из 2005. године, последњи пут допуњен 2014. године, којим су као врсте казни предвиђене: казна затвора, новчана казна, рад у јавном интересу и одузимање возачке дозволе. Од 1. септембра 2014. када је усвојен Закон о ванзаводским санкцијама и мерама, као посебна казна, постоји и извршење казне кућног затвора са или без електронског надзора⁵. Истог датума усвојен је и нови Закон о извршењу кривичних санкција.⁶

³ *Ibid*, 15.

⁴ Према званичном интернет сајту Управе за извршење кривичних санкција Републике Србије.

⁵ Алтернативне санкције се у Србији примењују од 2010. године (прим. аут).

⁶ Поред поменутих закона, 2006. године усвојен је Закон о малолетним учиниоцима кривичних дела и кривичноправној заштити малолетних лица.

Систем ресоцијализације осуђених лица у Републици Србији

Према поменутом Кривичном законнику сврха кажњавања сходно члану 42 јесте:

- спречавање учиниоца да чини кривична дела и утицање на њега да не чини кривична дела;
- утицање на друге да не чине кривична дела;
- изражавање друштвене осуде за кривично дело, јачање морала и учвршћивање обавезе поштовања закона.

У Закону о извршењу кривичних санкција извршење казне затвора дефинисано је у члану 43: „Сврха извршења казне затвора је да осуђени током извршења казне, применом одговарајућих програма поступања, усвоји друштвено прихватљиве вредности у циљу лакшег укључивања у услове живота после извршења казне како убудуће не би чинио кривична дела.“

У поменутој сврси кажњавања, јасно се уочавају аспекти специјалне превенције (став 1), генералне превенције (став 2) и ретрибутивне правде што доводи до закључка да није дошло до већих измена у односу на раније законе, осим што се законски напустила концепција да се учиниоц преваспита и поправи. Наведена сврха извршења спроводи се кроз Програм поступања који се одређује сваком осуђеном лицу.

Програм поштовања

Осуђено лице се по доласку у пеналну установу, по правилу, смешта у Пријемно одељење у којој борави до законски предвиђених тридесет дана, а током којих се обављају психосоцијална испитивања личности ради планирања програма поступања. Такође, утврђује се здравствено стање осуђеног као и прво упознавање са Правилником о кућном реду. У периоду испитивања личности, осуђеном лицу се одређује степен ризика⁷ у односу на степен опасности (за друге осуђенике, службенике...), вероватноћу самоповређивања или самоубиства, склоност бекству и процењену опасност уколико изврши бекство и у односу на вероватноћу чињења нових кривичних дела по истеку казне. Ови упитници имају своје предности и мане. Предности су те да помоћу упитника можемо увидети породичну структуру и историју, соци-

7 Тренутно се користе: Упитник за осуђене према којима се извршава казна затвора до три године и Упитник за осуђене према којима се извршава казна затвора преко три године, који су дати као прилози уз Правилник о третману, програму поступања, разврставању и накнадном разврставању осуђених лица.

јално окружење, доступност потребних ресурса за квалитетан живот, као на пример историја запослења, школовања, социјалних контаката, досадашње услове становања, али и склоност ка психоактивним супстанцама, начин коришћења слободног времена и животни стил. Додатно, упитником се утврђује и однос према почињеном кривичном делу и став према изреченој казни. Мане су што лица која су осуђена на казну малолетнички затвор немају довољно животног искуства нити генерално усвојене ставове, те се према њима и не спроводи упитник. Ставови и искуства са алкохолом и психоактивним супстанцама млађих пунолетних лица су, с обзиром на пеналну праксу, такође измењиви и у већем броју се мењају и прекидају по хапшењу као и спровођењу казне затвора. Оно што упитници свакако потврђују јесте спрега између породичне ситуације - родитељског стила васпитања - услова становања - степена школовања - животног стила - кривичног дела, а који представљају стуб могуће ресоцијализације и реинтеграције у друштвену средину. Процењен ризик се даље степенује на низак, средњи и висок, што уз процењене потребе осуђеног, као и капацитете и мотив за личну промену, гради програм поступања за осуђено лице. Сходно процењеним потребама одређују се индивидуални циљеви чиме се обезбеђује индивидуално прилагођавање третмана осуђеном лицу према члану 3 Правилника о третману. Степен ризика, тежина кривичног дела, ранија осуђиваност, став према почињеном делу, психолошка, педагошка и социолошка особеност, утичу на разврставање осуђеног у отворено, полуотворено, односно затворено одељење. Право на условни отпуст осуђени стичу после две трећине издржане казне, односно једне трећине за лица осуђена на казну малолетничког затвора. У том случају, сврха кажњавања одређује се у односу на степен испуњености индивидуалних циљева који би требало да представљају умањење степена рецидива.

Ометачи ресоцијализације

Успешна ресоцијализација се не може испунити у затвору, што очигледно представља парадокс казнене политике, али је тренутно најприхватљивија концепција, изузев идеја ресторативне правде и алтернативних санкција. Замисао пенолога и криминолога да ће се усвајањем одређених знања и вештина, позитивних вредности и нових образаца понашања, осуђено лице вратити на „прави пут“, тешко је оствариво у пракси. Пре свега криминална инфекција може настати и путем процеса социјализације, тј. у породици а наставити свој развојни пут ван ње (нпр. током школовања). Затим мо-

же бити усвојена „на улици“ уколико појединац није усвојио вредносне норме којима може да разликује опште позитивно и негативно. Криминална инфекција свој најокрутнији израз има у затвореним институцијама, тј. истражним затворима, а затим и у затворима током издржавања казне. Прва неформална правила осуђеничког понашања стичу се током истражног поступка. Шта се сме а шта не, начини обраћања, право старијег (по дужини боравка) услед депривација сигурности, остају дубоко усађени у личност и споро исчезавају. Преношење искустава из других затвора представља неопходну ризницу знања али и социјалног капитала који је преко потребан како би се организовао „добар или лош“ дочек у затвору по изрицању пресуде. Дужина истражног поступка свакако додатно психички оптерећује и самим тим умањује способност за одупирање депривационим факторима. Различита искуства са полицијом и судством утичу на усвајање нових схватања и ставова о „правди“ у држави, што се најчешће „чита“ у каснијем отпору осуђеног лица према третману и службеним лицима, посебно униформисаном службеничком делу. Депривације слободе, материјалних добара, сигурности, независности и хетеросексуалних односа додатно олакшавају усвајање затвореничког вредносног система. „Осуђеници прихватају друштвени систем који се ствара унутар зидова казних установа као одговор на проблеме које доживљавају за време трајања казне и као средство да те проблеме ако не отклоне онда макар ублаже.“⁸ Поред наведених депривација, као додатне факторе интеграције у осуђенички вредносни систем Радовановић наводи и елементе теорија аномије, субкултуре и етикетирања. Веза са диференцијалним асоцијацијама, јасна је из тезе о „учењу“ нових правила приликом првог затварања и на томе базираном стварању социјалног капитала. Тежина одупирања од осуђеничких норми видљивија је у спрези: кривично дело – дужина казне – когнитивне дисонанце, која се односи на чињеницу да постоји „потреба људи да њихова знања и мишљења о себи, својој околини и појавама у њој буду међусобно усклађена, да међусобно буду усклађена њихова мишљења и њихови поступци“⁹. Даље, на когнитивну дисонанцу наслања се и грегари мотив који се „манифестује у тежњи да се буде у друштву са другима, у тежњи појединца да буде прихваћен као члан заједнице и да сарађује са осталима на заједничким пословима, у избегавању осамљености која са осећа као непријатност и као тешкоћа“.¹⁰ Услед наведених фактора као и чиње-

8 Д. Радовановић, *Човек и затвор*, Београд, 1992, стр. 28.

9 *Ibid*, 69.

10 Н. Рот, *Психологија личности*, Београд, 1974, стр. 95.

нице да ли је затворска установа усмерена ка третману или ка чувању, лице које дође на издржавање казне, налази се у веома непожељној и конфликтној ситуацији у којој се начин издржавања казне од почетка мора изабрати, макар то било и латентно. У суштини тог одабира, пре свега се види способност појединца ка прилагођавању новим и стресним ситуацијама које најтеже падају малолетним и млађим пунолетним лицима јер, услед недовољног животног искуства, нису усвојили довољно социјалних стратегија и вештина за превазилажење непожељних ситуација. Наравно, у пракси особе са поремећајем личности такође отежано пролазе кроз период адаптације на пеналне услове. Поред криминалне инфекције или осуђеничких норми, као ометајући фактор, јавља се и сама организација установе и начин њеног руковођења али и службеници који такође пролазе кроз период призонизације. Установа која је усмерена на успешну реализацију третмана требало би да поседује механизме ублажавања стреса код службеника као и њихово стручно развијање и оспособљавање са хуманим императивом у раду ма колико год то идеалистичко-морално звучало. На тај начин се може смањити степен злоупотребе службеног положаја (пре свега и поштовање личности осуђеног без обзира на почињено кривично дело), а који, уколико дође до тога, регресивно утиче и на саме осуђенике. Поред формалне организације, архитектонска решења затвора такође психолошки, (наменски) репресивно утичу на њене кориснике, а посебно у случају када је сваки корак осуђеног (као и запосленог) испланиран и посматран без могућности реалне осаме када се најчешће догађа процес самопреиспитивања. Хуманизација затворских услова, уређена је законом, а додатно се ублажавају депривациони фактори одвајањем новчаних средстава за естетска решења која имају за циљ што веће изједначавање спољашњих услова са условима у затвору.¹¹

Чиниоци ресоцијализације осуђених лица

Како смо напред видели, проценом степена ризика као и капацитета и мотива за промену, гради се програм поступања. Према процењеним потребама осуђеника одређују се индивидуални циљеви и рокови за њихово испуњење, што је новина у пенолошкој пракси уведена 2012. године. Наиме, индивидуални циљеви се односе на оне делове личности осуђеног као и дело-

¹¹ Овај захтев налажу и Европска затворска правила у Основним принципима тачка 5.: „Живот у затвору треба да буде што је могуће приближнији позитивним аспектима живота у заједници.“

ве социјалног миљеа који су друштвено проблематични. Стога, службеници третмана (васпитачи) психосоцијално саветодавним методама и техникама едукују и мотивишу осуђеног за самостално оснаживање и освешћивање проблематичних личних поља, оних која су утицала на одлуку за чињење кривичног дела. Пре свега, треба напоменути да термин васпитач није адекватан за дату професију и да је то заоставштина ранијих идејних усмерења у пеналној науци, а у наредном периоду може се очекивати промена назива¹². „Почетком 1950. године, у казнено-поправне установе примају се први учитељи и васпитачи који се баве васпитним радом. Као облици рада користе се: предавања, аналфабетски течајеви, стручни курсеви, индивидуално усавршавање, певачке секције, музичке секције, приказивање позоришних комада, приказивање филмова, приредбе, усмене новине, гимнастика, лака атлетика и шах.“¹³ На енглеском говорном подручју ове послове обављају *correctional case manager* (водители случаја, што су преузели домаћи Центри за социјални рад) и *prison counselor* (затворски саветници). Наведени облици рада, уз неке мале измене, остали су и до дан данас. Облици рада са осуђеним лицима усмерени су ка најбитнијим пољима, која су уједно и индивидуални циљеви за сваког осуђеног. Њихова реализација има циљ садржан у сврси кажњавања и извршења казне: јачање морала и учвршћивање обавезе поштовања закона, усвајање друштвено-прихватљивих вредности у циљу лакшег укључивања у услове живота после извршења казне како убудуће не би чинио кривична дела. Сходно томе, поља су следећа: поље рада и оспособљавања, образовања, породичних односа, поље социјалних контаката и организовања слободног времена и поље унапређења личности, ставова и понашања осуђеног. За потребе даље анализе, фокус ће бити на елементима сврхе кажњавања и извршења казне као и пољу унапређења личности, ставова и понашања осуђеног проматраних кроз призму религије и религиозности.

Религија и затвор

Утицаји религије на затвор, схваћен и као казна и као место издржавања казне, су многоструки и историјска чињеница дугог трајања. Првенствени утицај се огледа у присутности греха и казне за почињени грех у свим религијама. Изградња религијског морала кроз обавезујуће норме у човеку бу-

12 Служба у којој су радили васпитачи звала се служба за преваспитање или преваспитна служба до 2009. године када је променила назив у Службу за третман (термин преузет из медицинске струке).

13 С. Милојевић, *Основи психологије*, Београд, 1984, стр. 103.

ди, како осећање страха, тако и осећања испуњености смислом. Злоупотреба таквих осећања код човека - поданика, историјски је позната. Најокрутнији облик био је кроз легалну тортуру справама за мучење којима се долазило до признања почињеног дела, посебно када је у питању било вештичарење или било који други облик магијских ритуала супротних владајућој религији. Прве тамнице су и настајале у поменутом периоду као простори за чување окривљених који чекају на „преиспитивање“.

Позитивни аспекти религије и њених норми читавали су се (очитавају се) у поштовању тих норми, стварању система смисла живота и општег реда и рада. На овим основама Свети Бенедикт из Нурсије (480–571) утемељио је свој манастирски ред 529. године. Строгоћа у поштовању норми био је први императив манастирског живота, а други равнотежа између молитве и рада. Сви каснији манастири и новонастали монашки редови, настајали су на фундаментама бенедиктанског реда. Осим манастира, и друге друштвене институције покушавале су да окоштају своју структуру према захтевима поштовања рада и реда. Обурнски систем издржавања казне или систем ћутања, има директну историјску везу са сличним монашким редовима. Као што је већ напоменуто, омогућавање осаме у таквим затворима није доносио жељене резултате из разлога што у ћелијама нису били монашки редовници већ антисоцијални/асоцијални маргиналци са честим психопатологијама којима је осам, сама по себи, била казна.

Постојање греха као морално нормиране непожељности аналогно је државном односно кривичном закону. Чињење преступа, било морално-религијског или (морално) кривично-законског, изискује одређену казну која се одмерава према почињеном делу. Код обе врсте прекршаја, починитељ се суочава са почињеним, а уколико је уочено присуство кајања, казна ће, по правилу, бити блажа. Само присуство кајања, приликом тежих кривичних дела, посебно приликом одузимања туђег живота, спаја емотивно-религиозну компоненту у човеку са општим друштвеним моралом указаним кроз законе. Тај моменат се често занемарује у даљем животу починитеља, тј. у периоду издржавања казне затвора.

Религија и психосоцијално саветовање осуђених лица

У напред описаној процедури по доласку осуђеног на издржавање казне изнето је да се током боравка у Пријемном одељењу упознаје личност осуђеног како би се формирао индивидуални програм поступања. С обзи-

ром да осуђени ужива сва права на рад, са разликом да се рад осуђеног не урачунава у стаж осигурања и да се не плаћају порези и доприноси за накнаду за рад, од осуђеног се, приликом упознавања личности, добија информација о вероисповести и да ли и коју крсну славу слави, како би на тај дан био ослобођен радних задужења. Нажалост, стиче се утисак да је то једини моменат када се са осуђеним разговара на тему религије. Даље, када се осуђеном формира програм поступања, додељује му се група и васпитач (службеник третмана / психосоцијални саветник).

Основни циљ васпитача јесте да осуђеног, психосоцијалним методама, покрене (охрабри, мотивише...) на промену, тако, да преко додељених индивидуалних циљева, у сарадњи са осуђеним, реализује предвиђени индивидуални програм, и како би ресоцијализација била успешна по изласку из затвора. Да би се дошло до наведеног, претходно је потребно испунити следеће ставке:

- успостављање сарадничког односа базираног на поверењу;
- истраживање психодинамике код осуђеног;
- охрабривање развоја саморазумевања;
- помоћ осуђеном при новим одлукама (ре-едукација и преорјентација)¹⁴.

Покретање промене код појединца свакако није лак задатак, посебно ако се у обзир узме чињеница да велика већина осуђених лица сматра да им промена и не треба, јер често механизмом рационализације оправдавају почињено.

У првој фази, адаптивној, када се покушава остварити сараднички однос, саветодавни процес се више базира на једносмерној едукацији и информисању о начину извршења казне, правима и обавезама осуђеног, упознавању са Кућним редом, опису посла васпитача/службеника третмана, шта се очекује од обе стране у третману, упознавању са одређеним индивидуалним циљевима и начину успешне реализације која се своди на добровољност у учествовању. Први сусрети, како је напоменуто, изражено су едукацијски и информативни, олакшавају период призонизације и период када се референтни систем размишљања, ставова и вредности ослања на дотадашњи тј. на до тада научен. С обзиром да је осуђеном, као и његовој породици, период од хапшења, преко истражног поступка, па до доласка на издржавање казне, најтежи период, оно што је најпотребније јесте моменат када

¹⁴ Усклађено према Адлеријанској школи саветника: Abdullahi Mohamed Khalif, *Religion, Spirituality and Counseling: Can They Be Integrated*. A Research Paper. p.8.

се периоди стреса и дуготрајне неурозе, умањују или олакшавају како би се период који долази, издржао. Примери из праксе показују да се велики проценат осуђених, у овом периоду, више усмерава на редовније молитве и религијске ритуале (посећивање религијских објеката, паљење свећа, присуство црквеним службама...), него пре извршеног дела. Такође, мотиви за наведено су разни: умањење стреса, кајање због почињеног кривичног дела, кајање због осрамоћења пред породицом, тражење опроста, стварање наде путем личног обраћања Богу како би се издржао мучни период, дан, година, непознато које долази... Уколико се узме у обзир да се кајање, тражење опроста и обраћање Богу одвија на веома дубоком нивоу личности, уколико је искрено, онда је наведено довољан услов да се религијска/духовна компонента личности такође уведе у процес ресоцијализације. Поред наведеног услова, чињеница да се прва религијска учења стичу у породици, током процеса социјализације, када се одвија (или не одвија) инкорпорирање надауторитета (у замени за родитеље) и однос пожељног/непожељног понашања кроз учење о гресима и заповестима, такође је довољан разлог да се религијска компонента и те како уврсти у психосоцијални саветодавни рад. Са друге стране, негативистички ставови према религиозности код особа са поремећајем личности, такође су присутни и међу осуђеничком популацијом. Радикализована схема усвојености религијских ставова која је често помешана са национализмом (тј. шовинизмом), не прихватање ни једног ауторитета осим једног јединог – Бога¹⁵, пренаглашено коришћење религијских ритуала како би осуђени показали себе у што бољем светлу, само су неки од религијских елемената из пеналне праксе.

С обзиром да се за затворску популацију неформално каже да је друштво у малом, тако и међу осуђенима има оних који су религиозни без духовности, са духовношћу али без израженог става према религиозности, оних који су и религиозни и духовни, али и оних који нису ни религиозни нити духовни. У складу са наведеним, духовност се схвата као унутрашњи систем вредности, унутрашња испуњеност смислом и повезаност са другима. Такође, „духовност је фокусирана на повезаност са другима и садржи три компоненте: веза са неким или нечим на вишем нивоу, саосећање за друге и жеља да се другима помогне“.¹⁶

15 Овакав став се увелико подстиче реп културом, која је одраз младалачког бунта, а посебно је познат по песми аутора Тупак Шакура (Tupac Amaru Shakur 1971-1996): „Only God can judge me“ – Само ми Бог може судити (прим. прев).

16 Преведено: Tiffany Nickles. *The role of religion and spirituality in counseling*. Psychology and Child Development Department. College of Liberal Arts. 2011. p.3.

Зашто је религијска компонента битна и неопходна у процесу ресоцијализације, може се видети из следећих теза:

– према Попису из 2011. године у Републици Србији од укупног броја становника (7186862), 84,6% се изјаснило да је православне вероисповести; 4,9% католичке; 0,9% протестантске; 3,1% исламске, док се 3,07% није изјаснило, а за атеисте изјаснило се 1,11%¹⁷, што говори да је утицај религије на становнике Србије значајан. С обзиром на проценте, може се претпоставити да је однос веома приближан када је реч о затворској популацији;

– саставни део социјализације јесте и учење о религији (религијама) и правилима које (породична) религија налаже. Усвојене забране и дужности базиране на религији саставни су део човека током целог његовог живота;

– у периодима личних и колективних криза људи су више усмерени на религијске ритуале и обраћање Богу у нади да ће им се обратити кроз помоћ и/или охрабривање да се кризни период савлада;

– у време вредносних криза које погађају земље у политичко-културалној транзицији, оживљавање „традиционалних“ вредности које су митски повезане са религиозним, добијају статус друштвене чињенице што се ослања на:

– проналажење смисла живота¹⁸ уз помоћ (или насупрот) религији и веровања у врховно биће;

– напослетку, да би се осуђеном, који је такође Човек (што се често у пракси занемарује) пришло и „помогло“ (ако помоћ тражи) треба га сагледати и прихватити са „свих страна“: биолошке, психолошке, социјалне, културолошке и религијско-духовне¹⁹, и тек онда увидети конфликтна поља која га доводе до дисфункционалности или ометене функционалности.

Психосоцијално саветовање

Појаснити посао васпитача/службеника третмана/психосоцијалног саветника и није тако лако. Пре свега, из претходне реченице може се уочити да још увек не постоји адекватан назив позива који покушава да поста-

¹⁷ наведено према званичном сајту Завода за статистику Србије (<http://webzhs.stat.gov.rs/WebSite/Public/ReportResultView.aspx?rptId=1664>).

¹⁸ „И опет другачије него у Адлеровим временима, нама психијатрима не долазе данас пацијенти толико са својим осећањима мање вредности, него много више с осећањем бесмислености, с осећањем празнине, с оним што ја зовем „егзистенцијални вакуум“. (Франкл, *Бој и одговарајући: психотерапија и религија*, Београд, 2001, стр. 77)

¹⁹ С обзиром да је религијско-духовна компонента под окриљем културолошке, битно ју је „извући“ из те сенке како би се у терапеутском раду подробније пришло проблематици.

не професија сама за себе. У Републици Србији у задњих двадесет година више пута се покушало оформити удружење затворских васпитача које би свакако „померило праксу“ на виши ниво. С обзиром да удружење не постоји, не постоји ни детаљна формулација описа посла, а затим не постоји ни Етички кодекс који би утврдио границе рада. У пракси се више ослањало на идеолошко-морално усмерење и душевно здравље, као додатни услов, уз одговарајућу школску спрему, за обављање овог специфичног посла. Развојни скок у пеналној пракси, са „васпитача“ чија је едукација била слична едукацији у основном образовању, на васпитача који „треба“ да проникне у дубинске тајне осуђеног које га наводе на системску грешку, остварио се из два разлога. Први разлог јесте тај што се од педесетих година прошлог века осуђеничка популација у односу према почињеном кривичном делу и те како променила. До 1980. године у великој већини преовладавали су починиоци имовинских деликата (крађе, разбојништва). Од половине осамдесетих година прошлог века на овамо, посебно деведесетих, забележен је изузетан пораст кривичних дела против живота и тела уз изражено насилничко понашање и пораст малолетничког криминала. Други разлог „скока“ јесте пробој утицаја психоанализе и психотерапије у које се веровало (верује) да може да утиче на човека и његову промену. С обзиром да се одустало од концепције да се осуђени „поправи“ и „преваспита“, концепт „унапређења“ преузет је из когнитивно-бихевиоралне терапије и тезе да су понашање и ставови – научени, те да се техникама и методама поменутог правца, може утицати на измену личности. Осим утицаја когнитивно-бихевиоралне терапије, највећи утицај у саветодавном раду има Родерсова недирективна терапија²⁰, где клијент, у овом случају осуђено лице тј. његове потребе и дубински конфликти, добијају на значају. „Васпитач у разговору допушта осуђеном да природно испољи своја емоционална стања која су везана за конкретне проблеме. Он правовременим интервенцијама у препознавању и рефлектовању емоција, доводи до разматрања кључних проблема третираног.“²¹ Поред наведених теоријских праваца, у нешто мањој мери присутни су и делови Гешталт терапије, потом Системске породичне терапије и Трансакционе анализе. Свакако, с обзиром на анализу теме, неопходна је и Франклова логотерапија, јер се у пракси веома често појављују осуђени који су починили дело

20 Карл Родерс (1902-1987), амерички психолог познат по свом хуманом приступу клијенту и тези: клијентом-вођена психотерапија.

21 Удружење за пенологију Југославије; Удружење за кривично право и криминологију Југославије, Зборник радова на тему: *Кривичне санкције институционалног карактера са кривично правног и пенолошког аспекта*; Сокобања, 8. и 9. мај 1997, стр. 255.

