



& Religija & Tolerancija

RELIGIJA I TOLERANCIJA

Pokrenut kao zbornik 2002.

Kao časopis izlazi od 2004.

Izdavači:

Centar za empirijska istraživanja religije, Novi Sad, www.ceir.co.rs
Institut društvenih nauka, Beograd, www.idn.org.rs

Glavni i odgovorni urednici:

prof. dr Zorica Kuburić, Univerzitet u Novom Sadu; CEIR
dr Mirko Blagojević, naučni savetnik, Institut društvenih nauka, Beograd

Zamenik urednika:

msr Ljiljana Čumura, doktorand, MSA-Malta Sociological Association

Izdavački savet:

prof. dr Đuro Šušnjić, Univerzitet u Beogradu
dr Ana Zotova, Filozofski fakultet u Beogradu, Srbija
prof. dr Aleksandar Santrač, North-West University, Južnoafrička Republika
prof. dr Srđan Simić, Bogoslovski fakultet u Foči, BiH
prof. dr Željko Pavić, Filozofski fakultet u Osijeku, Hrvatska
prof. dr Sergej Lebedev, Belgorodski državni Univerzitet, Rusija

Članovi redakcije:

dr Goran Bašić, naučni savetnik, Institut društvenih nauka, Beograd
dr Suzana Ignjatović, viša naučna saradnica, Institut društvenih nauka, Beograd
prof. dr Dragoljub B. Đorđević, Univerzitet u Nišu
prof. dr Milan Vukomanović, Univerzitet u Beogradu
prof. dr Aleksandar Prnjat, Univerzitet Alfa BK, Beograd
prof. dr Nonka Bogomilova, Bugarska Akademija nauka, Sofija
prof. dr Sergej Flere, Univerzitet u Mariboru
prof. dr Ivan Cvitković, Univerzitet u Sarajevu
prof. dr Zoran Matevski, Univerzitet u Skoplju
prof. dr Ankica Marinović, Univerzitet u Zagrebu
prof. dr George Wilkes, University of Edinburgh
prof. dr Miroslav Volf, Yale University

Dizajn i tehnička priprema: lardanio.bg@gmail.com

Fotografija na koricama: Radoš Keravica, Opatija Kirkstal, Lids

Tiraž: 300

Štampa: Čigoja štampa, Beograd

Objavljivanje ovog časopisa omogućilo je:

Ministarstvo nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije

UDC 316

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

RELIGION AND TOLERANCE

Number 39



Novi Sad, Beograd, Vol. XXI, N° 39, January – June 2023.

RELIGION AND TOLERANCE

Launched as an anthology in the year 2002.
Issued as a journal from the year 2004.

Publishers:

Center for Empirical Research of Religion, www.ceir.co.rs
Institute of Social Sciences, www.idn.org.rs

Editors in chief:

Zorica Kuburić, PhD, University of Novi Sad
Mirko Blagojević, PhD, Institute of Social Sciences, Belgrade

Editor in chief deputy:

Ljiljana Čumura, MA, Malta Sociological Association

Advisory Board:

Đuro Šušnjić, PhD, University of Belgrade
Ana Zotova, PhD, Faculty of Philosophy, Belgrade
Aleksandar Santrač, PhD, North-West University, South Africa
Srđan Simić, PhD, Faculty of Orthodox Theology, Foča
Željko Pavić, PhD, Faculty of Humanities and Social Sciences, Osijek
Sergej Lebedev, PhD, Belgorod State University, Russia

Editorial Board:

Goran Bašić, PhD, Institute of Social Sciences, Belgrade
Suzana Ignjatović, PhD, Institute of Social Sciences, Belgrade
Dragoljub B. Đorđević, PhD, University of Niš
Milan Vukomanović, PhD, University of Belgrade
Aleksandar Prnjat, PhD, University Alfa BK, Belgrade
Nonka Bogomilova, PhD, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia
Sergej Flere, PhD, University of Maribor
Ivan Cvitković, PhD, University of Sarajevo
Zoran Matevski, PhD, University of Skopje
Ankica Marinović, PhD, University of Zagreb
George Wilkes, PhD, University of Edinburgh
Miroslav Volf, PhD, Yale University

Design: lardanio.bg@gmail.com

Cover Photography: Radoš Keravica, Kirkstall Abbey, Leeds

Number of copies printed: 300
Printed by: Čigoja štampa, Belgrade

The publication of this journal was made possible by:
The Ministry of Science, Technological Development and Innovation

SADRŽAJ

ISTRAŽIVANJA

- 7 | **Željko Pavić, Emma Kovačević, Juraj Jurlina**
INTERAKTIVNI UTJECAJ RELIGIOZNOSTI I UPOTREBE INTERNETA NA STAVOVE O
CIJEPLJENJU
- 21 | **Vladimir Bakrač, Mirko Blagojević**
VERSKA, ETNIČKA I JEZIČKA RAZLIČITOST U POLITIČKOM KONTEKSTU
- 35 | **Pishchulin Sergey Anatolievich**
SOCIAL RISKS IN THE YOUTH ENVIRONMENT
- 43 | **Srdan Jevtić**
UTICAJ FOJERBAHA NA FROJDOVU KRITIKU RELIGIJE
- 57 | **Stevo M. Lapčević**
POLITIKA IZMEĐU VREDNOSTI I EFIKASNOSTI
- 75 | **Радмило В. Кошутин**
ТРАНСХУМАНИЗАМ КАО ИЗАЗОВ ЗА РЕЛИГИЈУ
- 99 | **Aleksandar Glišović**
VERSKI FUNDAMENTALIZAM
- 115 | **Radovan Radić**
CRKVENA DEŠAVANJA U ILIRIKU I PANONIJI TOKOM ŠESTE DECENIJE IV VIJEKA
- 127 | **Biljana Andelković**
ISPITIVANJE LIČNOSTI PRAVOSLAVNIH KLIJENATA - OSVRT NA ZAVISNOST I
IMPULSIVNOST
- 147 | **Teodora Mladenović**
CRKVENO POJANJE U KARLOVAČKOJ MITROPOLJI OD XVIII DO XIX VEKA,
ISTORIJSKI I BOGOSLOVSKI ASPEKTI MELOGRAFISANJA NAČINA CRKVENOG
PEVANJA

PRIKAZI I OSVRTI

- 159 | **Zdenko Jovišić**
PROTESTANTSKA ETIKA I DUH KAPITALIZMA (Maks Veber)
- 163 | **Arnaš Valentukonis**
BRAĆA KARAMAZOVI (Fjodor M. Dostojevski)
- 169 | **Zdenko Širka**
VERSKÉ SEKTE I PRAVOSLAVLJE: PRIRUČNIK ZA SAMOODBRANU OD VERSKIH
SEKTI (Zoran D. Luković)
- 177 | **Teodora Gojković**
LASTE TREĆEGA JATA: OGLEDI O PROTESTANTSKOJ TEOLOGIJI (Vladan Perišić)
- 183 | **Ljiljana Čumura**
INDIVIDUALNOST I KOLEKTIVITET IZ PERSPEKTIVE INTERDISCIPLINARNIH
ISTRAŽIVANJA (PRIKAZ KONFERENCIJE)
- 197 | **Ljiljana Čumura**
RELIGIJA U GLOBALNOJ KRIZI KASNE MODERNE (PRIKAZ KONFERENCIJE)