јер су водили изражено неструктуриран живот, тј. живот без смисла. Иако је препозната практична применљивост психотерапије у индивидуалном и групном облику рада са осуђеним лицима, мањак је стручно оспособљеног кадра. Такође, већина наведених програма су доступни у Србији, али улагање од стране државе за унапређење рада службеника третмана, барем за сада, није. Поред овог фактора, присутна је и незаинтересованост службеника за додатне едукације, јер поред цене обуке стоји и њено трајање у годинама. Нажалост, већ наведене личне особине службеника пресудне су у раду са осуђеним лицима. Редукција субјективизма у раду може се спровести само обуком и устаљеним процедурама које се обнављају више пута годишње. Овакав начин рада код нас још увек није заживео.

Психосоцијално-религијско саветовање

Да би се религијска/духовна компонента укључила у саветодавни, односно процес ресоцијализације, пре свега, мора се обратити додатна пажња на осетљивост личног поља које се упознаје. Схватања религије, тумачење религијских текстова и начин веровања, лична су ствар сваког појединца, изузетно су дубинска и моменат је великог поверења уколико се износе другом лицу, посебно у терапеутском раду. Услед наведеног, психосоцијални саветник би морао бити правилно оспособљен да прво увиди када је право време да се у терапију уведу питања о религији и на који начин. Такође, треба да се увиди да ли је религиозност за осуђеног психички здрава или не и да ли за осуђеног представља поље одакле црпи мотивациону или деструктивну снагу. Поред професионалне компетентности, сваки психосоцијални саветник би требало да освести своја схватања о личној религиозности како би се избегли негативни утицаји контратрансфера приликом разговора и изоставиле предрасуде. Као последња битна ствар, саветник би требао да има неопходна знања о религији клијента, у овом случају, осуђеника како би на правилан начин могао да га разуме²².

Уколико саветник у психосоцијалном раду са осуђеним лицима увиди потребу увођења религије, саветодавне интервенције могу бити следеће:

– Истраживање досадашње религиозности и духовности осуђеног;

22 О приступу религиозности у саветодавном раду видети и: David B. Presley. *Three Approaches to Religious Issues in Counseling*. Journal of Psychology and Theology. 1992. Vol. 20, No. 1, p. 39-46. и Marilyn A. Cornish, Nathaniel G. Wade et. al. *When Religion Enters the Counseling Group: Multiculturalism, Group Processes, and Social Justice*. The Counseling Psychologist. 2014. Vol. 42 (5). p. 578-600.

- Предлагање религиозно-духовне литературе;
- Омогућавање коришћења молитве пре и по завршетку сеансе;
- Употребљавање религиозно-духовног језика и метафора;
- Предлагање сарадње са свештеним лицем;
- Предлагање вођења дневника са религијског аспекта;
- Охрабривање осуђеног у практиковању религијских ритуала;
- Помоћ осуђеном у освешћивању и расветљавању религиозних ставова.²³

Поред наведеног, Законом о извршењу кривичних санкција („Сл. гласник РС“, бр. 55/2014) чланом 125 загарантована су верска права и то 1) на обред; 2) да (осуђени) држи и чита верску литературу и 3) да га посети свештено лице или други верски службеник. Такође, тренутно у свим заводима за извршење кривичних санкција постоје верски објекти, било цркве, било прилагођене просторије верским потребама, што омогућава осуђеним лицима редовне одласке и присуства на обредима.

Циљ психосоцијално-религијског саветовања

Како је напред наведено, реализација програма поступања према осуђеном има за циљ садржан у сврси кажњавања и извршења казне: јачање морала и учвршћивање обавезе поштовања закона; усвајање друштвено прихватљивих вредности у циљу лакшег укључивања у услове живота после извршења казне како убудуће не би чинио кривична дела. Према дефиницији Социолошког речника, „у садржинском смислу, морал се дефинише као систем норми који одређује шта је добро, односно шта је зло, те се на тај начин одређује како људи треба да се понашају у друштву“, а „специфичност морала огледа се у једној посебној врсти обавезности, односно санкције: поред спољне, друштвене принуде, морална норма садржи и унутрашњу, аутономну обавезност и санкцију која се испољава у грижи савести“²⁴. С обзиром да се моралне норме уче, посебно у фази социјализације, оне се нигде не налазе „записане“ већ се преносе али и мењају услед генерацијских промена. Оно што се често занемарује у пракси, јесте да профани морал има свој извор у религијском моралу. За разлику од „општих моралних норми“ религијске су конкретне, (за)дате али и непроменљиве. Такође, записане су,

²³ Усклађено према: Abdullahi Mohamed Khalif, *Religion, Spirituality and Counseling: Can They Be Integrated*. A Research Paper. p.12.

²⁴ А. Мимица и М. Богдановић, *Социолошки речник*, Београд, 2007, стр. 335.

те се њима увек могу враћати како би се подсетили. Коришћење религијских норми у психосоцијалном саветовању како би се испунио циљ кажњавања уочљив је и директан али и применљив у пракси, наравно, за она осуђена лица која су отворена за религијски приступ. Друштвено прихватљиве вредности су такође производ традиције ослоњене на религију и могу се, саветодавним радом, кроз метафорично-митске приче, износити и заједно са осуђеним преиспитивати.

Од осталих циљева, подједнако важних, уз помоћ саветника, осуђенику се може помоћи да:

- научи да прихвати и поштује себе;
- научи да опрости другима али и себи;
- призна своје мане;
- прихвати личну одговорност;
- напусти бес и озлојађеност;
- изнађе решење у вези са кривицом;
- модификује самодеструктивне обрасце понашања, осећања и раз-

мишљања²⁵.

Закључак

Иако постоје разлике између психотерапеутских праваца, али и таквих праваца и религије, они деле исто поље бављења а то је помоћ човеку како би себи обезбедио психосоцијални комфор и наду. Сарадња позитивистичких праваца у друштвеним наукама и духовности, потребна је и реална, како људима на слободи, тако и онима којима је та слобода законски одузета, јер је, пре свега, саставни део свачијег живота. То учвршћује религију и духовност у својој неопходности да буде саставни део психосоцијалног процеса ресоцијализације осуђеног, када је њихово укључивање етички исправно и погодно. Од саветника/васпитача се тражи да разуме осуђеникову религиозност и његов поглед на свет како би се помоћ што боље остварила. По издржаној казни, осуђени ће моћи у периоду постпеналне ресоцијализације да учествује као редован члан своје религијске заједнице у којој такође може наћи саветодавну помоћ од свештеног лица.

Завршавамо наша размишљања о психијатрији и религији, религији и психотерапији с уверењем да ове две наизглед различите области живље-

²⁵ Усклађено према: Abdullahi Mohamed Khalif, *Religion, Spirituality and Counseling: Can They Be Integrated*. A Research Paper. p.11.

ња и делања припадају једна другој. Без међусобног познавања, психијатар (и психотерапеут) и духовник не чине све што је потребно и плодно за свог штићеника. Психотерапија и брига за душу (у облику духовних разговора и исповедања код духовника), при свему томе, нису идентични. Могли бисмо зато сажето рећи да док је брига за душу „помоћ у вери“, психотерапија је „помоћ у развоју“. Али као што душебрижништво индиректно може повољно утицати и на развојну димензију људског бића, тако и психотерапија, одстрањујући оно што је болесно у психичком животу човека, може деловати индиректно повољно на развој спиритуалне димензије у човеку²⁶.

Литература

- Abdullahi Mohamed Khalif (2012). *Religion, Spirituality and Counseling: Can They Be Integrated*. A Research Paper. The Faculty of the Adler Graduate School.
- Атанацковић, Д. (1988). *Пенологија*. Београд, Научна књига.
- Ериксон, Е. Х. (2008). *Идентичитет и животињи циклус*. Београд, Завод за уџбенике.
- Јеротић, В. (2000). *Хришћанство и психолошки проблеми човека*. Београд, Штампарија СПЦ.
- Јеротић, В. (2006). *Психотерапија и религија: Избор чланака*. Београд, Арс либри.
- Коковић, Д. (2005). *Пукојине културе*, друго измењено издање. Нови Сад, Прометеј.
- Кубурић, З. (2001). *Породица и психичко здравље деце*. Београд, Чигоја штампа.
- Кубурић, З. (2008). *Религија, породица и млади*. Нови Сад: ЦЕИР; Београд, Чигоја штампа.
- Марић, Б. – Булатовић, И. (2004). *Систем извршења кривичних санкција у Републици Србији*. Београд, Удружење пенолога Србије.
- Мазић, С. *Облици и методе у васпитном раду са осуђеним лицима*. У: Зборник радова на тему: Кривичне санкције институционалног карактера са кривично правног и пенолошког аспекта. Удружење за пенологију Југославије, Сокобања, 8. и 9. мај 1997.
- Мацановић, Н. *Утицај зајвореничког кодекса на усјешност ресоцијализације осуђених лица*, Социјална мисао: Часопис за теорију и критику социјалних идеја и праксе, Београд 1/2009.
- Милојевић, С. (1984). *Основи пенологије*. Београд, Виша школа унутрашњих полова.
- Милутиновић, М. (1977). *Пенологија*, Савремена администрација, Београд.
- Мимица, А. и Богдановић, М. (2007). *Социолошки речник*. Београд, Завод за уџбенике.
- Радовановић, Д. (1992). *Човек и зајвор*. Београд, Прометеј.

²⁶ Види: В. Јеротић, *Психотерапија и религија: Избор чланака*. Београд, 2006, стр. 61.

Tiffany Nickles (2011). *The role of religion and spirituality in counseling*. Psychology and Child Development Department. College of Liberal Arts.

Франкл В. (2001). *Бої йогосвесції: йогохотерапија и религија*, Београд, ИП „Жарко Албуљ“.

<http://www.uiks.mpravde.gov.rs/> - интернет домен Управе за извршење кривичних санкција (14.03.2015.)

<http://webzr.stat.gov.rs/WebSite/Public/ReportResultView.aspx?rptId=1664> попис становника Републике Србије из 2011. године (28.04.2015.)

Коришћени закони:

Закон о извршењу кривичних санкција („Сл. гласник РС“, 55/2014)

Закон о извршењу ванзаводских санкција и мера („Сл. гласник РС“, 55/2014)

Закон о малолетним учиниоцима кривичних дела и кривичноправној заштити малолетних лица („Сл. гласник РС“, 85/2005)

Кривични законик („Сл. гласник РС“, бр. 85/2005, 88/2005 - испр., 107/2005 - испр., 72/2009, 111/2009, 121/2012, 104/2013 и 108/2014)

Nikola Savić

The correctional institution for juveniles

Valjevo

savic.nnikola@gmail.com

THE ROLE OF RELIGION IN THE RESOCIALIZATION OF PRISONERS

Summary

This paper analyzes the possibilities of religion in the process of re-socialization of prisoners, as well as joining of spiritual and rational counseling. Finding the motivational trigger in someone for behavior change and attitudes should not be formal and one-dimensional task, because we can not reach the desired results. If convict verbalize the fact that he takes prayer before jewelry stealing in hope the „action“ goes smooth, it is sufficient condition for further awareness of internal drivers of such behavior, which requires a multi-dimensional approach to man.

Key words: prison, re-socialization, religion, counseling

Dijana Subotički Miletić УДК: 2-673.5:305-055.2(497.11)“2007/2014“
ACIMSI: Centre for Gender Studies 305-055.2:061.2497.11)“2007/2014”
University of Novi Sad, Serbia Оригинални научни рад
dijanasuboticki@yahoo.com Датум пријема: 19.4.2016.

SOCIAL ACTIVISM OF FEMALE CIVIL ORGANIZATIONS DOES (NOT) INCLUDE RELIGIOUS DIALOGUE¹

All men admit that women were the founders of religion.
Strabon (64 BC – 21 AD)²

Summary

This article interprets research data from 2014. conducted thanks to a research scholarship for female scientists via the Ecumenical Women's Initiative (EWI) from Omiš (Croatia) who wishes to encourage women's research and writing activities. This work presents the attitudes of female activists and leaders in non-governmental organizations from Serbia and Montenegro, which used project grants from EWI between 2007 and 2013. It is about organizations that deal mainly with women's human rights, Roma, disabled and young women, women victims of violence, and the like. An online questionnaire and in-depth interview were the methods used. The data showed that only two organizations in Serbia are clearly programmatically committed to the realization of theological activities and interreligious dialogue as ways of establishing peace. The basic hypothesis is confirmed that the relationship between civil society and religious communities on the territory of Serbia and Montenegro is characterized by a lack of dialogue. According to the results of the research, the majority of interviewees expressed readiness to start cooperation with churches and religious communities. A recommendation is given to EWI to encourage projects which have an influence on starting alliances with religious communities.

Key words: activism, gender, women's non-governmental organizations, religious communities

1 For the realization of this work and conducting the research I thank the Ecumenical Women's Initiative from Omiš, which granted my scholarship, and especially the coordinator of the project Dr Julianne Funk. For helping me do this piece of work I especially owe my thanks to Dr Biljana Sikimić from the Balkan institute SANU in Belgrade who influenced the final form of this article by her careful reading and comments.

2 In Rozalind Majls (Rosalind Miles) *Ko je spremio tajnu večeru?* 2012, p.73.

Introduction

The academic community from time to time points out a gap between the civilian sector and religious communities in Serbia and Montenegro, where the Serbian Orthodox Church is respected at the highest state level while non-governmental organizations, even when they unite and ask for something together, face great resistance from the top state level and often are not appreciated. This dual attitude of the government towards these sectors only grows deeper (e.g. when it comes to distancing the Serbian Orthodox Church from the civilian sector in Serbia).

At rare roundtables dedicated to the relationship of the civilian sector and religious communities in the past ten years, many intellectuals pointed out the need to deal with this disagreement (among them Dragoljub Mićunović, Radovan Bigović, Biljana Kovačević Vučo, Milan Vukomanović)³. That civil society can help with ‘moderate voices in religious organizations to attract followers which will help the region on its way to integration with Europe’ is also the attitude of some experts and politicians from the region, such as Sonja Rubini, the editor of the portal *Interfaith*, Nikola Knežević, founder of the Centre for the Study of Religion, Politics and Society in Novi Sad, Petrit Selimi, deputy of Kosovo’s Ministry of Foreign Affairs⁴.

In research from 2010, the Belgrade Open School acknowledged that the Balkans have often been a battlefield of tragic religious, ethnic and political intolerance, conflict, a lack of dialogue and ignorance towards the other, but also a place of lively encounter between different communities who have managed to survive there for centuries. Civil society organizations, religious communities and governmental institutions should nurture an institutionalized and continuous dialogue between competent and interested representatives at all levels in order to overcome the existing lack of understanding and to work on the prevention and

3 The debate “State, society and religious communities”, March 30th 2009 held in the organization of the Center for democracy as part of a project “Democratic political forum”, with the support of the foundation of Friedrich Ebert, more on: <http://www.politickiforum.org/?vrsta=tribina&naredba=prikaz&tekst=21>; a meeting in Belgrade from March 6th 2013 about the supervision of public finances raised this question too, more on: <http://www.e-novine.com/drustvo/24435-poboljsati-dijalog-civilnog-sektora-verskih-zajednica.html?print>; Belgrade Center for the development of non-profit sector with the support of the Royal Norwegian Embassy and foundation for the open society indicated the ‘disorder’ in budget allocation for the civil sector March 10th 2013 at the meeting in the Media Centre in Belgrade, more on: <http://akter.co.rs/weekly/32-ekonomija/33501-nared-u-bud-etskim-davanjima-za-civilni-sektor.html>

4 More at: <http://www.setimes.com/cocoon/setimes/xhtml/hr/features/setimes/features/2013/08/20/feature-02>

affirmation of mutual values. Among donor organizations working on the promotion of mutual cooperation between the state, its institutions, local authorities, various religious communities and female representatives of civil society is the Ecumenical Women's Initiative (EWI) from Omiš, Croatia. According to its mission statement posted on its website, it is

a non-governmental, non-profit organization which supports women as initiators and agents of change in faith communities and the society. It is done by giving donations and connecting individuals and groups working in the fields of women's rights, peace building and reconciliation, ecumenical dialogue and cooperation between religions and world-views in Bosnia and Herzegovina, Montenegro, Croatia, Kosovo, Macedonia and Serbia encouraging networking and cross border cooperation.

The vision of the Ecumenical Women's Initiative is to aspire to a more just and peaceful society, in which diversity is the strength and source of creativity and where women have a dignified position and a role in a private and public life according to their abilities and personal choice. 'A society in which religion promotes and encourages full equality between men and women.'⁵

Since EWI believes that women can considerably contribute to the maintenance of peace, stability and the well-being of society and since the postulates on which this activism is based are legally articulated through various citizens organizations, then they can be classified as values essential to humanity corresponding to the basic commandments from God. On the other hand, feminist activists for women rights are often publicly accused of fighting for values opposite to the patriarchal pattern the church fosters (faith is often identified in public discourse with the Serbian Orthodox Church): that woman is a representative of the family whose place is not in public life.

Research on the relationship of religious and gender identities started during the 1980s in gender anthropology and other related disciplines and about ten years later, those questions were initiated by male/female researchers of religion and gender. In that way, Radulović (2006, p. 81) notices the dual nature of gender, in the sense that 'gender is just a partial factor in the explanation of reality, related to other factors such as race, class, ethnic affiliation, [and] generational differences.'

5 More at: <http://www.EWI.hr/about-us/mission/>

Radulović (ibid.) notes that recent works ‘deconstruct religious materials from the postcolonial critical point of view, test the impact of imperialism and orientalism on the relationship between religion and gender, use the postmodern paradigm to reach a clearer explanation of androcentrism in the history of religions, [and] apply theories of gender to particular issues of religious historiography and textual interpretation.’ However, the application of a gender approach in the study of religions in the Balkans is present in a small percent in comparison with the advancements in the past decade in linguistics, sociology and feminist theology.

Scientific research that questions the attitudes of male/female citizens about religions has been conducted in the past decades on the territory of the former Yugoslavia (among the most recent are Blagojević, Jablanov-Maksimović and Bajović 2013). However, academic research about the civil sector with a focus on the importance and contribution of female peace activism and women’s relationship with religious communities are very rare and partial (e.g. ‘The relationship of genders in Croatian society and the role of the church’ was a topic of the Franciscan Institute for the Culture of Peace from Split in 2005)⁶. Most often such work refers to accomplishments in key political circumstances (the democratization of society) like the October 5th changes in Serbia in 2000⁷ or the contribution of certain grants in the development of different services primarily offered by state institutions, such as social services, the SOS telephone hotline for women and children victims of violence and the like.

Initial hypothesis and the aim of the paper

In the light of the thesis that the relationship of the civil sector⁸ and religious communities on the territory of Serbia and Montenegro is characterized by a lack of a dialogue and that the potential of non-governmental organizations for

6 For example, Tomic-Koludrovic 2007 discusses the development of social capital in Croatian society based on research about the social involvement of male and female citizens in voluntary work; for example, researching their life goals or whose help volunteers seek in difficult situations.

7 For example, at the Faculty of Political Sciences at the University of Belgrade there is a study program ‘The politics of resistance and civil disobedience’. Also relevant is Vukasin’s work (2004), *Civil society and democracy*.

8 In Serbia over 22,000 civic organizations are registered (data from the National Bureau for Employment), and in Montenegro there are nearly 3,100 (data from the Ministry of Internal Affairs). On the list of those that accomplished their project activities with EWI funds in the period 2007-2013 there are about twenty organizations (three of which are in Montenegro).

establishing continuous cooperation and spreading tolerance and peace has not been used, the research has several goals that can be divided the following way:

- The informative goal of the research was to find out the attitudes towards cooperating with religious communities held by 53 female members of 15 non-governmental organizations from Serbia and Montenegro (37 via questionnaire and 16 via in-depth interview) who used donor funds from the Ecumenical Women's Initiative in the previous years;

- The activist goal of the research is to contribute to raising awareness and motivating women from non-governmental organizations to speak without constraints about public matters connected with religions and religious communities and to face challenges like the extreme/patriarchal interpretations of religions which can influence other issues such as the position of women in religious discourses.

Methodology of the research and its scope

Two methods of data collection were applied during the research: questionnaire and in-depth interview.

A questionnaire was posted online (www.tvojstav.com), which provided fast technical solutions for gathering answers and also prevented any possibilities of accidentally skipping a question. Women from organizations who have received donations from EWI were invited to complete it anonymously. In this phase of determining attitudes, it is assumed that representatives of all organizations spoken with by phone participated because they all expressed willingness to devote a few minutes to answer the 19 questions. Since this is an online questionnaire the researcher could not verify this assumption. The recommendation was that up to three people who were not interviewed fill in the questionnaire. Data was registered from 37 questionnaires completed in this way.

In-depth interviews were conducted with female leaders of these organizations (presidents, vice presidents, directors) during an announced visit. The in-depth interview is one of the methods of qualitative research. The approximate time spent with each woman interviewee was between 30 and 60 minutes. This technique allows deeper understanding of behavior, attitudes, motives as well as collecting large amounts of information during a relatively short period of time.

The author of the research, as an EWI fellow, contacted and visited 12 out of 17 organizations in Serbia and all three in Montenegro that EWI financed between 2007 and 2013. This means that she met a representative at each one and

conducted a thematic interview in order to understand the woman's/organization's experiences, strategies etc. Results of in-depth interviews cannot be generalized for these two countries because the sample is too small. As Milinović concludes in a similar research activity about female leaders: 'For this research it was necessary to get this information and data which are, if not statistically, then sociologically important' (Milinovic, 2014, p. 6). However, taking into account that the interviewees were chosen according to pre-determined criteria (those organizations listed by EWI as grant recipients/partners), the opinions given should be regarded as typical for this segment of the population. The data is put into a context of wider theoretical discussions and questions from the area of their activity in order to enrich theoretical thinking with their experiences.

The interviews were performed with female leaders of following organizations (and informal groups) from the territory of the Republic of Serbia: Svet reči' (World of Words) in Velika Plana, Hera in Bačka Topola, Centar za teološka istraživanja (Center for Theological Research) in Belgrade, ExPozicija (Ex-Position) in Pančevo, Inkluzivni pokret (Inclusion Movement) in Belgrade, Interkultivator in Belgrade, Kontrapunkt (Counterpoint) in Belgrade, Romski centar za žene i decu Daje (Roma Center for the Women and Children of Daje) in Belgrade, Romani cikna in Kruševac, Ženske studije i istraživanja (Women's Studies and Research) in Novi Sad, Iz kruga (From the Circle) in Novi Sad anad Ženska alternativa (Women's Alternative) in Sombor. From the Republic of Montenegro, the following organizations: Luč (Light) in Nikšić, Nova centar za feminističku kulturu (Center Nova for a Feminist Culture) in Podgorica and SOS telefon za djecu žrtve nasilja (SOS Hotline for Children Victims of Abuse) in Podgorica.

Research results

Demography & civil society engagement

The questionnaire included a total of 37 female respondents, ten of whom (27.03%) are from Montenegro and 27 (72.97%) from Serbia. The questionnaire initially determined each respondent's age, education and position in her non-governmental organization. The data showed that organizations gather a variety of generations of women, thus they are active in all ages of life. The majority of respondents were between 30 and 40 years old (32.40%), then between 50 and 60 years old (21.62%), 18.92% between 40 and 50, 16.22% between 20 and 30 years of age, while 10.81% of respondents were over 60.

The vast majority of female interviewees are highly educated, i.e. almost 90% of them have either a college or university degree. The questionnaire did not contain a rubric for filling in items concerning education unrelated to standard educational institutions, yet in the course of visits performed by the female researcher, as well as judging by the scope of the work (the profile of each organization), it can be seen that the majority of representatives has significant competence which have been acquired and developed owing to informal education such as seminars, training workshops, etc. 64.86% have a university degree (VII degree), 16.22% have a master's degree, 8.11% have a college degree (VI degree of education), while 10.81% have a high school diploma.

In answer to the question 'how would you define your status in civil society?', more than half of 37 female respondents defined themselves as activists (56.76%), 29.73% as leaders, 8.11% as volunteers, while 5.41% defined themselves another way.

Civil sector involvement with religion

The second set of questions sought data concerning the experience of female respondents in the civil sector as well as any connections of non-governmental organizations with religious organizations to date.

When it comes to employment status, engagement with non-governmental organizations plays an important role in the current reality that in the majority of these cases, employment is not formally or legally recorded, but instead can be calculated in relation to various projects. When answering the question of how much experience they have in the civil society, more than half of respondents (54.05%) said that it is a period that exceeds a decade, 37.84% have been active more than three years, 5.41% for more than 20 years, while 2.70% has been with an organization for less than a year. Since only organizations with low budgets (under 50,000 Euros per year) are eligible for EWI funds, women active in such organizations are mostly engaged in volunteer activities, i.e. their positions are not salaried, which was later confirmed in the in-depth interviews.