TABLE OF CONTENTS

RESEARCH

- 7 | **Željko Pavić, Emma Kovačević, Juraj Jurlina**
INTERACTIVE EFFECT OF RELIGIOSITY AND INTERNET USE ON VACCINATION ATTITUDES
- 21 | **Vladimir Bakrač, Mirko Blagojević**
RELIGIOUS, ETHNIC, AND LINGUISTIC DISTINCTIVENESS IN POLITICAL CONTEXT
- 35 | **Pishchulin Sergey Anatolievich**
SOCIAL RISKS IN THE YOUTH ENVIRONMENT
- 43 | **Srdan Jevtić**
FEUERBACH'S INFLUENCE ON FREUD'S CRITICISM OF RELIGION
- 57 | **Stevo M. Lapčević**
THE POLITIC BETWEEN VALUE AND EFFICIENCY
- 75 | **Radmilo Košutić**
TRANSHUMANISM AS A CHALLENGE FOR RELIGION
- 99 | **Aleksandar Glišović**
RELIGIUS FUNDAMENTALISM
- 115 | **Radovan Radić**
CHURCH EVENTS IN ILLYRICUM AND PANNONIA DURING THE SIXTH DECADE OF THE IV CENTURY
- 127 | **Biljana Anđelković**
EXAMINATION OF THE PERSONALITY OF ORTOHODOX CLIENTS WITH A SPECIAL REVIEW ON DEPENDENCE AND IMPULSIVENES
- 147 | **Teodora Mladenović**
CHURCH CHANTING IN THE KARLOVAC METROPOLIA FROM THE 18TH TO THE 19TH CENTURY; HISTORICAL AND THEOLOGICAL ASPECTS OF MELOGRAPHING THE MANNER OF CHURCH CHANTING

REVIEWS

- 159 | **Zdenko Jovišić**
THE PROTESTANT ETHIC AND THE SPIRIT OF CAPITALISM (Max Weber)
- 163 | **Arnas Valentukonis**
THE BROTHERS KARAMAZOV (Fyodor M. Dostoyevsky)
- 169 | **Zdenko Širka**
RELIGIOUS SECTS, A MANUAL FOR SELF-DEFENCE (Zoran D. Luković)
- 177 | **Teodora Gojković**
SWALLOWS OF THE THIRD FLOCK: REVIEWS ON PROTESTANT THEOLOGY (Vladan Perišić)
- 183 | **Ljiljana Čumura**
CONFERENCE: INDIVIDUALITY AND COLLECTIVENESS FROM THE PERSPECTIVE OF INTERDISCIPLINARY RESEARCH
- 197 | **Ljiljana Čumura**
CONFERENCE: RELIGION IN THE GLOBAL CRISIS IN OF LATE MODERNITY

Željko Pavić¹
Emma Kovačević²
Juraj Jurlina³

UDK: 316.64:614.47(497.5)"2019/2022"
061.25:316.647.8(497.5)"2019/2022"
316.642.3:[616.98:578.834(100)

Original research paper

Submitted: 12. 1. 2023.

Accepted: 23. 2. 2023.

DOI: <https://doi.org/10.18485/rit.2023.21.39.1>

INTERACTIVE EFFECT OF RELIGIOSITY AND INTERNET USE ON VACCINATION ATTITUDES⁴

Summary: *During the time of COVID-19 pandemic, vaccination attitudes have become one of the most important public health issues, while their determinants have also become a widely researched topic. The main goal of the paper is to explore the connection between religiosity, Internet use and vaccination attitudes, i.e. to determine possible interaction effect between Internet use and religiosity. In order to achieve the research goal, the authors compared the results from two surveys – one conducted on an online non-random sample of the Croatian general population (N = 822) in 2019 (before the pandemic) and the other conducted on a nationally representative online quota sample (N = 1.500) in 2022 (during the pandemic). The data were analyzed with hierarchical linear regressions, and the results showed that religiosity was a significant predictor of vaccine hesitancy both before and during the pandemic. Therefore, there seems to be a tension between science, as a secular ideology, and religion. The results also showed that before the pandemic Internet use was negatively correlated with vaccine hesitancy, probably indicating the positive correlation between the social integration and Internet use. The results from 2022 showed that there was an interactive impact of religiosity and Internet use, i.e. that the relationship between time spent on the Internet showed different signs among religious and non-religious persons. Namely, among the religious persons, those who spent more time on the Internet (one standard deviation above the average) had about one point higher vaccination conspiracy beliefs in comparison to the persons who spent less time on the Internet (one standard deviation below the average). Among the less religious persons the pattern was different – persons who spent more time on the Internet had one point lower result on the vaccination conspiracy scale. The results are framed within the general relations between religion and science/technology as partially competing worldviews, as well having in mind the theories of media effects and the social uses of media technologies.*

1 Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek, Croatia. E-mail: zpavic@ffos.hr

2 Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek, Croatia. E-mail: ekovacevic1@ffos.hr

3 Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek, Croatia. E-mail: jjurlina@ffos.hr

4 This paper has been fully supported by Croatian Science Foundation under the project HRZZ IP-2019-04-7902.

Key words: *religiosity, vaccine conspiracy beliefs, media, Internet, health information.*

INTERAKTIVNI UTJECAJ RELIGIOZNOSTI I UPOTREBE INTERNETA NA STAVOVE O CIJEPLJENJU

Rezime: *Za vrijeme COVID-19 pandemije stavovi o cijepljenju postali su jedno od najvažnijih javnozdravstvenih pitanja, a njihove determinante također su postale široko istražen tema. Glavni je cilj ovoga rada istražiti povezanost religioznosti, upotrebe interneta i stavova o cijepljenju, odnosno utvrditi mogući učinak interakcije između upotrebe interneta i religioznosti. Kako bi postigli cilj istraživanja, autori su usporedili rezultate dvaju istraživanja – jednog provedenog na online neslučajnom uzorku opće hrvatske populacije (N = 822) 2019. godine (prije pandemije) i drugog provedenog na nacionalnoj razini na reprezentativnom online kvotnom uzorku (N = 1.500) u 2022. godini (tijekom pandemije). Podaci su analizirani hijerarhijskim linearnim regresijama, a rezultati su pokazali da je religioznost bila značajan prediktor neodlučnosti oko cjepiva i prije i tijekom pandemije. Stoga se čini da postoji napetost između znanosti, kao sekularne ideologije, i religije. Rezultati su također pokazali da je prije pandemije upotreba interneta bila u negativnoj korelaciji s oklijevanjem prema cijepljenju, što vjerojatno ukazuje na pozitivnu korelaciju između društvene integracije i upotrebe interneta. Rezultati iz 2022. godine pokazali su da postoji interaktivni utjecaj religioznosti i upotrebe interneta, odnosno da odnos između vremena provedenog na internetu ima različite predznake među religioznim i nereligioznim osobama. Naime, među religioznim osobama, oni koji su provodili više vremena na internetu (jedna standardna devijacija iznad prosjeka) imali su za oko jedan bod veća uvjerenja o zavjerama vezanim za cijepljenje u odnosu na osobe koje su provodile manje vremena na internetu (jedna standardna devijacija ispod prosjeka). Kod manje religioznih osoba obrazac je bio drugačiji – osobe koje su više vremena provodile na internetu imale su jedan bod slabiji rezultat na ljestvici vjerovanja u zavjere u području cijepljenja. Rezultati su uokvireni unutar općih odnosa između religije i znanosti/tehnologije kao djelomično konkurentskih svjetonazora, kao i imajući na umu teorije medijskih učinaka i društvene upotrebe medijskih tehnologija.*

Ključne riječi: *religioznost, vjerovanja u teorije zavjere o cijepljenju, mediji, internet, zdravstvene informacije.*