While formulating and conducting activities within their civil organizations, most of the respondents have not noticed the influence of religious communities at all (54.05%), one quarter (24.32%) have noticed a small influence, while an equal number (10.81% each) notices a moderate influence or a great influence.

In the local environment where they reside (city, municipality and/or village), 43.24% of women respondents expressed moderately noticing the influ-

ence of religious communities in humanitarian activities, 27.03% state that they barely notice it, 18.92% does not notice it at all, 8.11% considers the influence to be visible to a great extent, while 2.70% is not certain.

In the local environment where they live (city, municipality and/or village) the largest group of respondents (24.32%) sees the need to connect religious communities and civil society organizations when it comes to humanitarian activities; 21.62% of respondents sees the need for this when it comes to aiding the most vulnerable social strata and promoting a culture of dialogue; 13.51% think so in peace related activities and reconciliation; 5.41% believes that joint educational programs should be initiated, while 2.70% points out that they should promote human rights cooperatively. The percentage of those who do not see the need for such a liaison is 8.11%.

When answering about their participation in civil society activities that included cooperation with religious communities, the largest number of women respondents (43.24%) said they have not done so, while 29.73% have participated in such activities several times, 16.22% have done so once, and 10.81% have done so often.

The cooperation of civil society with religious communities generally, in these two countries is possible but rarely happens according to three quarters of the respondents (75.68%), while two equal but smaller groups (each 10.81%) thought such cooperation is, respectively, necessary and unnecessary. Only one person surveyed (2.70%) believes that cooperation is possible and frequent.

While considering their own organizations' previous cooperation with religious communities, the plurality of those surveyed (35.14%) said that such cooperation was possible but rare, 24.32% lacked information about the issue, 13.51% assessed such cooperation unnecessary, 10.81% had had several contacts, while 5.41% referred to possible and frequent cooperation.

Religiosity

In the third set of questions, female respondents provided data regarding their private religious attitudes, which enabled the researcher to learn that the ones who have a religious way of life are dedicated to the church or another religious community, initiate and have a more positive attitude towards cooperation between their non-governmental organizations and churches or religious communities.

More than half of the respondents declared themselves religious (51.35%), whereas 27.03% are undecided and 21.62% atheists.

Upon the request to self-assess their religiosity in combination with religious belonging: 32.43% of interviewees said they are religious and belong to a traditional religious community, 24.32% are religious but do not belong to a religious community, 13.51% said that they are not religious, 10.81% are religious and belong to modern spiritual movements, 10.81% are strong atheists, 5.41% are agnostic, while 2.70% is indifferent towards religion (one respondent).

By confessional determination, the majority of respondents (59.46%) are Orthodox, while 18.92% said they do not belong confessionally to any religious community, 10.81% are Roman-Catholic, 5.41% Greek Catholic, and one respondent (2.7%) declared herself Protestant and another said 'other'.

Almost half of the respondents (48.65%) claimed they never attend liturgies, 27.03% visits liturgies several times a year, 5.41% attend regularly, and 2.70% once or twice a month, while 16.22% falls into the 'other' category.

When asked how often they go to a religious facility, 43.24% of interviewees answered that they do so several times a year, 18.92% never, 10.81% once or twice a month, and 8.11% at least once a week.

Religious intolerance & discrimination

In the last set of questions we identified potential causes for the lack of cooperation between the civil sector and religious communities and churches. The author's assumption was that some respondents have avoided such cooperation or joint activities (or are hesitant concerning possible future cooperation) due to a fear of discrimination, which was proved to be a correct hypothesis.

According to the opinion of 56.76% of female respondents, religious intolerance exists in her country to a lesser extent, 27.03% considers it to be present to a great extent, while 16.22% does not notice it.

In their own country, 40.54% sometimes feel fear of discrimination from others who do not feel they belong to a Christian tradition, 32.43% never have this fear, 16.22% are not sure while 5.41% say that they often fear such discrimination.

Interpretation of selected data

The average questionnaire respondent – a female member of a civil society organization in Serbia or Montenegro and funded by EWI – is a highly educated woman, between 30 and 50 years of age, who has been active for more than ten years in a civil society organization (which deals in the human rights of women

and minorities). The average respondent does not notice an influence of religious communities upon her work, while she detects a moderate influence of the leading religious community in the local area – most often of the Serbian Orthodox Church. She believes that religious intolerance in her country is present in small amounts. Although she has not often had the opportunity to conduct non-governmental organization (NGO) activities in cooperation with religious communities, she sees the need for connection regarding charity activities, helping the underprivileged social strata, promoting a culture of dialogue, peace activities and reconciliation, as well as educational programs. She sees cooperation as possible – but notices that it is rarely achieved. She is religious, belongs to a traditional religious community (most likely Orthodox), although she does not regularly attend liturgies, but goes to church several times a year.

In order to better understand the survey data, which provides insight from a larger number of anonymous respondents (who could therefore be completely honest), the in-depth interviews provide contextual information for each organization on the territory of Serbia and Montenegro. Out of 15 organizations that the author visited in order to do an in-depth interview with its woman leader, only two of the organizations in Serbia (Center for Theological Research and Mah) are primarily oriented towards building peace and reconciliation, followed by ecumenical and interreligious cooperation and promoting the role of women in churches and religious communities. In several more organizations the equality of men and women in all fields, solidarity, pluralism and humaneness are high on the list of emphasized postulates, but the activities through which they are achieved are different and diverse. The founder of Mah explains this:

We exist to help people meet, people who believe, and by ‘people who believe’ I mean atheists as well. Reading the signs of the times, we realized that it is very important to observe the position and role of women of faith, because this is a challenge of our time, the place of the contemporary woman believer. We have observed the position of women in Christianity, Islam and Judaism. We have organized speeches by authorities in church, to be more specific nuns [and] working women, who lead a life dedicated to God within their religious communities, regardless of whether they are in a covenant or they are activists. Lately we have been dealing more and more with... I would not say problems, but challenges regarding women, primarily their dignity.

Small-budget female non-governmental organizations most often have a wide range of functions and various activities and they only sporadically implement projects that directly (basically) promote peace and interreligious dialogue.

These facts point to several indicators that are most often overlapping: the organizations have widely defined lists of goals and activities, they have few members, they depend on donor funding, they do not have employees, and project suggestions (along with certain activities) are realized owing to the enthusiasm of individuals, they have no offices, perhaps implying they are only starting up and require further development. While some organizations, like the Inclusive Movement Association and the Romski centar za žene i decu Daje in Belgrade or Hera in Bačka Topola, are maintained only owing to goodwill and in-kind donations (e.g. the president offers part of her home for the purposes of the organization). Some organizations with a long lists of achievements, great experience and who are academically respected – like *Ženske studije i istraživanja* in Novi Sad or *Luč* in Nikšić – are face serious existential problems, because they sometimes do not have project funding for months, nor an office where members and activists can adequately consider their long-term plan of action.

On the other hand, the organizations interviewed indicated that they do not want to change their orientation only to meet the demands of a certain donor, even if it means they will have an uneventful period or a period of ‘frozen activities’, because they value quality and personal fulfillment in achieving the goals they have set (most often voluntarily) more than adapting to donors’ needs. In the in-depth interview, six organizations achieved practical cooperation with religious communities in the past years (four from Serbia and two from Montenegro), which is less than half of the NGOs studied in this research. Personal contact between individuals in civil society and religious communities are of utmost importance for such cooperation, which the following four examples illustrate.

We cooperated with the religious communities in which some of our members were active. When A. B.⁹ was the president of our Council we had excellent cooperation with the Reformed Church, [and also] when the late K. B. was still among us, with the Ecumenical humanitarian organization Since I am with the Franciscan order, we have had good cooperation with them, and we continue to do so, whether they... gave lectures... or we organized something for them... The third Friday in March is the international Ecumenical women’s day, when women all over the world have prayer on the same day, we take part in it along with all the other organizations. (representative from *Ženske studije i istraživanja*)

When Humanitarian aid was needed from Caritas, which is Catholic, we were at liberty to contact them, because triplets were born in Nikšić. The family lived in extreme poverty, so then we met them and that was the

9 Names have been replaced with initials to protect their privacy.

time when they recognized the value of our organization Luč and, via our organization, the family was provided with three cradles and a lot of things for children, which came in very handy. (representative from Luč)

For already two years we have been receiving packages from the Evangelical Church. They have been bringing packages for children and giving donations for two years. Let us put it like this: they are not giving us packages - we combined our two interests. We find it difficult to collect money and packages for the large number of children we serve, thus it is frustrating when you have enough for 20 or 30 children, but not for the others. So you provide either for all children or you do not collect at all. That's when they [the church] appeared: they have the packages and no one to help with them. Access to Roma people is hard to organize. Thus we have been successfully cooperating with them for three years now. We schedule it all in advance. They arrive at a Roma settlement and organize the event and transportation. (representative from Romani Cikna)

Church World Service in Zemun had an idea for awhile to help us with dividing, distributing and giving production tools, and at that point we cooperated with them in the sense of assessment: we did the research and chose women who expressed the wish, will and talent, and were responsible, so we could provide them with some tools. At present, in a shantytown in Zemun Polje, we have a prefabricated small facility which is a hair salon; there is a photo shop at the other end of the settlement; it is also known where the plumber lives, so some occupations have been arranged. They were obligated to do it, and we were obligated to check in on them and see how it all functions, as well as to report'. (representative from Romski centar za žene i decu Daje)

The examples of cooperation from Luč in Montenegro and Romani Cikna and Romski centar za žene i decu Daje in Serbia are proof of the importance of the work of civil society organizations (with religious communities) in dealing with social problems related to vulnerable women and their children, where solidarity in providing concrete humanitarian aid is of great importance. 'An important feature of activities within civil society is working for the common good'. (Turniški, 2013, p. 55)

On the other hand, connecting the activities of women's civil society organizations and religious communities was previously welcomed by all participants insofar as it sent a concrete message of peace to one's whole nation during the war in parts of the former Yugoslavia. This can be seen in the words of our interviewee from SOS Telefon in Podgorica, Montenegro:

When the war in Kosovo started we organized a performance in the town square, in our city's center. We began the performance in silence, and at that moment exactly noon the church bells started ringing, not only in Podgorica, but in nearby towns too. Bells were ringing in all churches, Orthodox, Catholic, and in all mosques. Do you have any idea what it means to listen to that for five minutes, how long those five minutes are, and how those five minutes show to every human being with the smallest amount of humanity that we are all united? I am telling you this just as an example that we cannot say that religious communities do not want to cooperate, but our attitude towards them, and by 'our' I mean non-governmental organizations, is different. (representative from SOS telefon za žrtve nasilja)

The last sentence of the SOS telefon interviewee indicates a certain amount of skepticism in some civil society activists – that they should not cooperate with churches – referring to the postulate that religious communities are separated from the state, which is secular. Some scholars note that some religious leaders demonstrate a certain amount of hesitation as well:

Members of some religions believe that the acceptance of dialogue means simultaneously giving up some of their own principles and in reality it is the opposite. An interreligious dialogue which determines a connection between religions apart from metaphysical and doctrinal reasons, gains more and more cultural and civil justification and becomes a necessity for a modern society seeking peace. Therefore a dialogue is definitely one of the ways of solving burdened inter-human and interreligious antagonism (Kepeš, 2011, p. 305).

While the civil sector and religious communities should be separate from the state apparatus, the aforementioned example from Podgorica shows the strength of the message of peace which the women's NGO managed to send in cooperation with all the religious communities in that area at the beginning of war. It is interesting that most examples of cooperation involve smaller religious communities in Serbia and Montenegro, while the Serbian Orthodox Church, the largest, is rarely mentioned. The Islamic community is not often mentioned in examples, as can be expected, since there were no civil organizations from the Muslim majority area of Sandžak interviewed. Since issues related to peace require consensus of vast communities, it is important to include as many as possible constituent elements of society. The most common reason for avoiding cooperation lies in not being familiar with 'the other side'. This conclusion is substantiated by one of the interviewees, who said: 'We have not had the opportunity to

cooperate with any religious community. I do not even know how we should go about it.' (representative from Interkultivator).

Observing the list of projects supported by EWI and the diversity of the women's NGOs in Serbia and Montenegro who have partnered with EWI since 2007, it is obvious that this donor organization has given support primarily to women because of their current unequal status in society and their tendency towards making a just and peace-loving society, respecting the right to difference in culture, customs, ethnicity, nation and gender. However, it is also clear that support for activities based on cooperation with religious communities were secondary to women's rights issues. The following example is an exception.

It has already been ten years since we started issuing an interreligious calendar - this has to do with the donor organization – EWI. This poses the question how is something such as interreligious dialogue systematically nurtured within our organization since its foundation? ... We print books, give lectures and I have an optional course within gender studies, 'Feminist Theology', here and in Sarajevo, and when they choose this course in Belgrade as well, within the non-governmental organization the Belgrade Open School. Therefore I take most credit for this, but some credit goes to [the organization] Women's Studies and Research as well for making the course part of the academic program. In relation to this, we have individual lectures addressing this issue: how women contribute to peace making using religious postulates. (representative from Ženske studije i istraživanja)

The reason for planning activities unrelated to the church in women's NGOs is probably the orientation of those same organizations, who propose activities in accordance with recognized problems in their area. Namely, most civil society organizations in the last decade were directed towards cooperation with state institutions (especially ones dealing with victims of violence where cooperation with the police and doctors as well as providing safe houses and social service centers is of utmost importance for saving the vulnerable persons), so all project proposals are written on the platform of those that were successfully realized, not daring to enter 'unfamiliar terrain'. Attitudes where potential cooperation with religious communities is explicitly refused are rare.

I believe that the civil society and religious communities do not, in fact, have contact, except a negative one, which manifests itself in different ways. Organizations of the civil society in Serbia are very critical, if I may say so, maybe even negative, perhaps more than they should be, towards religious communities. Religious communities are not at all interested

in the non-governmental sector. They usurp means meant for non-governmental organizations. I have information that within the Center of Women's Support project that we were a part of, that in Serbia the Serbian Orthodox Church receives the most funding. I have nothing against them, but they do not belong here. One day, I hope, when the budget diversification is performed, and when that specification and transparency are conducted, then such manipulations will not be possible. I find our relationship with the Ecumenical Women's Initiative interesting in that sense. We are an organization that is completely neutral religiously. In fact, we have never had any open religious topics with our members, nor political for that matter. (representative from *Ženska alternativa*).

The female leaders interviewed most often pointed out the possibility to cooperate with religious communities, even though the fact that they take no initiative themselves, just like religious communities, is the cause of the lack of cooperation. This can be seen in the following text.

If we were to answer this question by giving an example from [my organization] Women's Studies and Research, then we had excellent cooperation with religious communities on an informational level, but if we took the Orthodox community institution, which is predominant in Vojvodina, as a parameter, then this is doubtful and not exactly for the best. (representative from *Ženske studije i istraživanja*)

I see religious communities as part of the non-governmental sector. I believe there is a lack of understanding and that they mainly see each other as literally enemies. A complete lack of understanding is present, maybe even worse than that, the lack of desire to learn about what we do, to exchange ideas, experiences. I think there most certainly are points of contact and that this could be improved, especially when it comes to important social topics, but that at present there is not a lot of understanding and no desire at all. (representative from *Udruženje inkluzivni pokret*).

If the success of the civil sector is that a significant number of services involving social protection is taken over from state institutions (SeCons data for 2014), before which existed the continuous support of donors, initiating and proving the importance of NGOs work, the question is whether it is a mistake of the civil sector that it has not invested nearly as much effort into cooperating with religious communities.

We could now say that they are not making an effort either, but I deliberately present a parallel with institutions. The institutions have not made any efforts themselves, so at one point we thought it important to take the

initiative, to call them, meet with them, explain what we do and how and the like... When it comes to religious communities, this has lost importance and I believe that there lies the mistake. (representative from SOS telefon za žrtve nasilja)

Most interviewees were aware that women in civil organizations could contribute more to the building of peace using religious postulates. Among the interviewees, few of them were explicitly opposed to cooperating with religious communities. What follows is one such opinion.

As much as both are in the civil sector, whatever outside observers may think, I believe that they should not be connected, because there is no need whatsoever. There are organizations, even humanitarian ones, that do what they do, we have religious communities that again do what they do and I think these are domains we have no reason to mix. There may be some common values, but I am not certain that, except declaratively, religious communities carry them into effect. I cannot think of any topic that would be a reason to start a dialogue. Especially when it comes to such a balance of power, where you have the church as a leader in everything, overshadowing all others, some which are not even officially acknowledged or if they are, do not have equal rights like with the traditional ones. Besides all this, you have joint actions of religious communities only when it is necessary to oppose LGBT rights. They never communicate between themselves, they have a common agenda only when it comes to the law prohibiting discrimination, then they realize that the LGBT population bothers them all. (representative from Ekspozicija).

Conclusion

Only two of the female leaders from Serbia interviewed (from Center for Theological Research and Mah) came from organizations explicitly based on promoting and affirming values which are a basic components of traditional and acknowledged religious communities in their society (and Ženske studije i istraživanja is the only one to have a significant publication dealing with religious topics). Fewer than a half of the organizations have been in touch with one of the religious communities, while only one female leader is completely against cooperation. General attitude is that there is space for improving the relationship with religious communities because female activists contribute to making peace by religious postulates, to which some of the described examples in the work testify. They point out that many like them who provide services to victims of violence

have made an immense, long-term efforts to formulate cooperation with state institutions because the law obliged them to educate the police, exchange information with Social Services and other institutions whereas with religious institutions, there was no initiative from either side for the majority. Religious organizations offering help to the most sensitive groups encountered positive feedback with these organizations.

Religious freedom, as a human rights and interreligious tolerance as a civilizational achievement, gain ever greater importance in the working of a democratic state and are increasingly becoming the subject of scientific/theoretical research and expertise. 'An individual's freedom of choice against discrimination and persecution is emphasized. It is at the same time a basis on which it is possible to make an ecumenical dialogue to which any compulsion is unknown.' (Janjić, 2008, p. 122).

This research sought to bring light to the actual state of the relationship between civil society actors dealing with the protection of female and minority rights (owing to grants from EWI) and religious communities in Serbia and Montenegro. The author and the article can, in that sense, be viewed as a medium of transition between them. The point can be 'very radical: by questions in the interview it is indirectly requested from the interviewees to remain at the edge of what they know, to question their own awareness and that through that risk and openness to a [another] way of learning and living, widen their own capacity of imagining what is human". (Batler, 2005, p. 202)

One conclusion may be that, on the basis of these results, EWI could insist that the organizations surveyed work in alliance with religious communities (at least through a peaceful dialogue) in future. Only when considering that the source of 'our capacity for social transformation can be found right in our own capacity to mediate between the worlds, to engage in cultural translation', as propagated by Gloria Anzaldua (in Butler, 2005, p. 201), can we expect improved communication between women representatives of civil society and religious communities. As Spivak repeatedly asks, what does it mean not only to listen to the voices of those deprived of their rights, but also to 'represent' those voices in their own work?, this research could initiate in EWI a debate on several issues arising from the statement: 'In the academic framework, two trends are noticeable: contemporary studies on gender matters greatly affect religious studies in which there is significant change in theoretical and methodological paradigms, and vice versa, within gender studies an important place is given to religion as an important social factor in addition to the language, education, upbringing, cul-

ture' (Radulovic, 2006, p. 75). A similar relationship arose through research with the surveyed NGOs: there are those who are clearly committed to programmatic cooperation with religious communities, those who are doing it sporadically to help their socially disadvantaged beneficiaries/members and those who do not see room for cooperation.

Without going into the field of secularism in Serbia and Montenegro, and recalling the effort that many interviewees made to establish partnerships with state institutions, the question arises whether these organizations could improve their dialogue with religious communities in areas where the state has insufficient capacity. Feminist activists who work with Roma women and their children as well as the poor, those radically deprived of their rights, those who suffer violence and the like, should ask whether combining forces with religious institutional representatives could mobilize all those who are in a position to help their fellow people. How would such a message, with the help of religious communities, cover a wider target group and contribute to improving the situation of their beneficiaries? How many resources are unused, bearing in mind that during the recent restitution process, the Serbian Orthodox Church has regained its land and numerous buildings as well. Are these the capacities which would help open new schools, nurseries, childcare facilities for children whose mothers would like to work or be educated, so that they could have someone to leave their children with in order to do so (surveyed activists manage merely to guide them through the process of issuing identity cards or with entries into the records of the National Employment Bureau so that they could exercise their right to children's allowance?) On the other hand, a certain level of distance is necessary when it comes to the existing performance and effect of religious education, the capacity of current staff of these civil society organizations and religious communities and the like. The answers to such major issues could be discussed in a series of roundtables or a conference bringing together representatives of the civil, religious and social services sectors.

The respondents to this research have mostly confirmed the warnings of Nikola Knežević, founder of the Center for the Study of Religion, Politics and Society that the role of the civil sector is smaller than it should be, because the number of organizations which deal with the religious sector in the state is relatively small, that the means for this from international funders are limited, because religious dialogue is not of interest to funders, and religious communities often have that dialogue separately, not within the non-governmental sector. This lecturer from the Protestant Theological Faculty in Novi Sad estimated that the

‘question of interreligious dialogue is strongly connected to the question of international relations, and its cause is equating religious and national segments, therefore, religious dialogue is often a matter of normalization and cooperation in the whole region, thus it should be encouraged by the religious communities and the civil sector alike’.

The research has shown that a certain distrust towards religious communities exists among certain female leaders of civil society organizations, and that they believe representatives of religious communities have antagonism in certain segments towards female activists because of, for example, the traditional attitudes of the Serbian Orthodox Church against LGBT persons and those protected by the law prohibiting discrimination. In that sense, the Ecumenical Women’s Initiative can channel the potential of civil society organizations for encouraging dialogue, tolerance and cooperation with moderate religious voices, because numerous questions about the position of women in religion and society have still not been the topic of public debate.

References

- Bartulović-Karastojković, I. and A. Cvetković (2011). „Evharistijsko jedinstvo hrišćana“. In M. Sitarski and I. Bartulović- Karastojković (Eds.), *Iščekujući Evropsku uniju: Stabilizacija međuetničkih i međureligijskih odnosa na Zapadnom Balkanu* Vol II (293-301). Belgrade: Belgrade Open School.
- Blagojević, M, J. Jablanov- Maksimović, and T. Bajović (Eds.) (2013). *(Post)sekularni obrt: religijske, moralne i društveno-političke vrednosti studenata u Srbiji*. Belgrade: Institute for Philosophy and Social Theory (Center for Religious Studies), Konrad Adenauer Foundation and Center for European Studies.
- Butler, Dž. (2005). *Raščinjavanje roda*. Sarajevo: TKD Šahinpašić.
- Đurić, J. (2013). „Postsekularnost i ‘modernizacija s dušom’“. In M. Blagojević, J. Jablanov Maksimović and T. Bajović (Eds.), *(Post)sekularni obrt: religijske, moralne i društveno-političke vrednosti studenata u Srbiji* (95-116). Belgrade: Institute for Philosophy and Social Theory (Center for Religious Studies), Konrad Adenauer Foundation and the Center for European Studies.
- Janjić, M. (2008). „Perspektive ekumenizma u Vojvodini“. *Religija i tolerancija*, 6 (10): 121-128.
- Jevđić, P. (2013). „Istorijsko-religijska uloga žene u borbi za prava obespravljenih“. In I. Bartulović (Eds.), *Prevazilaženje tradicionalne uloge žene u crkvama i verskim zajednicama Zapadnog Balkana* (42-47). Belgrade: Center for Theological Research.
- Kepeš, N. (2011). *Iščekujući Evropsku uniju: Stabilizacija međuetničkih i međureligijskih odnosa na Zapadnom Balkanu*. In M. Sitarski i I. Bartulović- Karastojković

- (Eds.), *Izgradnja mira kroz međureligijsko razumjevanje*, (str. 303- 313). Beograd: Beogradska otvorena škola.
- Majls, R. (2012). *Ko je spremio tajnu večeru?* Beograd: Geopoetika.
- Maldini, P. (2002). *Građansko društvo i demokratija u tranzicijskim društvima*, Politička misao, no. 4, pp. 129–145. Available at: <http://www.hrcak.srce.hr/file/37216>
- Milinović, J. (2014). *Žene u svetu liderstva - karakteristike i perspektive u Bosni i Hercegovini*. (Unpublished doctoral thesis) ACIMSI Centar za rodne studije Univerziteta u Novom Sadu, Novi Sad.
- Nikolić, M. i Petrović, P. (2011). Institucionalne forme savremenog ekumenskog dijaloga. *Međunarodni problemi*, 63(2), 276-296doi:10.2298/MEDJP1102276N Available at: <http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0025-8555/2011/0025-85551102276N.pdf>
- Pavlović, V. (2004). *Civilno društvo i demokratija*, Udruženje za političke nauke Srbije i Crne Gore, Čigoja štampa, Beograd, pp. 86-89
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon and Schuster.
- Radulović, L. (2006). *Religija i rod: kritički osvrt na pristupe istraživanju*. Antropologija. (1) 75-84. Available at: http://www.anthroserbia.org/content/pdf/articles/radulovic_religija_i_rod.pdf
- Rimac, I. i Štulhofer, A. (2004). "Sociokulturne vrijednosti, gospodarska razvijenost i politička stabilnost kao čimbenici povjerenja u Europsku uniju". In K. Ott (Ur.) *Pridruživanje* Hrvatske Europskoj uniji: izazovi institucionalnih prilagodbi, Zagreb: Institut za javne financije, pp. 287-312.
- Tešija, J. (2011). Vjernik kao inspiracija. In M. Sitarski i I. Bartulović- Karastojković (Eds.), *Iščekujući Evropsku uniju: Stabilizacija međuetničkih i međureligijskih odnosa na Zapadnom Balkanu, II tom* (str.171-182), Beograd: Beogradska otvorena škola. Available at: <http://veraznanjemir.bos.rs/materijal/knjige/II%20tom.pdf#page=171>
- Tomić- Koludrović, I. (2007). Društveni angažman hrvatskih građana i građanki kao indikator društvenog kapitala. *Acta Iadertina*, 4(2007), 51-78. Available at: <http://www.unizd.hr/Portals/41/acta%20iadertina/acta2007.pdf#page=57>
- Turniški, M. (2013). *Komunikacija i zagovaranje vjerskih pitanja u javnim institucijama*. Available at: http://www.eiz.hr/wp-content/uploads/2014/03/Zbornik_Final_sadrzaj_lekt-za-tisak.pdf.