Introduction

Vaccine hesitancy during COVID-19 health crisis in Croatia, as in other countries, proved to be a complex and multidimensional phenomenon (Pavić et al., 2022). Given that the crisis was very sudden and included astonishingly rapid development of new vaccine types suited for COVID-19 disease, some amount of hesitancy was observed not only among general population but even among healthcare workers in Croatia (Miškulin et al., 2022). Among other significant predictors, religiosity is often suggested as one of the sources of vaccine hesitan-

cy and negative vaccination attitudes. Indeed, some studies conducted both before and during the COVID-19 pandemic suggest a positive correlation between religiosity and vaccine hesitancy (Andrade, 2022; Imdad et al., 2013; Schelton et al., 2013; Siani et al., 2021), even though there are also studies who failed to find the connection (Rutjens and van der Lee, 2020; Williams, Rice and O'Leary, 2021). However, we cannot fully understand the relationship between religion and vaccine hesitancy without a deeper consideration of the general relationship between science and religion, which should be embedded in the previous theoretical approaches and research. Therefore, we need to situate the discussion about the relationship between religiosity and vaccine hesitancy within the general discussion of the possible relationships between science and religion. Additionally, the relationship between religion and vaccination attitudes could be context-dependent, i.e. the relationship could be different in different societies, which could be hidden by the fact that most research comes from the U.S.

Barbour (1997) divided the attitudes on the relationship between science and religion into four different categories. The first one comprises those who think that religion and science are in a perpetual tension, since they represent mutually incompatible worldviews. The second view states that religion and science are not in conflict since they deal with different issues – science with natural things, and religion with spiritual and moral issues (e.g., Gould, 1997). In words of Galileo Galilei – science teaches how heavens move, while religions teach how to enter the heaven. The third position is similar to the second one, given that it states that religion and science are compatible since they approach the world with complementary perspectives – science answers how things happen, while religion explains why they happen as they happen. And finally, the fourth position states that science and religion are somewhat ideologically different, but they should make an effort to enter into a mutual dialog and share ideas and perspectives which can benefit both. More specifically, Evans and Evans (2008) distinguished between the three types of studies of the relationship between science and religion: the symbolic epistemological conflict studies, the symbolic directional influence studies, and the social-institutional studies. The first type assumes that there is an epistemological conflict between them, i.e. that they contain opposing truth claims about the world. These studies are enshrined in the views that secularization can be equated with rationalization, with science bringing about new worldview which replaces the magical world of religion. The symbolic directional influence studies are more nuanced, and often claim that specific religions can advance science, such as the famous „Merton Thesis“ which states that modern Protestantism gave a significant contribution towards the development of modern science in the Western world (Merton, 1970/1938; Shapin, 1988). And finally, Evans and Evans propose that the most fruitful approach is to consider science

and religion as two institutions which sometimes, but not necessarily, fight for power and legitimacy over various social and moral issues.

Research studies show that the relationship between religiosity and science attitudes are various and inconsistent. An overview of the studies, conducted by McPhetres, Jong and Zuckerman (2021) show that the majority of studies conducted in the U.S. show lower support for science among more religious persons. For instance, McPhetres and Zuckerman (2018) found that those general measures of religiosity are negatively associated with science knowledge, which was partially mediated by an association between religiosity and negative attitudes toward science. Ellison and Musick (1995) found that conservative Christians in the U.S. are more often sceptical about the benefits of science and explained it by their biblical literalism, theological orthodoxy, and beliefs related to the ubiquity of sin, while Gauchat (2008) confirmed the link through science knowledge, religious faith and social context of religious persons. Rios et al. (2015) even found that that religious persons' awareness of the negative societal stereotypes about the scientific competence of religious persons may be partially responsible for the underperformance and underrepresentation of religious persons in scientific fields. However, there are countries in which the studies show negative or null correlation, or religiosity is (not) connected with some type of science attitudes. For example, Chan (2018) analyzed the data from 52 countries, collected within World Values Survey research program, and found that religiosity in all countries was negatively correlated with trust in scientific authority. However, the connection of religiosity and the other orientations towards science (confidence in science, faith in science, views on the moral effects of science, and interest in scientific knowledge) was uneven. Williams et al. (2013) also confirmed that some science domains seem to be more controversial to religious persons than the other. Moreover, Baker (2012) determined that a relatively small proportion of American adults perceive incompatibility between science and religion. Furthermore, even though scientists are more secular than the general populations in their countries, they often consider themselves as religious and do not consider science to be in conflict with religion, mainly due to their non-overlapping domains (Ecklund and Scheite, 2007; Ecklund et al., 2016; Gross and Simmons, 2009).