Internet sources:

- Baza registrovanih NVO u Crnoj Gori, 22.4.2014. Available at: http://www.mup.gov.me/rubrike/Registracija_NVO
- Beta, novinska agencija, tekst prenet na portalu Blica 25.5.2014. Available at: <http://www.blic.rs/Vesti/Svet/468427/Papa-Franja-i-patrijarh-Vartolomej-potpisali-deklaraciju-o-ujedinjenju-hriscana>

- Kriza pogađa i civilni sektor, *RTS* 23.11.2012. Available at: <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/125/Dru%C5%A1tvo/1216740/Kriza+poga%C4%91a+i+civilni+sektor.html>
- Misija Ekumenske inicijative žena, 30.4.2014. Available at: <http://www.eiz.hr/about-us/mission/>
- Nepoznanica kako civilni sektor dobija novac iz budžeta*, tekst objavljen na portalu agencije Beta 6.3.2013. Available at: <http://www.euractiv.rs/srbija-i-eu/5512--nepoznanica-kako-civilni-sektor-dobija-novac-iz-budeta>
- Održana debata o odnosu države, društva u verskih zajednica*, 16.12.2013. Available at: <http://www.politickiforum.org/?vrsta=tribina&naredba=prikaz&tekst=21>
- Poboljšati dijalog civilnog sektora i verskih zajednica*, 30.3.2009. Available at: <http://www.e-novine.com/drustvo/24435-Poboljati-dijalog-civilnog-sektora-verskih-zajednica.html?print>
- Redžepi, E. i Jovanović I. (2013, 20. avgusta). Stručnjaci pozivaju na suradnju između vjerskih zajednica i civilnog društva. *Southeast European Times*. Available at: <http://www.academica.rs/academica/sr/Neprofitni-sektor>; <http://www.setimes.com/cocoon/setimes/xhtml/hr/features/setimes/features/2013/08/20/feature-02>
- Staletović, Lj. (2013. 10. marta). Nered u budžetskim davanjima za civilni sektor. *Akter*. Available at: <http://akter.co.rs/weekly/32-ekonomija/33501-nered-u-bud-et-skim-davanjima-za-civilni-sektor.html>

Dijana Subotički Miletić

ACIMSI: Centar za rodne studije

Univerzitet u Novom Sadu

dijanasuboticki@yahoo.com

DRUŠTVENI AKTIVIZAM ŽENSKIH CIVILNIH ORGANIZACIJA(NE) UKLJUČUJE VERSKI DIJALOG¹⁰

Svi muškarci priznaju ženama da su bile osnivači religije.

Strabon (64. godine pre n.e.- 21. naše ere)¹¹

Rezime

Članak interpretira odabrane podatke dobijene istraživanjem koje je sprovedeno 2014. godine zahvaljujući programu istraživačkih stipendija za naučnice kojim je Ekumenska inicijativa žena iz Omiša (Hrvatska) htela podstaći kratkoročne istraživačko-spi-sateljske aktivnosti žena. U ovom radu prezentovani su rezultati ispitivanja stavova aktivistkinja i liderkinja iz ženskih nevladinih organizacija iz Srbije i Crne Gore koje su u pe-riodu između 2007. i 2013. godine koristile donatorska sredstva EIŽ. Reč je o organizaci-jama koje se pretežno bave ženskim ljudskim pravima, Romkinjama, ženama sa invalidi-tetom, žrtvama nasilja, mladim ženama i sl. Korišćene su metode online upitnika i dubin-skog intervjua. Samo dve organizacije iz Srbije jasno su programski opredeljene u spro-vođenju teoloških aktivnosti, međureligijskom dijalogu i uspostavljanju mira. Potvrđena je osnovna hipoteza da odnos civilnog sektora i verskih zajednica na teritoriji Srbije i Cr-ne Gore karakteriše nedostatak dijaloga. Prema rezultatima istraživanja većina ispitanica izrazila je spremnost za upostavljanjem saradnje sa crkvama i verskim zajednicama. Data je preporuka EIŽ-u da u narednom periodu podstiče projekte koji utiču na uspostavl-janje savezništva sa verskim zajednicama.

Ključne reči: aktivizam, rod, ženske nevladine organizacije, verske zajednice.

¹⁰ Za nastanak rada, odnosno sprovođenje istraživanja zahvaljujem Ekumenskoj inicija-tivi žena iz Omiša, koja mi je odobrila stipendiju, a posebno koordinatorki projekta dr Juliani Funk. Za pomoć u izradi rada posebnu zahvalnost dugujem dr Biljani Sikimić sa Balkanološkog institu-ta SANU iz Beograda koja je svojim pažljivim čitanjem i davanjem komentara uticala na konačnu formu članka.

¹¹ Prema Rozalind Majls (Rosalind Miles) *Ko je spremio tajnu večeru?* 2012, str. 73.

Ita Lučin
Sveučilište u Mostaru
Filozofski fakultet
itasakota@gmail.com

УДК: 821.163.42.09-1 Крањчевић С.
821.163.42:929 Крањчевић С.
Оригинални научни рад
Датум пријема: 10.3.2017.

KRANJČEVIĆEVA FILOZOFSKA POETIKA KAO DOPRINOS STIŠAVANJU IDEOLOGIJA ZA SLUŽBOVANJA U BIH

Rezime:

Silvije Strahimir Kranjčević je svojom filozofskom poetikom, na egzistencijalni način upotrijebivši najvažnija ontološka pitanja o smislu bitka i čovjekova postojanja, kroz dvije velike paradigme Adama i Mojsija, na neki način davao putokaz svakoj osobi koja bi se htjela dičiti svojim neprikosnovenim i čvrstim identitetom. Da bi se to ostvarilo, potrebno je ustrajati u slobodi uma, i bez obzira na eventualne posljedice koje potraga za slobodom donosi, preporuka je boriti se protiv svake ideologije kojoj je u cilju blokiranje slobodarskoga razmišljanja i gradnja individualizma. Kranjčević je svojim pjesništvom i svojim životnim primjerom, kao tihi pacifist i altruist pokušao pokazati put.

Ključne riječi: *filozofska poetika, ontologija, egzistencija, sloboda, individua, paradigma, antiideologija*

Uvod:

Rad je osmišljen tako da pokuša kroz nekoliko poglavlja dati jednu novu paradigmu u interpretaciji Kranjčevićeve poetike. Cilj je pokušati pokazati kako su neki od njegovih najsnažnijih poetičkih dijelova izrazito filozofski i to egzistencijalno ontološki, koji invociraju slobodu kao obranu od ideoloških ataka. Ideologija, naime uvijek ima jednostrani pristup stvarnostima što može ukazivati na zatočavanje određenih ljudskih sloboda, a sloboda uvijek služi dinamizmu života, u smislu konstantnog samorazvoja, i apsurdno ju je stavljati u okvire jednoulja i jednostranosti. Silvije Strahimir Kranjčević je upravo svojom filozofskom poetikom nastalom na bosansko-hercegovačkim toposima, uspio pokazati s koliko se muke ta sloboda uma zadobiva i na koncu čuva čak do agonije smrti. Odmah na početku hoće se malo поближе prikazati pjesnikovo službovanje u Bosni, s naglaskom na urednički posao u Nadi, jer je se time prikazuje i snaga njegovoga identiteta koju je snažno implantirao i u svoju filozofsku poetiku kojom je slao poruke raznolikom čitateljstvu, bez nacionalnih konotacija s naglaskom na univerzalno.

Kranjčević u BiH

Postavimo za početak jedno zanimljivo pitanje čiji će odgovori rasvijetliti dosta česte dvojbe oko dolaska Kranjčevića u BiH. Zašto je pak naš hrvatski pjesnik i domoljub otišao u Bosnu kad je u Hrvatskoj već stekao slavu i ime; zašto ide u okupiranu zemlju, kada je i sami Starčević, njegov uzor, protiv te austrijske okupacije? Prvi razlog je taj što nakon kraćeg školovanja u Rimu (teologija i filozofija), završava u Zagrebu gdje se priklanja pravašima i Harambašićevom literarnom krugu. Kao pravašu u Kuhenovoj Hrvatskoj zatvoren mu je pristup u službu pa u jesen 1886. počinje učiteljovati u školama u BiH. Tako putuje od Mostara, Livna, Bijeljine te 1893. dolazi u Sarajevo. Zatim slijedi i ekonomski razlog; u Bosni je imao bolje činovničke izgleda i bolju plaću. Među pravašima je postojala ova praksa odlaženja u Bosnu po nacionalnoj misiji jer su tu zemlju smatrali isključivo hrvatskom, ali nije izostala niti njoj srodna prosvjetiteljska misija. Tako je i Kranjčević odlučio obrazovati bosansko-hercegovačku mladost. Kako je to bilo završno školovanje, oni od svojih učitelja očekuju dobiti malu privrednu enciklopediju za novo tržište. Međutim, što je Kranjčević zatekao kad je došao? Potpuno apolitičnu birokraciju koja pomaže Kallayu da ovaj separirani kraj očuva od nacionalističkoga utjecaja, bilo hrvatskoga bilo srpskoga. Kallay je uporno htio ublažiti izrazito istaknut identitet kod Srba i religioznost kod Hrvata, time što ih neutralizira bosanskim sadržajem, do te mjere da u slučaju neuspjeha upotrebljava okupatorsku silu. Čak je Bosni pronašao grb, poslije i potpuno nelegitimni bosanski jezik!¹ Kranjčević je uvidio probleme u kojima se narod nezadovoljan austrijskom diktaturom nalazi, i kao da je svojom filozofijom oblikovanom u stihovima pokušao biti slamka spasa i utjehe. To mu je i polazilo za rukom jer iz pisanih izvora se dade uvidjeti kako ga je narod među kojim boravio izrazito simpatizirao.

Evo samo za primjer, Svetozar Ćorović će za njegova službovanja u Mostaru 1886.g. o njemu reći da je to bio čovjek koji se svima sviđao. Zračio je simpatijom i nije razdvajao nikoga, iako Senjanin u srcu i žestoki domoljub, nije u službovanju u Bosni i Hercegovini ostavljao brazde, nego brisao granice različitosti. Poetika i stvaranje, uz jasno logično mišljenje bilo je dovoljno i najvažnije da se prema drugom ponaša kao punopravnoj osobi bez obzira na nacionalnosti.² A Nikola Tadić će za boravka njegova u Livnu sročiti ovo:

1 Usp. *Silvije Strahimir Kranjčević, čovjek i pjesnik*, Svjetlost, Sarajevo, 1955., str. 145.

2 Usp. *Isto*, str. 45.

„Kranjčević je živio među nama građanima, među malim svijetom[...]. Posebna društvena klasa bili su u ono doba činovnici i oficiri. Oni su bili od nas purgera strogo odijeljeni i živjeli su svojim zasebnim životom, [...] oni su nas možda i prezirali. [...] Rijetko bi se koji, poput Kranjčevića, trgnuo od te 'više' klase te bi došao među nas i s nama provodio dane. Kranjčević je bio skroz demokrata, liberalan i socijalan. [...] Žudio je za slobodnim zrakom, oslobođenim od svih stega“.³

I u Sarajevu je od 1904. godine bio omiljen. Hamdija će Kreševljaković to s toplinom opisati ovako: *„Svojim tumačenjem znao bi nas zanimati da bi se i najgori nemirnjakovići (ovako je zvao nemirne učenike) primirili i pazili, što on govori. On nije znao đake opominjati, niti je to trebao učiniti, jer čim je počeo tumačiti, sve je zamuklo. Svi smo ga voljeli. U njem smo vidjeli pravog oca.“⁴*

Marjanović je u svojoj kritici o Kranjčeviću gotovo prijateljski intonirano izjavio: *„On je duša puna čovječanskih ideala, prepuna domoljublja, samilosti i ljubavi prema čovjeku, bratu [...] Duša ta hoće radost, plam, himnu života koga ne muti sitničavost, bijeda i podlost.“⁵* O nepostojanju mirovanja kod Kranjčevića će reći: *„to sve uvijek ide, nekud se kreće, leti, bilo duhom, bilo tijelom, giblje se i spješi“⁶* Smatra i da su njegove najkozmičnije pjesme i nastale zato što mu primorski duh nije dao mira, a iz ekonomskih razloga nije imao gdje poći pa je njegov duh odlazio i prelijetao vasionu.

O njemu se pisalo mnogo i različito. Pa će i Krleža ironično primijetiti:

„Jedni su pisali o njemu da je naš Hamlet, naš hamletizam, naš Schopenhauer, drugi su ga uspoređivali s Kant-Laplaceovom teorijom i darvinizmom i sa bečkim novinama 'Arbeiter Zeitung'. On je dakle po sudu svojih suvremenika pesimist mislilac i slobodoumnjak revolucionar[...]naš je bogomdani pjesnik evropskog mjerila, lučonoša i buntovnik.“⁷

Ali je Krleža sam za Kranjčevića smatrao da jednim potezom svoga pera svladava svoje zaostale suvremenike prodiranjem iz uobičajenih fraza punih raznih klišeja, u ono neizrečeno.⁸

No svakako je njegov boravak u Bosni najviše i najsnažnije obilježio urednički posao u Nadi. Kranjčević je urednik Nade od 8. rujna, 1894. do 1903., što je tada značilo biti isto što i urednik najvećeg od hrvatskih listova, a pokazat će-

³ Isto, str. 47.

⁴ Isto, str. 46.

⁵ Milan, MARJANOVIĆ, *Hrvatska književna kritika*, ur. Petar Lasta, Zg. MH 1962., str. 83.

⁶ Usp. isto, str. 84.

⁷ Miroslav, KRLEŽA, *Eseji i zapisi, Svjetlost, Sarajevo–Školska knjiga, Zagreb*, str. 89.

⁸ Usp. isto, str. 91.

mo i zašto. Kao urednik sa opisom svoga posla bio je jedan aktualni sudionik kulturnog i društvenog života u Bih i šire, što dade naslutiti koliki je utjecaj svojim radom i stvaralaštvom imao. Pod njegovom palicom Nada je iznjedrila popularnost svojih suradnika, ali i aktualnost samoga grada Sarajeva kao jednog od centara, ponajviše hrvatske književnosti. Tada je Kranjčević pokazao svoju sklonost pacifizmu i solidarnosti, težnji da se nikome ne zamjeri i da sa svima bude u dobrim odnosima, kao i izvanstranačka orijentacija prema književnom vodstvu. Za pokretanje časopisa i njegovo uredničko mjesto bila je odgovorna i zaslužna upravo austrijska kulturna politika u Bih. Ideju za pokretanje Nade dao je osobno Kallay, 1893. godine tipične političke naravi.⁹ Smatrao je da pokretanje jednog književnog časopisa na „bosanskom“ jeziku može poslužiti suzbijanju utjecaja koji su hrvatski i srpski časopisi (ponajviše *Bosanska vila*, ali i oni iz Hrvatske: *Vijenac*, *Dom i svijet*, *Prosvjeta* i *Javor* iz Beograda) imali u Bosni pa je svoj prijedlog podnio savjetniku Zemaljske vlade Kosti Hörmannu koji je izradio elaborat i stvar je bila riješena. Nada se trebala osim u Bih prodavati i u Hrvatskoj, Slavoniji, Dalmaciji, Srbiji i Bugarskoj, što nam i činjenično pokazuje utjecaj na južnoslavensko čitateljstvo.¹⁰

Kranjčević prije prihvaćanja posla u uredništvu nije u potpunosti bio siguran u vladinu intenciju o pokretanju i svrsi samog časopisa: žele li oni izgraditi novo kulturno i političko središte uz Zagreb i Beograd ili pokušavaju napraviti upravo most između tih dvaju povezujući sve intelektualce – južne Slavene?¹¹ Nadao se i to svojim radom pokušao ostvariti – da će Nada biti most i spoj svega što je zanimljivo, s ukusom i kvalitetno na istaknutim područjima bez političke i konfesionalne orijentacije i želje za prevlasti.¹²

U svom je radu nailazio i na kritike i na oduševljenja i sumnje: tako je *Bosanska vila* ostala bez komentara, no ostali časopisi kao *Glas Hercegovaca*, *Bošnjak*, *Školski vijesnik*, *Vijenac*, čak i *Narodne novine* (Ibler) npr. Smatrali su Na-

9 Usp. Ivan KRTALIĆ, „Kranjčević kao urednik sarajevske Nade“, u: *Mogućnosti*, Split, XXV., br. 6., 1978., str. 673.

10 Usp. *isto*, str. 674.

11 Usp. *isto*, str. 678.

12 U korist navedenog fus noti navest ćemo jedan primjer iz elaborata: „Da bi odgovorio svojoj zabavno-poučnoj izdavačkoj nakani, list mora objavljivati priloge iz svih znanstvenih i odgojnih područja, ali uz uvjet da su ostvareni na zavidnoj moralnoj visini te da ničim ne mogu povrijediti gledišta i osjećaje ma koje konfesije... U latentnom nacionalnom sukobu između Srba i Hrvata list ni u kom slučaju ne smije zauzeti jednostrano stajalište; časopis nikako ne bi smio nositi bilo kakvu izrazitu nacionalnu crtu, što ga ne bi moglo spriječiti da kao svoju misao vodilju izražava individualitet bosanskoga naroda, sa strogo objektivnim ali i dobronamjernim mjerilima procjenjuje nastojanje Hrvata i Srba na području kulture, kao i da se na prijateljski način odnosi prema takvim dostignućima drugih slavenskih i neslavenskih naroda.“, Ivan KRTALIĆ, „Kranjčević kao urednik sarajevske Nade“, u: *Mogućnosti*, Split, XXV., br. 7., 1978., str. 828.

du pozitivnom pojavom na kulturno izdavačkoj sceni, a listovi poput *Crvene Hrvatske*, *Dubrovnika*, *Jedinstva*, *Ljubljanskog zvona* su bili i više nego skeptični i negativno usmjereni prema njenom pojavljivanju u BiH.¹³

Uvijek je stajao po strani u odnosu na politička i kulturna zbivanja u Hrvatskoj, pogotovo u sukobu starih i mladih u razvoju moderne. Iako je o tome svemu bio informiran, što pismima, što konstantnim putovanjima po Hrvatskoj, nikada se nije izjašnjavao, priklanjao niti aktivno istupao kao zagovornik jedne ili druge struje i struja na Balkanu uopće. Uzevši u obzir da je Nada bila zapravo vladin list s određenim profilom, Kranjčević je kao urednik učinio najviše što je mogao. Otvorio ju je najviše mladima s načelom izvrsnosti i kvalitete bez obzira na to kojoj grupi je autor pripadao.¹⁴ Na kraju se uspostavilo da je Nada postala najznačajnija književna revija jer nije bila stranački podijeljena, a u 9 godina izlaza je imala oko 300 suradnika, koliko ih je čak i odbijala. Urednik nije dopustio da ona postane tezom nekolicine njenih suradnika, reviju nije popunjavao grupama književnih istomišljenika. Danas se sa povijesne distance Nada javlja kao prava panorama hrvatske književnosti od 1895.-1903., ali i kao reprezentativna revija slovenske, srpske i bugarske književnosti.¹⁵

Kranjčevićeva filozofska poetika

Upravo prethodno oslikani altruistični i slobodoumni Kranjčević traženje istine je isticao kao najplemenitiji čovjekov posao, koji bi bio onemogućen bez slobodne misli. Upravo slobodnom misli čovjek se oslobađa duševnog ropstva, tada nestaju sve zablude i maštarije koje je stvarao primitivni čovjek sebi za utjehu kad je lutao u duševnoj tmini. Dvorniković, Kranjčevićev suvremenik je eksplicitno tvrdio: „*Kad je pjesnikovom stvaranju izvor ne u samom osjećaju koje ga obuzimlje nego u mislima, koje su izvor njegovim osjećajima, – onda i mi iz njegovog proizvoda primamo ne samo pobudu za osjećajem, nego i pobudu da ga slijedimo u njegovim mislima. Takav je pjesnik za nas filozof – u ovakvu vrstu pjesnika spada i Kranjčević.*“¹⁶

13 Usp. Ivan KRTALIĆ... (br.6.), *nav. dj.*, str. 681.

14 Usp. Ivan KRTALIĆ, „Kranjčević kao urednik sarajevske Nade“, u: *Mogućnosti*, Split, XXV, br. 7., 1978., str. 826.

15 Usp. *isto*, str. 834.

16 Ljudevit DVORNIKOVIĆ, „Filozofija Kranjčevićeve poezije“, u: *Behar*, Sarajevo, 1908-9., IX, br. 6, str. 90.

Kranjčevićeva pjesnička snaga je također u nekoj vrsti novog humanizma, kojeg zovemo ljudski humanizam, on je sami osjećaj pravde i slobode približio novim društvenim snagama. Na tom tragu zapaža Krtalić:

„Taj je humanizam osnova njegove lirike koja je djelovala na lijevo napredno krilo naše književnosti mnogo sudbonosnije nego je o tome mislila građanska kritika. Kranjčevićeve kantate o barikadama, njegov golgotski antiklerizam, njegov svemirski nonkonformizam, njegov socijalno-revolucionarni pesimizam... sve je to u okviru naše provincijalne književnosti zazvonilo glasom političkog i buntovnog zvona, koje zove na uz-bunu protiv mnogobrojnih moralno-intelektualnih i socijalnih predrasuda jednog društvenog uređenja u agoniji.“¹⁷

Da je Kranjčević pjesnik-filozof samo je više dokazao time što je duboko i višedimenzionalno mislio, pa se često njegovo pjesništvo naziva i metafizičkim. Pjesničko umijeće mu se referiralo i na filozofsko rasuđivanje i skandalon, ali i izražavanje onih osjećaja koji ga „*snalaze nad mislima*“¹⁸. Filozof kao umjetnik više ne umuje, nego iznosi osjetilne dojmove svoga umovanja. A Kranjčević je posjedovao neizmjereno profinjen senzibilitet koji iz njegovog spoznavanja sasvim dosljedno slijedi. Kad on svoje filozofske misli iznosi u osjećajima, ima šansu djelovati na mnogo šire čitateljstvo od nekog filozofa analitičara ili sintetičara. Stih je ljudima mnogo bliži, više suosjeća i brže priziva osobne misaone sekvence nekog pojedinca. Slušajući i čitajući o figurama radnika, proroka, biblijskih i mitoloških junaka, o vrlini, o jakosti, o spoznajama i dvojbaama oko vječnosti i svrsi te fundamentalnim pitanjima o našim egzistencijalima, publika reagira, publika se pita, ne ostaje ravnodušna. Kranjčević nije filozof od zanata, nego pjesnik s urođenom filozofskom sklonošću.¹⁹

Povucimo neke bliske paralele Kranjčevićevih želja, htijenja i poezijom predanih ideja, sa egzistencijalnom filozofijom koja je dobivala svoje prve impetuse za njegova života, počevši u Danskoj i šireći se preko Rusije i Njemačke do Francuske. Egzistencijalna filozofija naime, ide za tim da uvijek iznova osvoji konkretnog čovjeka, individuu, za kojega istina nije samo neki običan pojam, nego za njega istina znači egzistirati u istini. Jedna od značajnijih točaka egzistencijalizma je *zabrinutost zbog ugrožene egzistencije čovjeka*. Za nju se uvijek iznova

17 Usp. Ivan KRTALIĆ, „Kranjčević kao urednik sarajevske Nade“, u: *Mogućnosti*, Split, XXV., br. 7., 1978., str. 844.

18 *Isto*.

19 Usp. *Isto*, str. 91.

traži nova podloga i novo opravdanje.²⁰ Možemo uostalom reći da, slijedeći Kierkegaarda kao oca egzistencijalizma ili slijedeći Kranjčevićev primjer, ako hoćemo biti osobe s izraženim identitetom, onda moramo živjeti iz konkretne svijesti svoga životnoga stava što i jest rezultat individualizma. Savjesna realizacija i konkretizacija svoje pojedinice spoznaje (što želi egzistencijalist Kierkegaard) iz koje se uvijek nanovo pitamo, tražimo, ali uvijek aktivno nikada pasivno, bila je i dio Kranjčevićevog poetičkog fundusa. Istina je subjektivna, možemo reći gotovo lirski, kako je naznačio suvremeni teoretičar Emil Steiger u *Temeljnim pojmovima poetike*. Kod Jaspersa istina nema opću i nužnu vrijednost, nego individualni i konkretni značaj. Do bitka se može doći samo konkretnim doživljavanjem, a bitak sami je u neprekidnom nastajanju.²¹ Kranjčevićevo stvaralaštvo može se usporediti i sa Ebnerovim stavovima kršćanskog egzistencijalizma kad govori o strasti egzistiranja kojom se pokušavaju riješiti problemi. Prava se duhovna egzistencija konstituira tek pravim odnosom čovjeka prema Transcendenciji, u dijalogu s Bogom, a smisao egzistencije, odnosno svojstvenost čovjeka kao čovjeka, jest u odnosu prema drugima.²² I još važnije naglašena crta egzistencijalizma, sloboda, smatra se puninom te riječi samo ako je sloboda u određenoj situaciji.²³ Time se samo potvrđuje kao temporalna i životna, ne samo teoretska i idealna. Da treba joj težiti, ali ne kao nekoj nedostižnoj misli nego ulaganjem svih napora da se ona u životu i za života i konkretno ostvari.

U Kranjčevićevoj poetici suživljavamo se sa rastrganošću srca i uma jer nakon logičkih silogizama počinju trzaji i struje svijesti, neočekivani zaokreti, neočekivani rezultat što nas opet upućuje na individu egzistenta koji je sam putnik svoga izabranoga puta. On čovjeka kroz svoje metafizičke motive nije gledao iz visina i deduktivno kako bi se spustio do životnoga, nego je supatnik i posrednik malog čovjeka, koji odozdo gleda gore i vapije svojim osobnim *cresendom* – smisao i odgovor, koji mu izmiče kako misli da je došao korak bliže. Kranjčevićevi tematski nizovi poput: revolucionara, posrednika, domoljuba u nerazmršivoj su vezi estetskog egzistencijalnog i nacionalnog u obradi tih i sličnih motiva.²⁴ Iako se u tim tematikama i njihovom opetovanju ne radi o nikada izrečenom lirskom motivu, njihovom ponavljanju ne tražimo nekog određenog

20 Usp. Vilim KEILBACH, „Egzistencijalna filozofija“, u: *Obnovljeni život*, vol. 18., no. 9.-10., studeni, 1937., str. 402.

21 Usp. *Isto*, str. 405.

22 Usp. *Isto*, str. 411.

23 Usp. Žan BOFRE, Uvod u filozofije egzistencije, BIGZ, Beograd, 1977., str. 130.

24 Usp. Miroslav BEKER, Povijest književnih teorija: od antike do kraja devetnaestog stoljeća,

Zagreb, 1979., str.97.

autora iz prošlosti, već su sve to teme, motivi kodovi koji se modificiraju iz jednog djela u drugo, iz generacije u generaciju.²⁵

Individua je kroz gotovo sve Kranjčevićeve pjesme uprisutnjena baš preko dijaloške forme, nijemog upita ili suprotstavljanjem s masom od koje je odvojen i kojoj se ne može više pridružiti. Stoga je redovito on osamljen od Svijeta, a okrenut prema Jastvu, no ne sebično i samoinstiktivno.²⁶ Ili još konciznije:

„Kuju god ulogu pojedinac ispunjavao, on je uvijek i buntovnik i patnik – predodređen za revoluciju, ali odvojen od mase; filantrop, ali primoran neprestano mijenjati fokuse s Ja-Svijet na Ja-Ja. Svojom ulogom i snagom odvaja se od Sile jer ju počinje nadvladavati, ali se s druge stane njoj ponovno primiče kako bi posredovao između Nebesa i Zemlje.“²⁷

Mnogi Kranjčevićevi teoretičari poput Matoša, Barca, Livadića, Marjanovića, primjećuju da je razdoblje od 1887. do 1889. najpoznatije po njegovoj pjesničkoj šutnji smatrajući da taj ambijent za njega nije bio poticajan i da je bio potpuna književna pustoš. Možda to i jest istina, ali iako on u Bosni nikada nije pripadao nijednoj književnoj grupi i niti jednoj političkoj stranci, činilo se opet da je svojom filozofskom poetikom pripadao cijelom narodu i svome vremenu. Međutim, iako se smatralo da je Kranjčević bio pomalo zapostavljen i zapušten u Bosni, da je to rezultiralo pesimizmom i dubokim nezadovoljstvom u njegovoj poetici, Antun Česko će na to razdoblje u Bosni gledati optimističnije, kao otklon, kao bijeg. Tako je Kranjčević mogao ostvariti neotradicionalizam i to prema starozavjetnoj recepturi: *“proroštvo se nužno oplođuje pustinjaštvom!”*²⁸ Pjesmom *Gospodskom kastoru* npr. kao da konstruira osjećaj poniženja, ili rečeno jezikom egzistencijalističke logike, ništenje vlastitoga sebstva otuđenjem.²⁹ Njome Kranjčević ustaje protiv svake ideologije i idolopoklonstva. Želeći oboriti kriva načela i svjetonazore služi se ironijom, sarkazmom i sokratovskom majeutikom, jer je njegova intencija da odgoji te pobije ukorijenjeni i schopenhauerovski zao egoizam u ljudskom društvu.

²⁵ Usp. *Isto*, str. 53.

²⁶ Usp. ĐURIĆ. D.-VUKELIĆ. A., „Topos iznimnog pojedinca u poeziji Silvija Strahimira Kranjčevića“, u: *Senjski zbornik*, 38., 2011., str. 55.-56.

²⁷ *Isto*, str. 70.

²⁸ Antun, ČESKO, *Strukturna načela u genezi Kranjčevićeva pjesništva*, Matica hrvatska, Dubrovnik, 2001., str. 79.

²⁹ Usp. *Isto*, str. 80.

„Eto, što znači biti psetancem odlična gazde!
 Najlakše k cilju podvita repa!
 Pitoma njuško, cjeluješ petu, al' se i za te
 Mirisno peče masna kobasa!“

Gospodskom kastoru (1891.)

U obranu pojave pesimističkih instanci u njegovoj metafizičkoj poetici navedimo samo podatak da je Kranjčević često čitao Schopenhauera, E. Hartmanna i Darwina. Vladimir Lunaček je u svojoj ocjeni pjesnikova stvaralaštva naveo kako je to pjesnik koji se držao slova svoje lektire i uspjevao je lirski ozvučiti filozofske nazore o kojima je čitao! ³⁰ Čovjek jednostavno egzistira, smatraju egzistencijalisti, on je čak jedini koji egzistira i ono što u čovjeku i stvara najviše boli je upravo to što on egzistira. ³¹ Ni Bog ne egzistira, on je jednostavno vječan, tako da je samo čovjeku kao živom biću koje egzistira u vremenu, ostalo da pati i da se konstantno propituje za svoje postojanje, ne bi li došao do konačnosti svoga traganja, do smiraja.

U čemu se sastoji filozofičnost Kranjčevićeve poezije? Pođemo li od činjenice da je skandalon uvođenje u osnovne probleme povijesti filozofije pa time i povijesti ljudske misli uopće, možemo sumirati da je autentičnost svakog velikog mislioca, filozofa ili poete upravo u tome da zna postaviti prava pitanja. A to je Kranjčević najbolje znao. Dvjema velikim okosnicama svoje poetike, Adamom i Mojsijem je to uspio i pokazati. Provokativno i diletantski, proročki i pogleda upravljena ni manje ni više nego metafizički, gledajući dakle i pitajući, onkraj realnosti, gdje je hrvatsko pjesništvo zaboravilo potražiti odgovore, on kao preteča vodi adresate svoje poezije, svojih stihova do krajnjih granica: o smislu čovjekova postojanja i njegovim umnim aporijama. A to opet nije ništa drugo već kantovsko pitanje *Što je čovjek* i odnosi se na njegovo egzistiranje, odnosno ophođenje onoga koji egzistira s vlastitom egzistencijom. ³² Od očaja i tjeskobe do ravnih radničkih pogleda, uspravljenih i ponosnih glava koji se bore protiv savijanja kralježnica. Kranjčević je s lakoćom vezao spekulaciju i egzistenciju i to poetikom jednostavnijom od Kierkegaarda-oca egzistencijalizma, koji je antitetičkom filozofijskom metodom morao privući metafiziku natrag u egzistencijalno područje gdje je i trebala potražiti

³⁰ Usp. Ivan PEDERIN, *Začinjavci, Štioci i pregaoci*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1977., str. 357.

³¹ Usp. Žan BOFRE, nav.dj., str. 123.

³² Usp. Danijel MIŠČIN, *U stih upisana metafizika, ontologija i transcendencija Silvija Strahimira Kranjčevića*, FTI, Zagreb, 2004., str.117.

svoja počela.³³ A izvor Kranjčevićeve refleksije je čvrsto egzistencijalan, metafizička problematika se izvodi iz doživljaja i analize egzistencije ili kako Miščin primjećuje: „Kranjčevićovo je pitanje redovito egzistencijalno, pa i onda kad je impulzivna snaga tog pitanja toliko prodorna da se može probiti do posljednje, fundamentalno-ontološke granice mišljenja.“³⁴

Pederin će istaknuti da je Kranjčevićev proročanski lirski glas, moćan i zvučan, ujedno i glas jednog hrvatskog Zaratustre, koji će za najpotrebitije, posežući za Nietzscheovim filozofskim konstrukcijama, tražiti zajedništvo svih siromaha svijeta.³⁵ A pjesnik koji konstantno slavi slobodnu ljudsku misao, kao što to zahtijeva i sama filozofija, kojoj je to i uvjet da bi se takvom zvala u „osnovi je tankočutni pjesnik srca, čuvstva milosrđa i sućuti.“³⁶ Kranjčević je kao pjesnik socijalnog, povijesnog i političkog oslobođenja, u stvari najprije pjesnik i moralnog oslobođenja. Ta moralna sloboda je svoje korijene izvlačila iz upravo metafizičke harmonije.³⁷ I k tome je još zanimljivo nadodati i Kierkegaardovu nit vodilju kako filozofska teorija i metafizička spekulacija uopće, mora uvijek biti realizirana u egzistenciji i kako moralno, čovjekove ideje moraju biti zgrada u kojoj živi, inače je tu nešto pogrešno.³⁸ Pjesnik je apsolutno takvome svjetonazoru, svojim životom i životnim odlukama koje je unosio u svoju poetiku, pravi svjedok.

Kranjčević, kao začuđujuće emancipirani genij, krajnje uznemiren i uvijek s dozom filozofske skepse nad čovjekovom sudbinom, može nam biti putokazom svojim izraženim načelom kontinuiteta aktualiziranim u osobi disidenta, a implicira gotovo onu Šenoinu, a izrazito egzistencijalističku: *Budi svoj, ah budi svoj!* kao što i sam Kranjčević u Excelsioru veli:

„O, ponosna ljudska glavo! Okrštena u slobodi,

Niti moli, niti prosi

...

Ah – sad pođi sumnjat dalje!“

Excelsior (1902.)

33 Usp. Søren KIERKEGAARD, *Bolest na smrt*, Beograd, Mladost, 1980., str. XIII.

34 Usp. Danijel MIŠČIN, *nav. dj.*, str. 119.

35 Usp. Ivan PEDERIN, *Začinjavci...* *nav. dj.*, str. 358.

36 Neven JURICA, „Metafizička dimenzija poezije S.S. Kranjčevića“, u: *Crkva u svijetu*, Zagreb, br. 1., 1989., str. 63.

37 Usp. *isto*, str. 66.

38 Usp. Søren KIERKEGAARD, *Bolest na smrt*,... str. XI:

3. Dvije paradigme iz Kranjčevićeve filozofske poetike kao putokaz slobodi

3.1. Prva paradigma-Adam

Biblijski Adam je možda najkontradiktornija figura i lirski subjekt Kranjčevićeve filozofske poetike u pjesmi *Misao svijeta*. U njoj samo implicitno, otkrivamo početak Adamove kalvarije, saznajući što dalje biva s njegovim plemenom koje trpi posljedice *prvoga grijeha* koji učini Adam. Pjesma će svojom tematikom posebno ukazivati na Kranjčevićev socijalno-lirski izričaj. Do izražaja dolazi osjećaj za pravdoljubivost i ravnopravnost ljudskog roda. On je baš uvijek i pjesnik utjehe i nade, ali i zaljubljenik u Krista, i to Krista supatnika. Iz njega je vidio duhovno i moralno oslobođenje i primjenjivao kršćanski duh, bratstva, solidarnosti i zajedništva.³⁹ Kranjčević je u svojoj socijalnoj lirici, uspio ujediniti splet europskih ideja uključujući i one u BiH, od socijalizma, evolucionizma, pozitivizma, do astrofizike. Dakle, *Misao svijeta* je konstruirana u tri dijela; uvodi nas u lirski ugođaj sjećanjem na sjajnu zvijezdu, zatvorena rajska vrata i gubitak nevinosti Adamovog plemena. Udaljenost od Boga, podsjeća nas i na pjesnikovu udaljenost od domovine.

„Ima vječna zvijezda zlatna – za oblacim negdje trepti,
Ne vidje je crno oko, samo srce za njom hlepti.
Samo srce zvijezdu sluti – ideja je vječna, sama,
Adamovo teži pleme k njojzi krvlju i suzama.
Niko ne zna, kad se rodi – možda pravo onog sata,
Kada su se strašnom lupom zatvorila rajska vrata.“

Misao svijeta, Vienac, Zagreb, 1896.

U drugom dijelu, u gladi i stidu izrasta čovjek kao čedo u jadu i prepuštenosti, dolazi do intervencije dobrog junaka koji rastjeruje povijesne oblake i ne-daće koje su zamračile sjajnu zvijezdu. (*-Haj s visoka toga visa, kud se samo sunce penje,/Nasmija se čudni junak i sva zemlja porumenje./...Diže desnu junak do-bar, preko ruba noktom ma 'nu,/Oblačine s neba zdera ko hartiju tan-tanamu.*)

U trećem dijelu nakon općeg kaosa i procesa novog stvaranja, dolazi spokoj i smiraj. (*-Bogu hvala! Muški zbori, briše s čela znojne kapi. Gledao je pun veselja gdje se zvijezda na njegov smije... /Naprijed reče, a nebesa namignuše na to: Amen!)*

³⁹ Usp. Božidar PETRAČ, „Kranjčevićeva socijalna lirika“, u: *Crkva u svijetu*, sv. 24., br. 1., ožujak, 1989., str. 69.

Pjesma je pisana šesnaestercem. To je izrazito dugačak stih, služi epizaciji pjesme, a u lirskoj pjesmi epizacija služi desentimentalizaciji lirske građe.⁴⁰ Dakle, intencija pjesme je u primanju jasne misaone poruke. Ljudi se trebaju zamisliti nad svojom sudbinom i nešto poduzeti, vlastitim radom i zalaganjem, da bi ponovno zadobili nadu u bolju egzistenciju.

Novi Adam iznutra oslobođen, samopouzdan može graditi novi Eden jer je njegov rad blagoslovljen, dug iskupljen, a srčanost njegova veliki zalog nove budućnosti: jednakosti, slobode i bratstva, a još prije nje nenasilje, milosrđe, sućut i ljubav Radosne vijesti. Kranjčević pjesmom intonira i opći nesklad na Balkanu i kaotičnost koju je nanijela neka okupatorska sila koja priječi slobodno čovjekovo djelovanje i pokazuje novu utjehu. U pjesmi je dalje postignut novi sklad i ostvarene su bratske koegzistencije i suodnosi te se pjesnik ponovno obraća svakom čovjeku ponaosob, i ljudskom rodu.⁴¹ To je poziv na obraćenje i povećani rad; poziv utjehe, zaštite i sigurnosti. Sâm Kranjčević se nije zalagao ni za jedan strogo određeni filozofski sustav, njegova socijalna lirika je bez socijalno-političke note, nije bio zagovornik nikakve posebne socijalne strukture niti neke borbe, on je jednostavno u kršćanskom duhu solidarnosti i bratstva reagirao na sve socijalne nepravde nejednakosti i iskorištavanja.⁴²

Upravo Danijel Miščin u ovoj pjesmi vidi jednu vrstu ontologije odsutnosti, ako bi ona predstavljala sveprisutnu čežnju. Uzmemo li da je ključ Kranjčevićevog nemira razapetost između dvaju sfera *idealizma* (izgubljenog Edena) i *realizma* (egzistencije), onda je ova ontologija odsutnosti pravo nazivlje za taj ključ!⁴³ Tako je npr. Zvijezda zlatna i sjajna, gore daleko, ne vidi je smrtno oko, a Adamovo pleme nalazi se u svijetu krvi i suza i taj sjaj zbog, izgubljenog Edena, ne vidi. Sama bit te ontologije odsutnosti je dakle zvijezda kao posljedica zatvaranja rajskih vrata i Adamovog grijeha, ona je simbol izgubljenog raja. Zapravo, Kranjčevićev pogled uprt prema zvijezdama je samo traženje smisla u makrokozmosu koji je vrsta megaprojekcija mikrokozmosa, a nije često krivo shvaćeno bježanje od turobne okupatorske realnosti.⁴⁴ Sva ta čežnja za Edenom, ta nebesa i taj svemir sa zvijezdama, je samo simbolika pravedne težnje čovjeka ka boljem uređenju Zemlje. Prava uloga čovjeka-pjesnika je u tome da bude posrednik između svemirske besćutnosti i čovjekove težnje za pravdom i slobodom, za lju-

40 Usp. Zdenko Škreb, Književne studije i rasprave, ur. Aleksandar Flaker, Alfa, Zagreb, 1998. str. 196.

41 Usp. Božidar PETRAČ., *nav. dj.* str. 74.

42 Usp. *isto*.

43 Usp. D. MIŠČIN, *nav. dj.*, str. 201.-202.

44 Usp. Ivo, FRANGES, Povijest hrvatske književnosti, Nakladni zavod Matice hrvatske – Cankarjeva založba, Zagreb-Ljubljana, 1987., str. 212.

bavljaju i za kruhom.⁴⁵ Možemo primijetiti kako cijela Kranjčevićeva zrelija pjesnička faza postavlja egzistenciju lirskog subjekta u tkzv. Heideggerovsku bezavičajnost ili egzistenciju bačenu u svijet, odnosno u prostor ispred zatvorenih vrata izgubljenoga Edena; rajski prostor više nikada neće prodrijeti u egzistencijalni prostor subjekata, smrtnika, Adamovog potomstva. Ta spoznaja nužno vodi, kako bi egzistencijalisti rekli, do tjeskobe u kojem se egzistencija sjeća svojega iskona i živi i radi i bori se, iako u apsurdnom svijetu izvan nebeskih prostora, isto kao što Sizif nadilazi apsurd upravo ga prihvaćajući kao svakodnevicu u kojoj gura kamen koji se uvijek nanovo kotrlja prema dolje, i nietzscheanski zrcali vječno vraćanje istog.

Pjesma koja će svakako najbolje utjeloviti ovu prvu paradigmu slobode i pokazati vrhunac navedene ontologije odsutnosti je *Zadnji Adam*. Evo kako će je za početak okarakterizirati Dežman kada je u Hrvatskoj spremao izdati književni almanah. Kranjčević mu šalje 1895. pjesmu na što on u pismu upućenom Leskovaru veli: „Kranjčević mi je poslao prekrasnu podulju pjesmu *Zadnji Adam*. Bit će bruke na tu pjesmu koja literarno stoji tako visoko, da se nemamo čega bojati. Usudio bih se utvrditi da je jedna od najljepših, ako ne i najljepša u našem pjesništvu.“⁴⁶ I bio je u pravu. Pjesma je toliko odjeknula u hrvatskom i širem pjesništvu da smo Adama morali izabrati kao jedan od arhetipskih junaka koji izražavaju sve vrline slobodne individue koja se umije i ima hrabrosti sukobiti svakoj ideologiji.

Adam naime, u pjesmi tri puta odlaže smrt, ništa njegovu egzistenciju ne može pokolebati, niti propast vremena niti vasiona, on se ne da i još uvijek pita.

„---Tek vječni led! I žile mu se koče,
I savija se zgrčenijeh šaka,
A suha rebra uporno se boče,
Ah, zraka! Zraka! Zraka!
Još neće mrijeti; ne će! Ne će! Ne će!
Nek mriju bozi, vasioni svemir;
U njemu vapi ljudstvo prkoseće
I vječnog duha nemir!“

To je otklon prema smrtnosti kada je egzistencija napadnuta i ugrožena, u današnjem vremenu najviše, gdje Adam treba biti putokaz za egzistentni dinamizam, a ne ideološke stranputice i otkrivanja slabosti koje od nas ljudi čine podatni

⁴⁵ Usp. isto, str. 214.

⁴⁶ Ivan KRTALIĆ, „Kranjčević kao urednik sarajevske Nade (I.)“, u: *Mogućnosti*, Split, XXV., br. 7., 1978., str. 826.

upravljački materijal. Treba slijediti Zadnjeg Adama, koji je kao i Mojsije samo reprezentativan za cjelokupni pojam ljudske egzistencije koja misli, koja zdvaja, koja sluti, čezne u perpetuizmu. Pa kad Adam dosegne i potpuni krah, slom, odsutnost Boga koji više ne govori *Fiat lux*, nego je odsustvo njegovo i umor pokazao da se time sve pretvara u led, čak i u posljednjem trenutku ontološke nedovršenosti, Adam ne želi i ne može pjevati *Te Deum* – nema smiraja, a ostavština je njegova samo-upitnik.⁴⁷ (*I prostro se je izda'nuvši tako/Cijelog ljudstva oboreni lik,/A blijedim noktom, zadnje što je mako:/ Napisao je u led-upitnik!---*) Treba ga slijediti u vječnom traganju i skandalonu koji će nas ušćuvati od lažnih ideala, postavljenih zamki i latentnosti u iščekivanju neizbježnoga.

Navedimo i malo drukčiji pristup ovoj situaciji u kojoj se nalazi Adam. Vitomir Lukić smatra da Adam nije paradigma niti išta nova donosi čovječanstvu te da mu je jedina zasluga ta što je sumnja u upitniku ispisanom u santi leda, postala simbolom svemirske nade!⁴⁸ Adam je izraz ljudskog prokosa i sumnje. Prije nego se pobuni, ljudska svijest posumnja u neku od konačnosti kao npr., konačnost vjerskih ili znanstvenih istina ili konačnost vlastite misije na ovom planetu. Upravo uvjerenje da uvijek ima još nešto iza onog vidljivog i očiglednog je pokretač novih istraživačkih podviga koji skidaju veo mnogih dotad skrivenih tajnih predjela i istina. Tako se Adam, misli Lukić, svojim upitnikom pita o apsurdnom uzroku propasti civilizacije i postaje tužitelj svemira.⁴⁹ Možemo se primiti i za ovakvu konstataciju, ali time ne treba odustati u namjeri da prikazivanja Adama kao junaka koji ne posustaje ni u najgoroj egzistencijalnoj i umnoj apokalipsi.