The first goal of this paper is to compare the relationship between religiosity and vaccination attitudes before and during the COVID-19 pandemic. By doing that, we can conclude whether the relationship between religiosity and vaccine hesitancy existed before the pandemic, or whether it can be related to the positions taken on the vaccination issue of the religious authorities in Croatia during the pandemic and the specifics of the COVID-19 pandemic and related vaccines. The second goal of the paper is to test whether the impact of the Internet on

the vaccination attitudes is different for religious and non-religious persons, and whether this relationship changed during the pandemic. Namely, Internet and social media are often listed as one of the important causes of vaccine hesitancy, both before and during the COVID-19 pandemic, given that anti-vaccination contents represent a large part of all vaccination related content which can be found on the Internet (Davies, Chapman and Leask, 2002; Evroni and Caplan, 2017), thus making it a “Postmodern Pandora’s box” of anti-vaccination misinformation (Kata, 2010). This research goal was aimed at testing the possibly polarizing effects of the Internet, and the differences in their amount before and after the pandemic, given that we assumed that religiosity would be a significant predictor of vaccine hesitancy. In this sense, religiosity was just a proxy for anti-vaccination attitudes. In order to achieve both research goals, in this paper authors comparatively analyzed the results of two online surveys, one conducted before, and the other during the still existing COVID-19 pandemic.

Sample and methodology

The data from the 2019 study were collected on a non-probability sample by means of an online survey (N=822). Namely, a convenience sample was used, wherein the respondents were recruited through various personal channels, mainly using the snowball method. As such, the sample widely diverged from the characteristics of the Croatian population, most vividly in the case of the educational level, given that highly educated respondents were overrepresented in the sample. More details about the sampling procedure can be found in Pavić (2019). The data in the 2022 study were collected on a nationally representative online panel (N=1.500), i.e. a quota sample that matched the Croatian population in terms of gender, education and residential status (regional distribution and residence size). The data collection was conducted by a public opinion polling company with a long experience in conducting online panel research.

As control variables, in both studies gender (female-male), level of education and age (in years) were used. In the 2019 study, education was measured on a scale ranging from 1 (elementary school or less) to 6 (graduate school or more), while in the 2022 study the scale ranged from 1 (elementary school or less) to 5 (postgraduate level) was employed. The difference between the two scales is related to the more specific measurement of the secondary level which was used in the 2019 study. Namely, in the 2022 study all secondary schools were put in the same category, while in the 2019 study they were divided into grammar schools and professional schools.

As for the substantial variables which were part of our research, in the 2019 study, religiosity was measured on a 1-6 scale, while in the 2022 study a 1-10 scale was used. In the 2019 study, the overall time spent on the Internet was mea-

sured as an open-ended question, i.e. responded entered their estimate of the time spent on the Internet as precise as possible. In the 2022 the same variable was measured on a scale ranging from 1 (less than half an hour) to 13 (more than 10 hours). As a measure of vaccine hesitancy, a vaccine conspiracy scale designed by Shapiro et al. (2016) was used in both studies. The Croatian version of the scale was used in previous research (Pavić and Šuljok, 2022), with solid metrical characteristics (validity and reliability). The scale comprises seven items measured on a Likert scale. The scale in the 2019 study ranged from 1 (not agree at all) to 5 (completely agree), while in the 2022 study the scale ranged from 1 (not agree at all) to 7 (completely agree). Some examples of the scale items are: “The data about vaccine safety are often fabricated” and “Pharmaceutical companies hide the dangers of vaccination”. The overall result on the scale was obtained by adding the items. Therefore, in the 2019 study the overall result ranged from 7 to 35, while in the 2022 study it ranged from 7 to 49.

The variables used in the both studies are shown in the Table 1 (2019) and Table 2 (2022). As can be noted, women are overrepresented in the 2019 sample, given that they comprise 62.25 of the sample. The average educational level on a 1 to 6 scale was 4.72, resulting from the fact that 47.6% of the respondents had a graduate degree. We can also note that the average age was about 39 years, while the average result on the religiosity scale was 3.06, the respondents spent on average about 3.60 hours on the Internet, while the average results on the scale that measured searching for health information on the Internet was 3.02. And finally, the average results on the vaccination conspiracy scale

Table 1. Sample variables (2019)

Variable	Mean	Standard deviation
Gender	1.38 (37.8% male; 62.2% female)	0.49
Age (in years)	38.82	10.04
Education	4.72	1.29
Religiosity (1-6)	3.06	1.68
Internet use (time)	3.60	2.77
Health information Internet	3.02	1.03
Vaccination conspiracy beliefs	16.33	9.10

From the Table 2, we can note that the sample from the 2022 study was much more balanced when it comes to gender and educational level. Religiosity is similar as in the 2019 study, while this mainly also goes for the time spent on

the Internet. Namely, even though the absolute number for the amount of time spent on the Internet is higher in the 2022 study, we have to bear in mind that this variable was measured on a different scale, i.e. that the average amount of time spent on the Internet was about 3 hours. We can also note that the average conspiracy beliefs are higher in the 2022 study, even when we take into account the difference in scaling. However, given that the samples were widely different, we cannot conclude that the average conspiracy beliefs rose during the COVID-19 pandemic.

Table 2. Sample variables (2022)

Variable	Mean	Standard deviation				
Gender	1.50 (49.7% male; 50.3% female)					
Age (in years)	42.61				13.10	
Education	2.53				0.91	
Religiosity (1-6)	5.33				2.93	
Internet use (time)	5.85				2.28	
Vaccination conspiracy beliefs	26.86				12.03	

In order to gain the overall insight into the bivariate relationships between the study variables, in the following tables Pearson correlations are stated. We can note that vaccination conspiracy beliefs were positively correlated with female gender and religiosity, while negative correlation existed with level of education and time spent on the Internet.

Table 3. Intercorrelation matrix (2019)

Variables	Gender	Age	Education	Religiosity	Internet use (time)	V a c c . consp.
Gender	1	0.06	0.04	-0.24**	0.24**	-0.24**
Age	0.06	1	0.04	-0.08*	-0.14**	-0.06
Education	0.04	0.04	1	-0.07*	0.02	-0.23**
Religiosity	-0.24**	-0.08*	-0.07*	1	-0.18**	0.35**
Internet use (time)	0.24**	-0.14**	0.02	-0.18**	1	-0.22**
Vacc. consp.	-0.24**	-0.06	-0.23**	0.35**	-0.22**	1

Gender: Female = 0, Male = 1;

* $p < .05$, ** $p < .01$

In the next table, intercorrelation matrix from the research conducted in 2022 is presented. We can see that the correlation of vaccination conspiracy beliefs with religiosity, education and gender have the same direction as in the 2019 study, while age appeared as a significant negative predictor, which was not the case in 2019. Contrary to the results from 2019, time spent on the Internet was not a significant predictor.

Table 4. Intercorrelation matrix (2022)

Variables	Gender	Age	Education	Religiosity	Internet use (time)	Vacc. consp.
Gender	1	0.16**	-0.02	-0.15**	-0.01	-0.08**
Age	0.16**	1	0.08**	-0.04	-0.26**	-0.13**
Education	-0.02	0.08**	1	-0.03	-0.02	-0.08**
Religiosity	-0.15**	0.04*	-0.03	1	-0.07**	0.21**
Internet use (time)	-0.01	-0.26**	-0.02	-0.07**	1	-0.01
V a c c . consp.	-0.08**	-0.13**	-0.08**	0.21**	-0.01	1