Sam je Kranjčević svoj unutrašnji nemir smatrao glavnim nadahnućem svoga stiha, zato je i bio tako spreman da bez obzira na cijenu ostane, čak i uz mračne posljedice svojih sumnji, uz odgovore svojih pitanja.⁵⁰ A „njegovo je pitanje najdublje od svih koja se mogu postaviti, ono smislu bitka, i to zaoštreno do krajnjih granica utoliko što se ono postavlja u posljednjim trenucima prije nestanka najdražeg izdanka Božje stvaralačke snage u ledenoj kori umirućeg svijeta, značenjski vrlo bliskoj ništavilu.“⁵¹

3.2. Druga paradigma – Mojsije

Kranjčević je *Mojsija* napisao za vrijeme službovanja u Bjeljini 1893.g. i objavio ga u *Vijencu*. U središtu opisa je pojam egzistencije promatran kroz zada-

47 Usp. D. MIŠČIN, *nav. dj.*, str. 181.

48 Usp. Vitomir LUKIĆ, „Skepsa Kranjčevićevog Adama“, u: *Forum*, Zagreb, knj. 58., br. 9/10, 1989., str. 329.

49 Usp. *isto*, str. 333.

50 Usp. Danijel, MIŠČIN, *Skriveni svijet Silvija Strahimira Kranjčevića, Silvijeva i Elina pisma*, Školska knjiga, Zagreb, 2008., str. 16.-17.

51 *Isto*, str. 16.

ni milje *Knjige Izlaska* i Kranjčevićevih skepsi oko istoga. No ovdje se, kako će Miščin primijetiti, radi o ontologiji prisutnosti jer je ontološko promišljanje egzistencije određeno prisutnošću, a ne kao u Zadnjem Adamu, odsutnošću transcendencije.⁵² Nepoznata pjesnikova zvijezda koja ga kroz čitavo pjesništvo prati, zauzima semantiku tajanstva, čežnje, besmisla pa opet natrag, što se u Mojsiju najbolje vidi. Naime izlazak odabranog naroda niti biblijski niti kod Kranjčevića ne treba shvatiti kao politički cilj. To je vrhunac Božjeg zauzimanja za čovjeka i predstavlja savez između čovjeka i Boga, uz naglasak da je to Božji milosrdni i inicijativni čin i treba se shvatiti u religioznom, a ne političkom obliku. *Knjiga Izlaska* će najprije zapravo odgovarati *Tko je Bog*, a ne kakav je narod! Upravo s ovom činjenicom hvata u koštac Kranjčevićev Mojsije.

Treba napomenuti da je pjesnik uistinu htio mijenjati okolnu političku zbilju, htio se osloboditi kao jedinka i kroz narod od austrijske okupacije i neslobodarske politike. Preko Mojsija se ta čežnja i ostvaruje. Izabrao je jampski deseterac, brz i silovit poetički ritam radi jače impresije, gdje interpunkcija u obliku ; izražava pravi sankrosant pjesme u kojoj se subjekt nalazi u žestokom prijepiru s Bogom, nervoznom dijalogu. Cijela je Kranjčevićeva poezija takva, proizišla iz dijaloga s Bogom, dakle lirki subjekt je uvijek u paradigmi sugovornika. Njemu je poetski ideal *poeta vates* – pjesnik prorok, a ljudski ideal je jamačno pojedinac koji se bori i koji se žrtvuje za drugoga koji kao predstavnik zajednice spoznaje njezin put te je svjestan tegoba toga puta, no ipak im se ne uklanja nego suprotstavlja, spoznaje ideal i za njegovo ostvarenje hrabar je podnijeti sve žrtve. Frangeš kaže: „*Pjesma nas, eto, vodi u zemlju obećanu: jer pjesma je ne samo estetska, nego i etička kategorija. Pjevajući, pjesnik, pjesnik prorok, čini dobro!*“⁵³

Kranjčevićeva metafizička propitivanja i sukobi u poeziji zapravo su dramatična i emotivna promišljanja ljudskog udesa. Veliki je pjesnik uvijek križište prošlosti i budućnosti.⁵⁴

„*Izvedi narod moj, o Gospode*“ prvi je od 206 stihova koji nas uvode u središte problema i prikazuju da Boga treba moliti da spasi svoj narod, one koji ga žele slijediti, da ih ne napušta. Upravo za to nam treba ponizno hrabri i skromno odlučni *nadžovjek* Mojsije da paradigmatički vodi posve originalni, najljepši i naj-snažniji hrvatski pjesnički dijalog s Bogom. Prvi politički i nacionalni upit Bogu kod Kranjčevićevog aktera Mojsija je da Bog sam skine mrenu s očiju naroda koji je oslijepio, koji se sam radi te mreine doveo do stanja ropstva.

52 Usp. D. MIŠČIN, *U stih...*, nav. dj., str. 185.

53 Silvije Strahimir Kranjčević, *Izabrana djela*, (SHK), ur. Vlatko PAVLETIĆ, Matica hrvatska, Zagreb, 1996., str. 25.

54 *Isto*, str. 39.

*„I skini mu sa vjeđa pospanih
Još onu mrenu tvrdu, zlokobnu,
Što zastire sad oči njegove!“*

U drugom se dijelu pjesme Mojsije identificira sa samim narodom, ali i vodi dijalog s Bogom priznajući mu njegovu nedodirljivu veličinu, ukazujući da smo dio njegova bića.

*„I od onda smo svi mi smrtnici
Komadić tvoga bića velebnog,
Pa sve što jesmo-sitni, maleni,
Al tvog smo ipak bića čestica!“*

No, bez obzira na Božju velebnost, Mojsije sintetizira ponor što ga je Bog utemeljio argumentom iz transcedencije i on je smišljeno premošćen. Tako je, može se reći, Mojsije dao protuargument promjenom konteksta u kojem se problem promatra. I to će činiti molitvu gdje će Mojsije moliti za isto, govorimo o uzdizanju ruke stvorenja svome Stvoritelju. I sloboda koja je ranije bila politički, nacionalni i socijalni fenomen sada je samo sekundaran, što je postignuto preobrazbom slobode iz njena izvanjskoga smisla u egzistencijalni smisao. Ako se prije radilo o pojedinačnoj slobodi jednoga naroda u povijesnoj situaciji, ovim ona biva apsolutizirana. Prešavši sferu egzistiranja ona nadilazi svaku pojedinačnost konkretne povijesnosti. Kranjčević će stihovima: *„I bude katkad, pa se u srcu/Ko zublja žarka iskra razbukti,/I čovjek teži gore nad sebe, /Gdje meki, silni plove oblaci/U zlatnom moru traka sunčanih,/Gdje njegova je duha kolijevka...“* evocirati dušu koja naprijed žudi, koja upućuje prema Bogu, ali u harmoniji, i traži jednakosti u smislu solidariteta i komunitarnosti pred samim Bogom.⁵⁵ To i daje Mojsiju hrabrosti da se individualno bori za spasenje posrnulog naroda.

I slijedi Mojsijeva epikleza, vapaj kojim molitelj Boga moli da svojim djelovanjem uspostavi kontinuitet prošlosti i sadašnjosti u budućnosti.⁵⁶ Bit je epikleze, molitve za uslišanje: Izvedi narod moj, o Gospode; Spasi narod moj o Gospode! je zapravo vrhunac i sinteza pjesme.

Ovdje su već govori o ontologiji prisutnosti. U čemu se ona sastoji? Čovjek više nije samo sjećanje, jer je čovjek obdaren besmrtnošću koja pruža pogled i leti prema nebu. On je intenzivno edenski jer stoji uvijek ispod neba, a pristup transcendentnom kao spokojnom i onom ka vječnosti mu je potpuno otvoreno.⁵⁷ Ovime se dolazi do najvažnijeg simbola Kranjčevićevog pjesništva: plamen, va-

⁵⁵ Usp. Neven JURICA, „Metafizička dimenzija poezije S.S. Kranjčevića“, u: *Crkva u svijetu*, Zagreb, br. 1., 1989., str. 63.

⁵⁶ Usp. D. MIŠČIN, *nav. dj.*, str. 210-212.

⁵⁷ Usp. *isto*, str. 215.

tra, vatra, sveta vatra, koji je samo opći simbol prisustva transcendentnoga u imanentnome, i spoj je dvaju svjetova: zemaljskog i nebeskog. To je znak, opći i ontološki biljeg čovjeka, ne samo dar pjesnika, koji usko određuje ustroj njegova bitka. Plamen je po svojoj biti duh Božji. Sjaj toga plamena u ljudskoj nutrini nema spoznajna obilježja koja bi ga ograničavala tek na svjetlost, kojim se spoznaje tko je Bog, nego plamen govori o bitnoj sličnosti. Plamen ne sugerira samo ono o Bogu znati, nego: *u Bogu biti*. Ukoliko u čovjeku gori plamen, on ima Boga u sebi.⁵⁸ Time dolazimo do samoga ključa Kranjčevićevih najcitiranijih stihova:

„I tebi baš što goriš plamenom,
Od ideala silnih, vječitih,
Ta sjajna vatra crna bit će smrt,
Mrijeti ti ćeš, kada počneš sam u ideale svoje sumnjati!“

Ne bude li dakle Mojsije vjerovao, njega će sažeci vatra njegovih vlastitih ideala. Tako će najveći dar, bit vatre, duh Božji, biti najveće prokletstvo koje će Mojsija stajati života, posumnja li u svoje ideale. Narod koji gradi zlatno tele u Mojsijevoj odsutnosti je žrtva trpne dijalektike. On prima također toplinu vatre, ali od sunca koje grije iz vana, ne od sjaja vatre srca osviještene individue. To je, kako primjećuje i Miščin, stanje depersonalizirane mase koja obitava u heideggerovskom *das Man (se)* nasuprot koje stoji snažno Mojsijevo jastvo (*ichheit*). Za Kranjčevića je Mojsije genije, jer gori od čežnje za slobodom, koja je posljedica Božjeg zahvata.⁵⁹

Kad Kranjčević na kraju poručuje narodu: „*O evo tebi izabran narode,/ O, evo tebi zemlje rajevne,/Slobodu svetu tu da zagriš,/da sretniji ti budu sinovi,/ Neg ti uz pune lonce misirske.*“ time implicira intenciju cijelog *Mojsija*, koja problem ljudske slobode shvaća u univerzalnom smislu. Pokušava je tako povratiti dokazujući ljudima da se ona otkriva najprije duhom, a zatim i fizički pa tako biva najjače antiideološko oružje. Ulazak u Obećanu zemlju je zapravo put ka slobodi!

I što na to skeptični narod odgovara: „*I tko je tebi pravo podao?*“ Iza ovih stihova dolazimo do smisla Mojsijeve smrti. „*I kroz srce mu ruglo prožignu:/Da tko je tebi pravo podao*“, i kao posljedica tog pitanja koje sebi Mojsije postavlja gesta je vrlo signifikantna, ruka prilazi k srcu i predstavlja simboličnu genijevu smrt! Dijagnoza njegove smrti je njegova sumnja! I koliko god bezličnost i poruga naroda bila nesnosna, ona zapravo uopće nije uzrok njegove smrti. Mojsiju se dogodilo ono što je Bog svojom proročkom snagom izrekao dvaput: *Mrijeti ti ćeš kada počneš sâm u ideale svoje sumnjati!*

⁵⁸ Usp. isto, str. 217.

⁵⁹ Usp. isto, str. 221-223.

Mojsije jest izveo svoj narod kroz pustinju u obećanu zemlju i ispunio svoj zadatak, no ukoliko bi se načinila usporedba s onom Pavlovom *Dobar sam boj bio, trku završio* – Mojsije ispunjava, no u odnosu na ideale, naš junak nije dospio do one treće i najviše instance: *vjeru sačuvao!* To je kob njegove slobode. Jer vjera u ideale koje je imao razdvajala je njega od njegovoga naroda, to je dar što ga je čovjek primio od Boga. Taj plamen, ta mogućnost vjerovanja u vječnost u transcendenciju i ponovni nebeski Eden. Mojsije umire od vlastite smrti, simboličke smrti koju na kraju opet ispraćaju treći put ponovljeni stihovi o smrti koja nastupa ukoliko se napuste vlastiti ideali i može se sagledati kao Božji nekrolog nad mrtvim Mojsijevim tijelom jer on ipak umire kao pojedinac, kao genije. A u konstantnom traženju i previranju smisla našeg postojanja, pokušaja opravdanja naše skromne i uvijek istočnim grijehom ranjene egzistencije i Kranjčević je pomalo nalik samom Mojsiju. Primijetiti će i Neven Jurica: „*Taj najveći hrvatski pjesnik patnje uopće koji je disharmoniju podigao do metafizičkog principa, sam je podlegao njenoj razornoj snazi*“, odnosno *dogodilo mu se ono što je prorokovao Mojsiju: mrijeti ti ćeš kada počneš sam u ideale svoje sumnjati.*“⁶⁰ U svojoj je poetici obrađivao biblijske likove, i to one najsnažnije, da bi ukazao na to da se borba protiv zala možda i gubi, što nikada nije razlog da se od samog rad, napora, i odustane. Ishodi baš njegovih operacija koje lirski opisuje su upravo negativni. On nije bio pjesnik koji implantira u poeziju pojmove poput Božanskog Milosrđa koje oprašta bezuvjetno, a njegovi likovi oprost uvijek traže, niti nada u bolji i zdraviji novi Eden nadvladava pesimizam i skepsu njegovih pjesničkih završnica, jer se sam pjesnik u svom vlastitom promišljanju upravo oko istih dilema trga. Nikako se nije mirio s poimanjem da je ljudstvo grijешno, i manje savršeno i primat je pridavao upravo bezdanu koji je između ljudskog i božanskog nepremostiv. Time poruke njegove filozofske poetike još veće poštovanje zaslužuju, jer se akteri pjesama bore, unatoč svoj agoniji koju prolaze, unatoč dihotomijama koje im trgaju dušu, i ne posustaju u slobodi kojom traže istinu.

Čitatelji uvijek trebaju biti zadnji recipijenti ovako snažnih poruka Kranjčevićeve versifikacije, što evo potvrđuje i Škreb u svojim poznatim Književnim studijama:

“Književno djelo je potencijalan nositelj društvene vrijednosti i po svojoj biti od slušatelja i čitatelja traži sućut ili bilo kakvu reakciju. Književni tekst se od drugih jezičnih tekstova razlikuje time što se poruka koju on prenosi ne može potvrditi u stvarnosti, u empiriji, nego je izravno upućena individui, čitatelju i

⁶⁰ Neven JURICA, „Metafizička dimenzija poezije S.S. Kranjčevića“, u: *Crkva u svijetu*, Zagreb, br. 1., 1989., str. 67.

*slušatelju koji rezonira, sa svrhom da mu taj tekst digne u svijest drukčiji model ljudskoga svijeta u kojem živi. Jedina instanca koja prosuđuje je li djelo aktualiziralo uvjerljivi oblik svijeta, svijest je primatelja poruke koji treba u svom neposrednom odnosu prema djelu i svojim vrednovanjem odgovoriti na pitanje, smatra li model ljudskoga svijeta, prikazan u književnom djelu vjernim.*⁶¹

Moguće je, nakon ovakvih smjernica, primijetiti da Kranjčevićeva poetika invocira snažan i potencijalno utopičan model mišljenja i mudrost življenja. No, mi živimo sve više u svijetu marketinške propagande, beskorisnog multipliciranja i time konzumiranja bezvrijednih predmetnosti, koje nas na koncu dovode i do medijskih i televizijskih iluzija i svijeta hedonističke nekritičnosti prema takvoj zbilji pa bismo onda mogli odlučiti pružiti priliku i Kranjčevićevoj filozofskoj poetici da nas upućuje kao individue ka vrlini – ako ništa, ono barem iz prkosa, u njegovom stilu.

Zaključak:

Kranjčevićeva filozofska poetika kao da proizlazi iz egzistencijalne nedovršenosti, gdje ta dinamična nedovršenost i diktira pitanja koja se njemu nadaju u pjesničkom nadahnuću. I ako iz tih egzistencijalnih korijena pjesnik ulazi u metafizičku sferu, to je zato što je on u potpunosti na to spreman, hrabar u dohvaćanju odgovora, odlazeći do samog ruba i granica smisla svega bivstvovanja! I dohvatiti li iti najslabiji odgovor, a taj isti se makar pokazao kao jedno bremensko osjetilno iskustvo, Kranjčević će ga izreći, napisati, donijeti nazad svima, da i svi vide, znaju, da se oplemene novim spoznajama. Bez obzira koliko bolne i neugodne one bile. To je sokratovska hrabrost, rezultat traženja prave istine. Njemu su bili potpuno strani strah, vrijeme ili smrt kao ontološki egzistencijali koje nalazimo kod Kierkegaarda, Jaspersa i posebno Heideggera. Međutim Kranjčević ne srlja u ta traženja radi nekih filozofskih pokusa ili stvaranja nekih novih filozofema, da bi im pronašao metafizičku svrhu, ta njegova odiseja se odvija samo iz razloga što on pokušava, čak i retardacijama, pronaći odgovor na potragu koja se odvija u njegovoj vlastitoj, uvijek perpetualnoj egzistenciji. Kad je pogleda i uma upravljenog prema nebesima, kroz mitske biblijske subjekte, pjesnik, postavljajući egzistencijalna pitanja, pokušava naći smiraj u samome sebi! Dvema paradigmama koje smo ovdje postavili, htjelo se pokazati da do slobode, a time neminovno i do zadobivanja potpunosti svoje osobnosti, isključivo vlastitim izborom i opredjeljenjem za slobodarstvo, dolazimo mukotrpno. Ako je tome cijena i smrt,

61 Zdenko Škreb, *Književne studije i rasprave...*, nav. dj., str. 203.

ostvareni rezultat je svakako uzoran, vrijedan nasljedovanja, vapije za sjećanjem i biva svakako koristan za buduće generacije.

Literatura

- Beker, M. (1979). *Povijest književnih teorija: od antike do kraja devetnaestog stoljeća*. Zagreb.
- Bofre, Ž. (1997). *Uvod u filozofije egzistencije*. Beograd, BIGZ.
- Česko, A. (2001). *Strukturna načela u genezi Kranjčevićeva pjesništva*. Dubrovnik, Matrica hrvatska, .
- Durić, D.-Vukelić, A. (2011). „Topos iznimnog pojedinca u poeziji Silvija Strahimira Kranjčevića“, u: *Senjski zbornik*, 38.
- Dvorinković, Lj. „Filozofija Kranjčevićeve poezije“, u: *Behar*, Sarajevo, 1908-9., IX, br. 6
- Frangeš, I. (1987). *Povijest hrvatske književnosti*. Zagreb-Ljubljana, Nakladni zavod Matice hrvatske-Cankarjeva založba.
- Jurica, N. (1989). „Metafizička dimenzija poezije S.S. Kranjčevića“, u: *Crkva u svijetu*, Zagreb, br. 1.
- Keilbach, V. (1937). „Egzistencijalna filozofija“, u: *Obnovljeni život*, vol. 18., no. 9.-10., studeni.
- Kierkegaard, S. (1980). *Bolest na smrt*, Beograd, Mladost.
- Silvije Strahimir Kranjčević, *čovjek i pjesnik*, ur. Lasta, P. (1955). Sarajevo, Svjetlost.
- Silvije Strahimir Kranjčević, *Izabrana djela*, (SHK), ur. Pavletić, V. (1996). Zagreb, Matrica hrvatska.
- Krtalić, I. (1978). „Kranjčević kao urednik sarajevske Nade (I.)“, u: *Mogućnosti*, Split, XXV, br. 6.
- Krtalić, I. (1978). „Kranjčević kao urednik sarajevske Nade (II.)“, u: *Mogućnosti*, Split, XXV, br. 7.
- Krleža, M. (1989). *Eseji i zapisi*, Svjetlost, Sarajevo. Zagreb, Školska knjiga.
- Lukić, V. (1989). „Skepsa Kranjčevićevog Adama“, u: *Forum*, Zagreb, knj. 58., br. 9/10.
- Marjanović, M. (1962). *Hrvatska književna kritika*, ur. Petar Lasta, Zg. MH.
- Miščin, D. (2008). *Skriveni svijet Silvija Strahimira Kranjčevića, Silvijeve i Elina pisma*. Zagreb, Školska knjiga.
- Miščin, D. (2004). *U stih upisana metafizika, ontologija i transcendencija Silvija Strahimira Kranjčevića*. Zagreb, FTI.
- Pederin, I. (1977). *Začinjavci, Štioci i pregaoci*. Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Petrač, B. (1989). „Kranjčevićeva socijalna lirika“, u: *Crkva u svijetu*, sv. 24., br. 1.
- Flaker, A. (ur) (1998). *Zdenko Škreb, Književne studije i rasprave*. Zagreb, Alfa.

Faculty of Philosophy
itasakota@gmail.com

KRANJCEVIC PHILOSOPHICAL POETRY AS A CONTRIBUTION TO ESTABLISHING IDEOLOGIES FOR SERVICE IN BOSNIA AND HERZEGOVINA

Summary:

Silvije Strahimir Kranjčević is his philosophical poetics , on the existential way used the most important ontological questions about the meaning of being and human existence, through two major paradigms of Adam and Moses, in a way, gave the sign to everyone that would like to boast about their inviolable and solid identity. In order to achieve this, it is necessary to persist in the freedom of the mind, and regardless of any consequences that the quest for freedom brings, it is recommended to fight against any ideology which is the purpose of blocking free thinking and construction of individualism. Kranjčević had with his poetry and his life example, as quiet pacifist and altruist, tried to show the way.

Key words: *philosophical poetics, ontology, existence, freedom, individual, paradigm, anti ideology*

PRIKAZI I OSVRTI

PRILOG RELIGIJSKOJ AUTENTIČNOSTI

Prikaz knjige: Alen Kristić (2014). *Tiranija religijskog. Ogledi o religijskom bezboštvu*. Sarajevo: Rabic, str. 304

Knjiga Alena Kristića *Tiranija religijskog* je napisana u formi nekoliko različitih ali dodirnih eseja (ukupno sedam), kao i dva dodatka u obliku reakcije na određene događaje. Knjiga, kako svojom formom tako i sadržajem na studiozan, teološki ali i društveno-kontekstualan način adresira sjaj i bedu ovdašnjih religijskih praksi i teopolitičkih utvrda. One pri tome ne predstavljaju puk svežanj već adresiraju najbolnije tačke ovdašnjeg teološkog diskursa, kvazi-življene religioznosti ali i društvenog konteksta. Autor pritom ne pokazuje samo zavidno teološko znanje, već i poznavanje ovdašnjih kao i drugih operativnih religijskih konteksta, što institucionalnih što vaninstitucionalnih, kao i protivrečnosti naše sadašnjosti i svojevrzne bačenosti u nju, bila ona „prošarana“ religijskim ili ne. Autor na taj način pokazuje svojevrstu teološku i sociološku imaginaciju koja nikad nije ograničena onim datim, zadanim, pripisanim i upisanim, već je hrabro i britko razmađijava. Sintagme koje autor koristi, kao što su „lažna vjera“, „glumljena religioznost“, „govor razrokosti“, „podanička ravnodušnost“, „obljativljeno

kršćanstvo“ da bi ukazao na ovdašnje tzv. religijske narrative i prakse ne polaze sa pozicija posjedovanja apsolutne istine, već sa stanovišta da upućivanje na apsolut, a što je zadatak verskih institucija, ne sme da vodi u zabludu vlastite apsolutnosti (v. 141). Autor demistifikuje prakse gradnji tzv. sigurnih religijskih struktura koje se hrane, kako navodi, metafizičkim mentalitetom, savezništvom religije i politike, dijaboličkim pervertiranjem religijskih simbola (slučaj križa iznad Huma, krsta na Zlatištu i sl.), neosetljivošću i neodgovornošću (npr. gradnja velelepniha objekata u uslovima sveopšteg siromaštva, manipulacijom ratnim zločinima i „slepilom“ ako isti dolaze iz „vlastite“ grupe koju određena verska zajednica pretenduje da predstavlja), infantilizmom u smislu neprihvatanja bilo kakve javne kritike uz pretenzije da se stalno i iznova kooptira javni prostor...

Knjiga je interesantna, utemeljena i provokativna. Provokativnost se ogleda u tvrdnjama poput ove da blasfemija može biti i sredstvo religijske katarze budući da razotkriva svaku formu religijskog paternalizma koji često podupire politički paternalizam (110). Jer,

svaki prigovor na huljenje protiv Boga je povezan sa određenom slikom Boga (109). Stoga i ne čudi da podnaslov knjige glasi *Ogledi o religijskom bezboštvu*. Zatim u tvrdnjama koje autor navodi i dalje elaborira pozivajući se na određene izvore da nije Crkva pobedila komunizam već je ovaj masovno ušao u Crkvu kroz „obraćenje“ na politički način (87). Utemeljenost se ne ogleda samo u dubini teološkog znanja autora i poznavanja ovdašnjih konteksta i religijsko-političkih igara, već i referiranjem na značajne uvide domaćih i stranih teologa, filozofa, društveno-političkih analitičara kao što su fra Ivan Šarčević, Simone Weil, Dietrich Bonhoeffer, Jürgen Moltmann, Johann Baptist Metz, Dorothee Sölle, Slavoj Žižek, Jadranka Brnčić, Željko Mardešić...

U knjizi se demaskira da ono što zapravo imamo na delu je arentovski banalitet zla koji se manifestuje ujedno i kao verska banalnost ali i kao tiranija religijskog. Jer, „za religijske fundamentaliste i Bog postaje suvišan“ (43). Bitno je samo održati stalnu razmenu religijskih i političkih „dobara“ u svrhu gradnji utvrda, podela, održavanja sukoba, suspenzije kritičke svesti. Za to se koriste, kako autor navodi, različite metode i fenomeni. Glavna metoda je nastavak rata drugim sredstvima kroz bezosećajnost i isprazan teološki (novo)govor prema drugima i drugačijima i raznim oblicima „tihe revolucije“,

kao što je npr uvođenje konfesionalne veronauke u javne škole i način na koji je taj posao „obavljen“ (54).

No, autor se ne zadržava samo na apstraktnom dijagnosticiranju stanja već ukazuje i kako je on operativan, delatan. Pored gore navedenog, tu su još neki fenomeni koji se pominju a koji ukazuju na duboko poznavanje ovdašnjeg tu-bivstvovanja. Od fenomena koje autor između ostalog adresira su i tzv. (apolitični) harizmatični čudotvorci koji predstavljaju učinkovitu mešavinu, kako se navodi, zaostalog teološkog diskursa i savremene žudnje za verskim spektaklom čudesa (94). Slučaj čudotvorca Turabija koji je pohodio naše krajeve i kome su mase žudno pohrlile budući da žele spasenje bez ikakvog osobnog zalaganja (96). „Čudotvorac“ Turabi je tako ogolio ne samo gorku istinu o našem društvu već i odgovorio na zadaću čudotvorca: „Pružiti masi spektakl čudesa kao suspenziju za autentičan društveno-politički i etičko-religijski angažman“ (97).

Da Bog nema veze sa vlašću, dokazuje i Isusov zemaljski „poraz“ kao dokaz božjeg razvlašćivanja (32), jer se samo na taj način može desiti iskorak u religijsku autentičnost. Stoga autor ističe da samo „slabe religije“ mogu biti solidarne (130), u protivnom će sakralizirati neljudske situacije (125) i sebe izmestiti u sakralni geto (120). No, „naše“ religijske institucije se uporno trude da pokažu koliko su „jake“, ne

prezajući ni od upotrebe različitih oblika manje ili više suptilne ili ogoljene prisile. To potvrđuju slučajevi koji se u knjizi „seciraju“ a koji se, slobodno rečeno, nalaze na granici javnog incidenta. Među njima se nalaze i napadi na autore udžbenika „Monoteističko troglasje“ – koji se temelje ne na analizi udžbenika već etiketiranju autora (61) a iza čega se krije strah da bi zbog uvođenja u škole predmeta *Kultura religija* bio izgubljen monopol nad religijskim obrazovanjem (62); pokušaj kako se navodi marginalizacije teološkog časopisa *Concillium*, koji će se gotovo na inkvizicijski način anatemisati kao teološki irelevantan jer po navodima kritičara reducira Crkvu na njenu horizontalnu dimenziju, pri čemu se u duhu teorije zavere navodi da je u njenom uredništvu i jedan protestant! (65, 66). Time se potpuno negiraju zaveštenja Drugog vatikanskog koncila i stvar nerazuman strah od protestantizma u faktički homogenoj katoličkoj zemlji kakva je Hrvatska. Tu je i tzv. slučaj „Bobovac“ i anatemisanje ovog vareškog časopisa (75, 76). Iz ovih pojava autor nedvosmisleno ukazuje da je reč o katoličkom fundamentalizmu, religijskom dualizmu (manihejski sindrom crno-belo), zlopamćenju (u svrhu zloupotrebe konfliktima), stereotipnosti umesto zdrave argumentacije, antikomunizmu primitivno shvaćenom i pretkoncilskom katoličanstvu (77). Sve to na koncu kulminira u određenom sin-

dromu ugroženosti, toliko puta videom na ovim prostorima, a koji predstavlja oblik neurotične zarobljenosti koja je čak dovela i do saopštenja poverenstva *Iustitia et Pax* Hrvatske biskupske konferencije iz 2011, a koja je bila upućena zvaničnim organima Hrvatske pod naslovom: „Izjava o nesnošljivosti prema katolicima u Republici Hrvatskoj“ (106).

Ovakvi simptomi se po autoru mogu locirati i na nekad nedovoljno vidljivom načinu na koji su operativne lokalne religijske zajednice (211). One, iako imaju mogućnost da doprinesu izgradnji demokratske političke kulture, mehanizmima *ad extra* – svezama sa državnim i stranačkim strukturama i *ad intra* – neprihvatanjem unutrašnje demokratizacije i zatiranjem verničkog subjektiviteta, kako navodi autor, zapravo doprinose održavanju postojećeg stanja i po principu spojenih sudova sprečavaju razvoj društveno-političkog pluralizma i građanskih sloboda (215–217). Navode se i drugi oblici zatiranja – transformativne kulture pamćenja, socijalne solidarnosti, rodne ravnopravnosti, a što sve doprinosi stvaranju Crkve bez utelovljenja (v. 120).

No, referiranjem na životno delo čuvenog nemačkog teologa Dietricha Bohnhoefera autor ukazuje ne samo da je religijska autentičnost poželjna na nivou ideal-tipiskog, već i realna. Jer, ako često koristimo termin građanska hrabrost, zašto se npr. ne bi usudi-

li da koristimo i termin vernička hrambrost, s tim da pojam verskog ne isključuje ono građansko. Ovaj teolog je čak učestvovao u neuspelom atentatu na Hitlera, uvidevši da se pravda u slučaju nacizma ne može postići „čistim“ religijskim sredstvima (200). Bahnhoeffer je svojom pisanom rečju, ali i delom, ukazao na problem tzv. nereligioznog hrišćanstva i njegove „jeftine milosti“ u kojoj se reč Bog olako izgovara, a pri čemu ništa ne daje i drušvo ostaje bez evandeoske poruke. Tu je svakako i projekat *Svetski etos* čuvenog teologa Thomasa Kuenga, čija je tvrdnja da neće biti mira među narodima dok ne bude mira među religijama, ušla gotovo u *common sense*, doduše sa većim ili manjim učinkom. Na žalost, neke strukture, a na koje i autor sam referira, i iza ove čiste nakane vide teorije zavere, no to ne umanjuje njihov značaj. Naprotiv.

U svojoj sveobuhvatnoj kritičnosti, a na šta se pokušalo ukazati u ovom kratkom i nažalost limitiranom prikazu, knjiga šalje i pozitivne poruke, budući da je svako razotkrivanje otuđujućih praksi uvek bilo u službi života. S druge strane, referiranjem na pozitiv-

ne primere, ukazuje se da su drugačije i oslobađajuće prakse ne samo moguće, već i realne. To što ih „mi“ smatramo neralnim, dokaz je naše banalne kooperacije i uhvaćenosti u ovdašnje strukture, koje su u dirkemovskom smislu na mehanički način prekrile našu kolektivnu svest, umesto da ovo društvo izgrade na principima istinske i organske solidarnosti.

I na kraju, umesto na početku, ono što treba podvući je da je predgovor za ovu knjigu napisao čuveni nemački teolog Juergen Moltmann, pripadnik tzv. pravca poznat kao „politička teologija“. Ona je pod navodnicima, jer nije politikantska s jedne strane, a s druge što pravi otklon od Šmitove političke teologije i njenje tvrdnje da se svaka politika bazira na decionizmu, koji se predstavlja kao Bogom dat, kao odluka *ex nihilo*. No, ni politika, ni postojeći oblici religijske prakse, kao ni ova knjiga nisu Bogom dati. Oni su okvir za kritičko razmišljanje i delovanje. Autor nam je dao ne samo niz suptilnih analiza već i natuknica da postanemo istinski subjekti. Bez obzira da li smo verujući ili ne.

doc. dr Zlatiborka Popov Momčinović

Filozofski fakultet Istočno Sarajevo,
zlatiborka.popov.momcinovic@ffuis.edu.ba

KRSNA SLAVA KOD PRAVOSLAVNIH ROMA U SRBIJI

Prikaz knjige: Svenka Savić ur. (2016), *Kako je muški rod od devica? Visokoobrazovana romska ženska elita u Vojvodini*, Futura publikacije i Ženske studije i istraživanja, Novi Sad, 450 str.

Knjiga se sastoji iz pet celina: 1. Istraživački radovi Svenke Savić sa saradnicama o visokoobrazovanim Romkinjama; 2. Mentorski rad sa romskim studentkinjama (1997–1998); 3. Životne priče visokoobrazovanih studentkinja Univerziteta u Novom Sadu; 4. Životne priče starijih Romkinja u Vojvodini; 5. Bibliografija radova o Romima u Biblioteci Matice srpske (2000–2010) Vanje Miličić, nakon čega sledi pogovor Silvije Dražić i Rele Dražić pod nazivom „Jedan primer feminističkog aktivizma“.

Svenka Savić je u Predgovoru (str. 7–9) zapisala da sadržinu knjige čine njeno lično iskustvo pretočeno u naučne radove, tokom mentorskog sazrevanja u radu sa romskim studentkinjama Univerziteta u Novom Sadu i naučna saznanja koja je u akademskoj zajednici u zemlji i regionu afirmisala o njima. Cilj objedinjavanja radova autorku u prvom delu knjige je da pokaže „širinu problematike koju danas treba imati u vidu kada se procenjuje učinak romske ženske elite u Srbiji“; cilj drugog dela knjige je da široj akademskoj javnosti predstavi početak onoga što je danas poznat rezultat mentorskog rada Savić – mlade Romkinje u sopstvenoj

eliti na mestima moći i odlučivanja u akademskoj i političkoj sferi; treći deo knjige treba da ilustruje hronološki napore u vremenu studentkinja „da bi se izdigle iz svoje objektivne neizgledne početne situacije“ (Savić, 2016, 7–8). Četvrti deo knjige donosi već poznate rezultate rada tada studentkinja i Savić – životne priče starijih Romkinja, dok bibliografija radova o Romima u Biblioteci Matice srpske koju je sastavila Miličić jeste „informacija o bogatim izvorima o romskoj zajednici, pre svega za studije romologije, ali i za studije roda“ (Savić, 2016, 8).

U knjizi se prepliću podaci iz dveju, do sada nepovezivanih (inter)disciplina – rodni studija i studija romologije – što predstavlja osobeni kvalitet knjige. Autorka upućuje na prisustvo različitih glasova u knjizi: glas mentorke – koja sama istražuje i mentorski radi sa mladim obrazovanim Romkinjama kako bi stekle istraživačko iskustvo, doprinele nauci i društvu, a kao proizvod – saznanja vratile romskoj zajednici na aktivno korišćenje u više oblasti; glasovi mladih Romkinja koje su preuzele odgovornost prema romskoj zajednici; glasovi starijih Romkinja kroz kazivanje njihovih ži-

votnih priča; glasovi saradnica (i saradnika) koje/i su doprinosile/i publikovanju mentorskog rada.

Savić je (sama ili u koautorstvu) do sada objavila 7 radova u periodu 2000–2016. na temu ženske studentske romske elite u Vojvodini, koje u knjizi objedinjuje na jednom mestu. Među tim radovima je u ovoj knjizi prvi put štampan rad „Obrazovanje, rod, etnički i verski identitet romske mlade intelektualne elite u Vojvodini: krsna slava kod Roma“ (str. 32–55). U ovom prikazu povodom prvog dela knjige govorim samo o pomenutom radu.

Cilj autorke u radu o krsnoj slavi je da skrene „pažnju javnosti na osnovne karakteristike obeležavanja krsne slave pravoslavne romske obrazovane mlade elite u Vojvodini, na osnovu njihovog ličnog svedočenja“ (Savić, 2016, 41). Osnovna hipoteza autorke u istraživanju je da je krsna slava u romskoj pravoslavnoj zajednici mehanizam učvršćivanja porodične kohezije, dok je u srpskoj nacionalnoj zajednici „pre svega obeležje nacionalnog identiteta“ (Savić, 2016, 41). Odbrala je metod prikupljanja podataka pomoću ankete koju je popunilo 8 studenata i 8 studentkinja romske zajednice u Vojvodini, različitih godina rođenja (od 1972. do 1995) i različitog prebivališta u mestima Vojvodine, a koji su upisani u školskoj 2014–2015. godini na fakultete i visoke strukovne škole po afirmativnim merama. Rezultat

istraživanja je da „mlada pravoslavna romska elita delimično koristi stečeno znanje o ‘drugosti’ u dekonstrukciji obeležavanja krsne slave kao patrijarhalnog modela rodno obeleženog“ (Savić, 2016, 55).

Autorka u pristupu objedinjuje odnos verskog, etničkog i rodnog identiteta na primeru obeležavanja krsne slave romskih studentkinja i studenata i zaključuje o (ne)vidljivosti žena i njihovog doprinosa obeležavanju slave. Ona dekontruiše rodne uloge u obeležavanju slave na širem planu i u romskoj zajednici – ukazuje na značajnu ulogu žene u pripremi kuće i jela za slavu.

Rad predstavlja pionirski doprinos jer skreće pažnju na krsnu slavu kod pravoslavnih Roma (o čemu se u većinskom društvu malo ili nimalo zna) i što istovremeno dekontruiše rodne odnose u obeležavanju krsne slave i u romskoj i u srpskoj pravoslavnoj zajednici.

Drugi deo knjige pod naslovom „Mentorski rad sa romskim studentkinjama“ (str. 109–164) donosi dnevnik koji je Savić vodila 1997/1998, o svom mentorskom radu sa 5 Romkinja upisanih na Univerzitet u Novom Sadu, a koji nakon skoro 20 godina daje na uvid javnosti. Dnevnik je zanimljiv jer pomoću njega čitaoci ulaze u proces stvaranja mentorskog modela Savić koji je kasnije usavršavala i sa drugim podzastupljenim grupama studenata na univerzitetima.

Uz glas mentorke prisutni su i glasovi romskih studentkinja (koje autorka citira): Fike, Stanke, Marije, Usnije, Jelene. Dnevnik – preciznije 5 dnevnika od kojih je svaki naslovljen po imenu studentkinje o kojoj piše – na osnovu konkretnih primera svedoči o promeni u okviru profesionalnog identiteta – obrazovanjem, i osamostaljivanju devojaka, dok je kroz celu knjigu jasno naznačeno da su nekadašnje učenice postale učiteljice.

Uzbudljivo je štivo za čitanje zbog neposredne i precizne rečenice Savić kojom uspeva da filmski predstavi situacije, stvori jasnu sliku o događajima i ljudima, a čitanje oblikuje u rasponu od gorčine i besa do humora.

Dnevnik mentorke predstavlja višestruki iskorak: u okviru romologije unet je nov žanr koji je u svakom pogledu povezan sa feminizmom i doprinos je za buduće romologe i profesor(k)e; u okviru obrazovanja u Srbiji dopunjava nedostajuće područje vezano za romsku populaciju i najčešće nevidljivi pejzaž klasnog i patrijarhalnog iza obrazovanja a koji direktno utiču na mogućnost visokog obrazovanja; najzad, dnevnik je novina u okviru ženskog i feminističkog dnevnika i u okviru toga dnevnika o obrazovanju mladih Romkinja. Nužno ga je čitati i kao svedočanstvo, iz prve ruke, o aktivizmu Savić u polju obrazovanja Romkinja, i potom produktima istog – devojke osvajaju i daju svoje glasove, spremne

su da zastupaju sebe i manjinsku zajednicu kojoj pripadaju, veoma doprinose i nauči i poboljšanju uslova života Roma. Čitaoci se upoznaju sa istorijom – kako su počele stvari na polju visokog obrazovanja Romkinja u to doba na UNS-u, ko su ljudi koji su u tome učestvovali i na koji način, kakvi su tadašnji i sadašnji produkti obrazovanja i aktivizma mentorke i danas romske elite.

Dnevnik je implicitno namenjen svima koji rade u obrazovanju, naročito sa Romkinjama, jer Savić akumulirano znanje iz svog rada više puta sažima: „Naučila sam da Romkinje dugo drže svoju žensku decu uz sebe i otuda one nisu dovoljno samostalne u aktivnostima izvan kuće. Neko ko sa njima mentorski radi, mora znati taj detalj vaspitanja u romskoj porodici“ (Savić, 2016, 116). Mentorka kritikuje devojke za konkretne postupke, a kroz rad sa njima i odnos između roditelja i dece u pojedinim romskim porodicama, dok je kroz reminiscenciju i poređenje prisutna kritika Romkinja kao čuvarke patrijarhata, a koja oslikava i šire feministički angažman: „Kada su naše aktivistkinje išle po romskim naseljima i objašnjavale kako treba da izgleda planiranje porodice i šta je nasilje nad ženama, sve su Romkinje počele da brane njihove muževe!!!“ (Savić, 2016, 133).

U trećem delu knjige pod naslovom „Životne priče visokoobrazovanih studentkinja Univerziteta u Novom Sa-

du“ (str. 164–223) objedinjuje 5 životnih priča tih mladih obrazovanih romskih studentkinja sa kojima je prolazila edukativni mentorski program. Novina u odnosu na druge objavljene životne priče Romkinja u istoj knjizi je izrada biograma za svaku studentkinju posebno. Biogram predstavlja objedinjene podatke iz ličnog i profesionalnog života poređane hronološkim redosledom kako bi se sagledala međuzavisnost privatnog i javnog delovanja u profesionalnoj karijeri, i kako autorica ističe o ovoj metodološkoj novini, da bi se razumeo napor koji su devojke uložile da iz neizgledne početne situacije stignu do cilja (Savić, 2016,8). Važan je podatak da su sve mlade i obrazovane Romkinje prepoznale oblike diskriminacije u široj zajednici od ranoškolskog uzrasta: „U zabavištu je bila jedna tamnoputa lutka, niko je nije voleo, svi su je ignorisali, samo sam se ja igrala s njom. Kasnije sam shvatila da sam i ja tamnije kože i zašto sam takvu lutku odabirala, a ostali izbegavali“ (Savić, 2016, 187).

Sve te mlade Romkinje (osim Fike koja je preminula) danas su aktivne u svojoj i široj zajednici i svoje znanje stečeno obrazovanjem i aktivističkim radom na različitim pitanjima vezanim za romsku zajednicu koriste u više polja: u visokom obrazovanju, u politici, u humanitarnom radu.

Njihove životne priče pokazuju komplekse partnerskih odnosa. Očigle-

dan je i strah od muškaraca u romskoj zajednici – o čemu doznajemo iz pogovora knjige (Savić, 2016, 449). Implicitna poruka knjige upućena je muškarcima u romskoj zajednici (ali i u većinskoj, takođe patrijarhalnoj), da se jasno i glasno založe za ravnopravnost žena unutar svoje zajednice, da to potvrde ličnom praksom (u tzv. javnoj i privatnoj sferi), i da borba protiv nasilja nad ženama prestane da bude borba koju vode najčešće i uglavnom samo žene.

Četvrti deo knjige: „Životne priče starijih Romkinja u Vojvodini“ izdelljena je u 3 dekadde na osnovu godina rođenja žena: 1920–1930; 1930–1940; 1940–1950 (str. 226–406). U ovom delu knjige ukupno je 19 životnih priča starijih Romkinja, dok je uz 5 životnih priča mladih Romkinja u knjizi prisutno 24 biografije, a uz već objavljene u knjizi Romkinje 2 (2008), taj broj raste do ukupno 44, pa konstatujemo da je ovo najbrojniji korpus životnih priča Romkinja u jugoslovenskom regionu danas. To je ujedno i osnovni kvalitet ove knjige. S obzirom na činjenicu da su biografije starijih Romkinja već objavljene (2001), i da su dobile značajnu pažnju u široj naučnoj javnosti – ukupno 6 prikaza knjige preštampano je u knjizi Romkinje 2 (2008), ovde o njima neću detaljnije pisati. Važno je da u ovoj knjizi sada imamo mogućnost da biografije starijih Romkinja u Vojvodini čitamo i poredimo sa biografijama mladih i obrazovanih, čime do-

bijamo nove uvide u ono što se u romskim porodicama (ne) događa tokom procesa obrazovanje romskih žena.

Žene kazuju istoriju u kući, istoriju partnerskih odnosa – rodno zasnovano nasilje prelijeva se preko životnih priča; u nekim slučajevima ono je iz različitih razloga prekinuto, dok se u drugim nastavlja i u starosti.

Može se zaključiti da je u mnogim primerima poštovanje „običaja“ u zajednici (devičanstvo, roditelji sklapaju brak, prodaja) ono što je žene gurnulo u bedu – jer su prekinule školovanje i time mogućnost (boljeg) zaposlenja. Stoga za siromaštvo u romskoj zajednici tada, kao i danas, nije odgovorno samo većinsko društvo, već i muškarci Romi, ali i Romkinje, koji se drže patrijarhalnih običaja. Preovlađujuća praksa patrijarhata u većinskom društvu u Srbiji ide na ruku patrijarhatu u romskoj zajednici, a obostrano zatvaranje očiju pred odgovornošću proizvodi i produžavanje niskog kvaliteta u svim sferama života romske populacije. Kao i sva druga deca, i romska deca imaju nebrojene talente, potencijale, želje, znanja i pravo na svoj izbor – mnogobrojni i nebrojeni su u prethodnim decenijama zgaženi zbog višestruke opresije (od strane većinskog društva, a žene (i) od romske zajednice), dok tek malobrojni i danas u Srbiji u odnosu na ukupnu populaciju (o kojoj nema pouzdanih podataka) mogu da ostvare svoja prava.

Prenosim zapažanje Marije Kovandžić u prikazu knjige Romkinje: „Interesantno je da pitanja etniciteta i etničke diskriminacije, kroz priče ovih žena, ne ostavljaju utisak primarnog, ponekad čak ni značajnog faktora u određenju njihovih sudbina. Čitajući ove priče, na površinu isplivavaju druga dva aspekta koji se nameću kao neposredni uzročnici tako teških i tužnih života, a to su siromaštvo i tradicionalna, robovska rodna uloga žene“ (Kovandžić, 2002, 317–318). Kovandžić još 2002, primećuje trostruku marginalizaciju žena, uz pomenuta 2 aspekta, uočava i starost – pitanje koje još čeka feministkinje.

Celokupnim angažovanjem na beleženju životnih priča žena iz različitih zajednica, Savić je sa saradnicama doprinela i vidljivosti starih žena i beleženju priča i o starosti žena.

U petom delu knjige objavljena je „Bibliografija publikacija o Romima u Biblioteci Matice srpske objavljenih između 2000. i 2010“ Vanje Milčić (str. 408–446). Spisak od 370 jedinica pruža uvid u i radove pohranjene u najvećoj biblioteci u regionu o romskoj kulturi, književnosti, piscima, naučnicima/cama ali i o problemima sa diskriminacijom. Autorka je istakla da je cilj publikacije pregled stvaralaštva Roma i o Romima 5 godina pre i 6 godina posle Dekade Roma. Bibliografija je stoga korisna i kao podatak o doprinosu Dekade Roma (2005–2015) većoj

produkciji znanja o toj zajednici ne samo kod nas nego i u regionu, kao vodič za one koji se bave romologijom, koje su teme objavljene i mogu ih naći u Matici srpskoj.

U svojevrsnom pogovoru, pod nazivom „Jedan primer feminističkog aktivizma“ (str. 447–450), Silvia Dražić i Relja Dražić u tekstu „Mala istorija jednog oduševljenja: mentorski rad Svenke Savić sa romskim studentkinjama: Dnevnik“ pokušavaju da procene doprinos Svenke Savić u povezivanju romoloških i rodni studija na jednom konkretnom empirijskom materijalu.

Celokupna knjiga Savić implicitno govori o istoriji ženskog romskog pokreta u Vojvodini, o stasavanju mladih istraživačica, o kontinuitetu rada, i o njihovom naučnom i društvenom doprinosu. Skupljeni u jednu obimnu knjigu, od 450 strana, već poznati i novi radovi (ili sada štampani), ko-

ji pripadaju različitim vrstama naučnih radova i žanrovima, omogućavaju bolje sagledavanje pomaka kada je u pitanju kvalitet života Romkinja, dosadašnji doprinos žena, Savić i saradnica i Romkinja gorućim pitanjima, kao i njihov naučni i društveni doprinos.

Na promociji knjige, profesorka Biljana Sikimić istakla je da je romologija novom knjigom Savić dobila ozbiljan i obiman udžbenik.

Knjiga je namenjena muškarcima u romskoj zajednici, muškarcima u većinskom društvu i manjinskim zajednicama, zaposlenima u obrazovanju na svim nivoima, ženama, aktivistima/kinjama na polju ljudskih prava a naročito onima koji rade sa romskom populacijom, romolozima/škinjama, psiholozima/škinjama, pedagozima/škinjama.

Autorka je knjigu posvetila romskim studentima/kinjama Univerziteta u Novom Sadu.

Iskra Vuksanović

Univerzitet u Novom Sadu

ACIMSI: Rodne studije, doktorski program

iskra.vuksanovic@gmail.com

UTICAJ RELIGIJE NA MLADE

Kuburić, Zorica (2014). *The Self-image of adolescents in the Protestant Family*, USA: The Edwin Mellen Press.

U delu koje prikazujemo obrađuje se jedna od tema o kojoj se ne može naći puno podataka, pa se može reći da je rad Zorice Kuburić prikazan u knjizi *Religija, porodica i mladi*, sa istim tim što se bavi retkom i ograničenom temom, jedinstven.

Autorka na realan način prikazuje život u religioznoj porodici protestanskog tipa, stavljajući naglasak na uticaj religije na mlade koji odrastaju u takvim porodicama. Koristeći interdisciplinarni pristup, pre svega psihološki aspekt prikazan kao deo slike o sebi i sociološki aspekt prikazan kao deo porodičnog života, upoređuju se adolescenti i njihov život u protestantskoj porodici nasuprot adolescentima u tradicionalnom verskom sistemu s jedne strane i ateističkom uverenju s druge.

U radu se proučava adventistička protestantska porodica, a kao razlog za odabir baš ove verske zajednice autor navodi to što adventistička crkva pridobija vernike koji brzo menjaju stil života i postaju „tipični vernici“. Posebno se ispituje stepen religioznosti kroz odlazak u crkvu, učestalost verskih obreda u porodici i način spa-

senja kroz pitanje koje je veoma interesantno, da li se spasenje postiže verom, ili delima?

U teorijskom delu obrađuju se pojmovi i teme koje su bitne za dalji istraživački deo. Zorica Kuburić u teorijskom delu piše o porodici kao primarnom faktoru koji utiče na dete u procesu socijalizacije kroz koji se ono uvodi u stvarni život. Opisuju se radovi kojima su se bavili autori kao što su Šafer i Roner i njihove teorije *prihvatanja i odbacivanja deteta*, kao i posledice koje roditeljsko ponašanje proizvodi. Na sve to nadovezuje se religija i bitni pojmovi vezani za nju kao što su oblici postojanja religije, funkcija religije, tipologija religioznosti i vernika i posebno bitni indikatori religioznosti koji pomažu da se samo istraživanje što bolje razume.

Autor je uspeo, iako to nije ni malo lako, da na veran način opiše uopšteno i posebno kroz zajednicu koja je predmet ovog istraživanja, predstavi i izmeri indikatore religioznosti u koje spadaju verovanje (za adventiste sistem verovanja od 27 istina koje svaki vernik pre krštenja mora da prouči), rituali i privrženost crkvi.

Ukazuje se i na bitnost vaspitanja u porodici kroz određena istraživanja vršena od strane različitih autora, što pomaže da se uporede različiti rezultati istraživanja i dođe do zajedničkih zaključaka bitnih za vaspitanje dece. Opisuje se uticaj različitih varijabli *self* koncepta koji utiču na stvaranje slike o sebi kod adolescenata. Ono što je bitno istaknuti je taj religijski *self* kroz koji se vidi kako na dete utiče religijsko okruženje u kojem je odgojeno i teorija vaspitanja Elen Vajt, koja piše o osnovnim pravilima prema kojima dete treba da se vaspitava.

U drugom delu knjige autor iznosi empirijsko istraživanje koje je obavljeno u osam gradova Jugoslavije u periodu od novembra 1993. do maja 1944. godine.

Predmet istraživanja je adventistička porodica, tj. kakvu sliku o sebi imaju adolescenti koji potiču iz religioznih porodica protestantskog tipa na teritoriji Jugoslavije.

Cilj je da se utvrdi kakve efekte ima konstantna religioznost u porodici na porodični život, religioznost i sliku o sebi adolescenata.

Ispitanici su kršteni vernici Hrišćanske adventističke crkve i oni čine eksperimentalni uzorak, dok kontrolni uzorak čine ispitanici iz opšte populacije.

Rezultati istraživanja pokazuju da je dominantno obeležje adventističke porodice religioznost koja se

ostvaruje kroz veru u Boga, određene rituale kojih se vernici pridržavaju i osobine vernika. Odnosi među članovima porodice su harmonični, ukučani se vole, podržavaju i razumeju. Stil života vernika ogleda se u tome da se oni pridržavaju određenih pravila vezanih za hranu, zabranu alkohola, pušenja i nošenja nakita. Neguju se duhovne vrednosti i navike. Deca su vaspitana pre svega kroz religijske vrednosti, negovanja određenih moralnih načela kojih se pridržavaju tokom života. Sve to ostvaruje se kroz porodična bogoslužjenja, usmerenošću ka Bogu i određenim verskim idealima. Religija je kod adventista donela mir, spokojstvo, stabilnost, toleranciju, zdrav život.

Međutim, rezultati istraživanja pokazali su i negativnu stranu odrastanja u religijskom okruženju. Pokazalo se to da se kod nekih vidi taj privid srećnog braka, da odnosi nisu toliko harmonični već da se u braku ostaje zbog crkve i zajednice. Adolescentima najviše smeta stalno posmatranje, zadiranje u intimu, stroge zabrane i načela. Kao odgovor javlja se najčešće nedostatak slobode, preveliki perfekcionizam, deca često imaju utisak da nisu dovoljno dobra zbog prevelikih očekivanja. Problem se javlja i zbog prezasićenosti religijom, prevelike usmerenosti na crkvu i manjka slobodnog vremena za druženje sa vršnjacima koji nisu iz zajednice.

U delu u kojem se upoređuju adolescenti iz adventističke porodice nasuprot adolescentima iz opšte populacije, rezultati pokazuju da je funkcija razdvajanja upravo religija. Deca iz adventističke porodice su vaspitana kroz religijske norme, dok kod opšte populacije to nije slučaj. Razlika u prisustvu vere i religije u porodičnom životu vidi se i kod roditelja. Za roditelje iz adventističke porodice bitna je vezanost za crkvu, dok za opštu populaciju to nije toliko važno. Za opštu populaciju bitnije je visoko obrazovanje dece, sticanje novca, oni su više usmereni na ovozemaljsko. Veća kontrola je prisutna u adventističkoj porodici, veća je autoritativnost. Pokazalo se da u opštoj populaciji roditelji više razgovaraju sa decom, da su majke i očevi topliji i da pokazuju više ljubavi u odnosu na roditelje iz adventističke populacije.

Ta razlika vidi se i kroz indikatore religioznosti. Adventisti više veruju u Boga, više čitaju Bibliju, vode određeni asketski život i više su privrženi crkvi. Mogu se uočiti određena odstupanja u zabranama kod adolescenata. Malo mladih se slaže sa zabranom bioskopa, utakmica, nošenja burme, neka od tih pravila se odbacuju.

Ono na šta se može staviti naglasak kod indikatora religioznosti jeste način spasenja. Rezultati su pokazali da su adventisti skloni da veruju u opravdanje delima iako je Luter u doba reformacije ukazao na to da je bitno

opravdanje verom. Vidi se da adventisti nisu toliko sigurni u način spasenja, vidi se zbunjenost izazvana mnogim pravilima kojih moraju da se pridržavaju.

I kroz sliku o sebi adolescenata postoji razlika između adventista i opšte populacije. Adventisti su više nesigurni, kod njih je veća konzervativnost prema seksualnosti. Ne prihvata se seks pre braka, bračni partner mora biti iste vere. Religija ima snažan uticaj, više se pridržavaju moralnih normi u odnosu na opštu populaciju. Kod porodičnog selfa se primećuje da kod porodične atmosfere nema neke veće razlike, dok se kod opšte populacije primećuje da su roditelji više zadovoljni svojom decom u odnosu na adventiste.

Religija ima uticaja i na psihičko zdravlje. Kod adventista je veće poverenje u Boga, više su spokojni u vezi pitanja konačnosti čoveka i smrti jer više veruju u spasenje u odnosu na opštu populaciju.

Knjiga dr Zorice Kuburić prikazuje i pozitivne i negativne posledice religije na život adolescenata. Kroz interdisciplinarni pristup prikazani su problemi i dotaknute teme koje se odnose ne samo na religiju već i na aktuelno moderno doba i savremenu porodicu. Istraživanja su pokazala da se određene stvari ne mogu posmatrati iz jednog ugla, već da su odnosi složeni i zamršeni. To se i vidi kroz prikaz rezultata koji pokazuju da religija pruža

sigurnost, toplinu i ljubav, ali isto tako i nameće prevelika očekivanja koja mladima u modernom svetu stvaraju probleme.

Kroz knjigu *Religija, porodica i mladi* na realan način bez ulepšavanja, ili stvaranja negativne slike prikazuje se verska zajednica i život dece koja rastu u njoj. Obradena je tema za koju nema prevelikih interesovanja i o kojoj su stvorene određene predrasude na jedan potpuno nov način.

Zorica Kuburić na kraju knjige ističe značaj ljubavi, koja je bitna i za veru i za druge aspekte života. Indirektno kroz veru i ljubav u Boga ukazuje se na to koliko je ljubav važna u životu svakog pojedinca.

Čitajući rad Zorice Kuburić otvaraju se mnoge teme koje nas teraju na razmišljanje i na to da se zapitamo u kakvom svetu danas živimo, da li mladi danas imaju više problema u odnosu na vreme kada su se negovale više tradicionalne vrednosti? Da li dovoljno volimo, i da li ljubav iskazujemo na pravi način? Da li smo opterećeni prevelikim očekivanjima i materijalnim stvarima, ili se više okrećemo veri?

I večno pitanje koje i dalje ostaje otvoreno, jeste to da li ćemo biti bolji ljudi i dostići spasenje ako činimo određena dela, ili je dovoljna ljubav i vera?

Kristina Ivković

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

kris.ivkovic@yahoo.com

СЕЋАЊЕ И ЗАБОРАВЉАЊЕ КАО ОГЛЕДАЛО ПОЈЕДИНЦА И КОЛЕКТИВА

(Сећање и заборав. Зборник радова. Зорица Кубурић и Павле Миленковић (прир.). Нови Сад: ЦЕИР, Филозофски факултет Нови Сад, 2016)

У издању Центра за емпиријска истраживања религије и Филозофског факултета у Новом Саду, у септембру 2016. године из штампе је изашао зборник „Сећање и заборав“, чији су приређивачи Зорица Кубурић и Павле Миленковић. Питање памћења појединца, колективног памћења као резултата појединачног, али и питање заборављања као супротног процеса, осветлили су бројни аутори својим радовима објављеним у овој књизи. Радови су првобитно, у мају ове године, изложени на научној конференцији, по којој је зборник и насловљен. Допринос расправи теми сећања и заборављања дали су стручњаци из различитих, а опет блиских области: Владета Јеротић, Ђуро Шушњић, Милош М. Весин, Дарко Пирија, Милош Јелић, Радмило В. Кошутић, Адела Зобеница, Данијела Грујић, Владислава Гордић Петковић, Гордана Тодорић, Владимир Гвозден, Никола Зобеница, Тања Голић, Милана Љубичић, Зоран Кинђић и Зорица Кубурић. Како каже Павле Миленковић у Уводној белешци „Вишедимензионалност друштвеног памћења и онога што је његово наличје –

заборављања, у овој књизи предочена је кроз дискурсе психологије, теолошке и филозофске антропологије, социологије и теорије књижевности“. Радови наведених аутора одвојени су, а опет сви заједно чине целину и осветљавају насловну тему.

Аутор првог рада „Памћење и заборављање у свакодневном животу, у болести и у историји“ академик Владета Јеротић покреће питање памћења и заборављања појединца, да ли прва сећања потичу из пренаталног доба или од треће године живота, да ли човек уопште заборавља и како болест утиче на заборављање. Полазећи од појединца, Јеротић говори о колективном памћењу и заборављању кроз историју, питајући се да ли је колективно памћење објективно или ипак важи позната крилатица да историју пишу победници.

Ђуро Шушњић у раду „Лично и званично сећање и заборављање“ поставља једно наспрам другог сећање и заборављање појединца, тзв. лично сећање и заборављање, и оно које је колективно, историјско или, како он каже, званично. Званична сећања одређују друштвене установе, држава и црква, али су у њих

уткани и доживљаји и сећања појединаца. Званично памћење се преноси кроз генерације, оно се „плански и редовно обнавља и понавља“ (Шушњић, 2016: 26). Шушњић на завршетку рада покушава да одговори на питање одакле долази, како каже „закасниели“, интерес науке за сећање и заборављање, који се јавио тек почетком XX века.

У раду „Литургијско и историјско памћење у православном хришћанству“ Милош М. Весин посматра памћење кроз литургију, током које се прожимају различите димензије времена, спајајући сећање на Христа и најаву његовог поновног доласка. У завршници рада на примеру једног животног искуства Србина из Америке, Весин доказује преламање историјског и литургијског времена и значај личног и колективног памћења.

Дарко Пирија („Ово чините на моју успомену“) разматра важност и улогу обредног памћења Исусове патње и смрти, посматрајући га кроз призму есхатологије и апокалиптике. Како аутор наводи, овим радом је желео да укаже на конкретан допринос који овакво тумачење памћења даје данашњој социјалној и духовној промени појединца и друштва у целини.

У раду „Литургијско сећање на будућност и заборав као опроштај грехова – темељ помирења међу љу-

дима и народима“ Милош Јелић пише о литургији, у којој се стапају сећање на прошлост (Христов живот, дела, страдање итд.) и на будућност (поновни долазак Исусов). Између те две реалности литургија је есхатолошка и историјска заједница, почетак и крај историје. Истичући важност покајања, помирења и опраштања, литургија подсећа вернике на хришћанска начела и утиче на њихов лични, а потом и национални преображај.

Радмило Кошутић у раду „Пловидба бродом сећања увек је на ивици заборава“ приказује однос људске мисли према сећању и забраву кроз митско, филозофско, библијско и књижевно тумачење, полазећи од Хомера, Платона, преко Старог завета, Августина, Дантеа, до Хајдегера.

Адела Зобеница („Социологија памћења и заборављања“) посматра тзв. студије сећања, којима се означавају истраживања из различитих друштвених наука (социологије, антропологије, психологије, етнологије, књижевне теорије и историје) које се баве темом памћења и забрављања. Ауторка поклања посебну пажњу односу прошлости и садашњости у овим студијама и томе ко диктира друштвено и историјско сећање и заборављање.

Данијела Грујић у раду „Религија у савременој постсекулар-

ној култури“ посматра данашње религијско искуство у Западној Европи, где је дошло до заборављања изворне хришћанске традиције и повећавања дистанце према цркви, али где се данас поново јавља сећање на сопствену религиозност. Тако се данас на Западу јавља плурализам, односно мноштво идеја, индивидуалних ставова и религијских осећања; темељ религијског искуства постало је тумачење унутрашњег, индивидуалног религијског догађаја.

Владислава Гордић Петковић („Колективно памћење у прози Милете Продановића“) анализира три романа и једну збирку прича Милете Продановића, у којима преовлађују теме банализације историје, рушења вредности и урбане културе у српском транзиционом друштву. Промене у друштву и реакције појединаца и колектива на њих у Продановићевим делима у раду се посматрају као део колективног памћења. Како каже ауторка рада, „колективно памћење помаже свакој социјалној групи да себе препозна и дефинише у оквирима тих промена, да виђење прошлости једне заједнице пренесе на наредне генерације“ (Гордић Петковић, 2016: 134).

У раду „Археологија идентитетских кодова у књижевности Жака Конфина (постчитања)“ Гордана Тодорић је указала на поетичке особности у делима Жака Конфина, по-

редећи његову збирку приповедака „Моји општинари“ и роман „Јеси ли ти разапео Христа?“, које повезују тема Холокауста и јеврејски свет Лесковца, као топос Конфинове књижевности. Са временске дистанце од тридесетак година ауторка посматра Конфинову перцепцију односа између сопственог и суседних народа и сећање на историјске догађаје који су тај однос обликовали.

Владимир Гвозден („Српски међуратни путописи, пасатизам и култура памћења“) посматра српске путописе настале између два светска рата, када долази до процвата овог жанра, и када се управо писањем ових дела писци дистанцирају од ратне стварности. У раду се показује како проласком кроз географске пределе писци трагају за уметношћу и за прошлошћу коју уметност у себи обавезно носи, те је на делу особена култура памћења. Путописе овог доба карактерише пасатизам, тј. стварање култа идеализоване прошлости.

Тема рада „Рехабилитација заборављених“ Николе Зобенице јесте правна рехабилитација оних које је комунистичка власт после Другог светског рата осудила тако што их је, између осталог, избрисала из јавног живота, али и из свести и сећања обичних грађана. Зобеница посебно говори о осуди проф. др Слободана Јовановића, једног од најве-

ћих српских интелектуалаца пред-
ратног доба, о чијем значају се, за-
хваљујући култури заборава, готово
ништа није знало. Проф. Јовановић
је 2007. године рехабилитован, те је,
како наводи аутор, његова рехабилитација „светао промер победе културе памћења и сећања над културом заборава“ (Зобеница, 2016: 175).

Тања Голић („Истина између прошлости, садашњости и будућности“) између три научно-филозофска односа према прошлости, садашњости и будућности, једном речју времену, као најприхватљивији бира Хусерлов (1859–1938) приступ, којим се критикује садашњост, у којој влада криза, а импулс за решавање проблема тражи се у прошлости. У раду пише о његовим феноменолошким теоријама које се односе на појам времена.

Милана Љубичић се у раду „Адаптација и идентитет присилних миграната: Анализа породичних прича о искуству избеглиштва“ бави анализом наратива о унутрашњој прилагођености избеглица, узимајући као узорак три генерације четворочлане породице која је деведесетих година избегла из Хрватске и доселила се у Београд. Анализа је обухватила три димензије: темпоралност (тј. однос испитаника према прошлости, садашњости и будућности), контакт са другима и идентитет (сагледавање и дефинисање се-

бе). Ауторкин циљ је био да покаже у којој мери су избегли прилагођени новој средини, како су у њој прихваћени и како избегличко искуство утиче на најмлађу генерацију, рођену у Србији.

Зоран Кинђић („Духовни значај сећања“) посматра став према сећању и заборављању у хришћанству и у религијама које негују учење о реинкарнацији. Далекоисточне религије уче да се просветљен човек и човек у медитацији могу сетити својих инкарнација, односно прошлих живота, а апсолутно сећање се изједначава са апсолутним знањем. С друге стране, заборав омогућава човеку да живот почне свеж и неоптерећен прошлошћу. Хришћански став према овим феноменима зависи од садржине онога чега се сећамо или заборављамо. Тако је нпр. заборављање увреда позитивно, док је заборављање монашког завета нешто негативно. Сећање на Бога и на властиту смртност увек се сматра позитивним.

Зорица Кубурић у раду „Памћење и заборављање верских порука“ говори о серијској репродукцији садржаја (свако препричавање догађаја мења првобитну садржину истог). Слично се догађа и са сећањем и заборављањем, како индивидуалним, тако и колективним. Сећање функционише по принципу асоцијација и повезивања сличних пој-

мова, али је и оно подложно променама кроз време. Ауторка у раду посматра као се библијски садржаји преносе и да ли и међу њима долази до промена. Садржај записаних порука у Библији анализиран је према кључним речима: „памти“, „заборави“ и „сећај се“.

Овај зборник отворио је веома значајну тему, којој је приступљено

са различитих аспеката. Аутори из више области представили су своја истраживања и размишљања, а све са циљем да дају допринос бољем разумевању религије у модерном друштву, њеног односа с науком, а затим и решавању практичних проблема с којима се појединац и друштво суочавају.

Сања М. Брдар

Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет
Докторске академске студије
brdarsanja@yahoo.com

UPUTSTVO AUTORIMA

1. Radove namenjene objavljivanju u časopisu aplicirati na ceir.co.rs/ojs
2. Radove treba pripremiti u Wordu za Windows, font Times New Roman. Veličinu fonta podesiti na 11.
3. Uz rad treba dostaviti rezime, ključne reči i naslov rada na srpskom i engleskom jeziku.
4. Navesti godinu rođenja autora, naziv i mesto institucije u kojoj autor radi, kao i e-mail adresu.
5. Prilikom citiranja literature, potrebno je na kraju citata u tekstu otvoriti zagradu i u njoj upisati prezime autora, godinu izdanja i broj strane.
6. Na kraju teksta abecednim redom navesti sve citirane bibliografske jedinice. Knjige se navode sledećim redom: Prezime autora, ime autora, godina izdanja, *naslov knjige kurzivom*, mesto izdanja, naziv izdavača. Članak u knjizi se navodi sledećim redom: prezime autora, ime autora, godina izdanja, naslov članka, u: ... prezime (urednika), skraćena oznaka uredništva (u zagradi), *naslov knjige kurzivom*, mesto izdanja, naziv izdavača. Članak u časopisu se navodi sledećim redom: prezime, ime, godina izdanja, naslov članka, *naslov časopisa kurzivom*, godište, broj i broj prve i poslednje strane na kojima je članak objavljen.

Časopis ima i svoje internet izdanje koje se može naći na adresi:

<http://www.ceir.co.rs>

CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

316

RELIGIJA i tolerancija : časopis Centra za
empirijska istraživanja religije = Religion and
Tolerance : Journal of the Center for Empirical
Researches of Religion / glavni i odgovorni
urednik Zorica Kuburić. – 2017, br. 27 (jan./jun)
– Novi Sad : CEIR, 2016–. – 24 cm

Dva puta godišnje. – Pokrenut kao zbornik 2002.
god. – Tekst na srp. i eng. jeziku
ISSN 1451-8759

COBISS.SR-ID 195247879

SADRŽAJ

ISTRAŽIVANJA

Архимандрит Стефан Шарић, ХРИШЋАНСТВО ПРЕД ИЗАЗОВИМА ПОСТМОДЕРНЕ	5
Златко Вујановић, ИСТИНА БОЖИЈА И ФЕНОМЕН СЕКУЛАРИЗМА ..	21
Duško Trninić, RELIGIJSKI FUNDAMENTALIZAM: VRAĆANJE TRADICIJI MODERNIM SREDSTVIMA	31
Небојша Ненад Малешевић, ОДНОС ЕПИСКОПСКОГ САБОРА И ЕПИСКОПА РИМА У ДОГМАТСКОЈ КОНСТИТУЦИЈИ О ЦРКВИ LUMEN GENTIUM	45
Dražen Pavlica, PRELIMINARNA SKICA ZA RAZMATRANJE О PRIRODI, ДОМАШАЈИМА I ТЕШКОЋАМА ЕКУМЕНИЗМА	65
Сања М. Брдар, АНАЛИЗА ГЛАГОЛА КРЕТАЊА У ЈЕЗИКУ ПРВЕ КЊИГЕ МОЈСИЈЕВЕ	83
Denis Martinović, NEUROZE U RELIGIOZNIM DOŽIVLJAJIMA	107
Anja Abramović, PRAVOSLAVNI EGZORCIZAM U SRBIJI	117
Никола Савић, УЛОГА РЕЛИГИЈЕ У РЕСОЦИЈАЛИЗАЦИЈИ ОСУЂЕНИХ ЛИЦА	131
Dijana Subotički Miletić, DRUŠTVENI AKTIVIZAM ŽENSKIH CIVILNIH ORGANIZACIJA (NE) UKLJUČUJE VERSKI DIJALOG	149
Ita Lučin, KRANJČEVIĆEVA FILOZOFSKA POETIKA KAO DOPRINOS STIŠAVANJU IDEOLOGIJA ZA SLUŽBOVANJA U BIH	171

PRIKAZI I OSVRTI

Zlatiborka Popov, PRILOG RELIGIJSKOJ AUTENTIČNOSTI	193
Iskra Vuksanović, KRSNA SLAVA KOD PRAVOSLAVNIH ROMA U SRBIJI	197
Kristina Ivković, UTICAJ RELIGIJE NA MLADE	203
Сања М. Брдар, СЕЋАЊЕ И ЗАБОРАВЉАЊЕ КАО ОГЛЕДАЛО ПОЈЕДИНЦА И КОЛЕКТИВА	207