Gender: Female = 0, Male = 1;

* $p < .05$, ** $p < .01$

After the correlation analysis, we conducted a hierarchical regression analysis, with gender, age, education, religiosity and Internet use as predictors, and vaccination conspiracy beliefs as the criterion variable. In the second model, we also added the interaction of religiosity and Internet use as one of the predictors. All the variables were grand-mean centred in order to avoid the potential problems associated with multicollinearity, especially given that the interaction factors are used as predictors in the regression analysis. It can be seen that gender, education, religiosity and Internet use were significant predictors, with the same direction as in the correlational table.

Table 5.

Hierarchical linear regression with vaccination conspiracy attitudes as criterion variable (2019)

Variable	Model 1			Model 2		
	B	SE B	β	B	SE B	β
Gender	-2.14**	0.63	-0.11	-2.14**	0.63	-0.11
Age (in years)	-0.04	0.03	-0.05	-0.04	0.03	-0.05

Education	- 1.18**	0.19	- 0.20	- 1.18**	0.19	- 0.20
Religiosity	1.51**	0.18	0.28	1.51**	0.18	0.28
Internet use (time)	- 0.47**	0.11	- 0.14	- 0.46**	0.11	- 0.14
Religiosity X Internet use				0.01	0.06	0.00
R ²		0.20			0.20	
Adjusted R ²		0.20			0.20	
R ² – change		0.20			0.00	
F for change in R ²		41.75**			0.10	

Gender: Female = 0, Male = 1;

*p < .05, **p < .01

In the next table we can observe the same model from the year 2022. As in the former case, all variables were grand-mean centred as well. We can note here that, contrary to the 2019 results, Internet use was not a significant predictor; however the interaction between religiosity and Internet use was significant. Other predictors showed the same direction as in the correlational analysis.

Table 6.

Hierarchical linear regression with vaccination conspiracy attitudes as criterion variable (2022)

Variable	Model 1			Model 2		
	B	SE B	β	B	SE B	β
Gender	-0.74	0.62	0.03	- 0.70**	0.62	0.03
Age (in years)	- 0.11**	0.02	- 0.12	- 0.11**	0.02	- 0.12
Education	- 0.83*	0.33	- 0.06	- 0.87**	0.33	- 0.07
Religiosity	0.81**	0.10	0.20	0.80**	0.10	0.20
Internet use (time)	- 0.15	0.14	- 0.03	- 0.13	0.14	- 0.03
Religiosity X Internet use				0.11*	0.05	0.06
R ²		0.06			0.07	
Adjusted R ²		0.06			0.06	
R ² – change		0.06			0.01	
F for change in R ²		20.40**			6.04*	

Gender: Female = 0, Male = 1;

*p < .05, **p < .01

In order to make sense out of the interaction effect, we probed the interaction by setting religiosity at the values of one standard deviation below the average,

the average, and one standard deviation above the average. The results show that the relationship between time spent on the Internet shows different signs among religious and non-religious persons. For instance, among the religious persons (with the result on the religiosity scale one standard deviation above the average) of the average age and educational level, persons who spent more time on the Internet (one standard deviation above the average) have about one point higher vaccination conspiracy beliefs in comparison to the persons who spend less time on the Internet (one standard deviation below the average). Among the less religious persons the pattern is different – persons who spend more time on the Internet have one point lower result on the vaccination conspiracy scale.

Discussion and conclusions

The results of our study show that religiosity was positively connected with vaccine hesitancy both before and during the COVID-19 pandemic. Therefore, we can conclude that the connection cannot be related to the contingent factors, such as the reaction of the religious hierarchy of the Catholic Church in Croatia during the COVID-19 pandemic, or the specific circumstances of the COVID-19 pandemic. Namely, the relationship between religiosity and vaccine hesitancy cannot be explained by the specific context of the development of the COVID-19 vaccines, such as their development speed, or other possible ethical issue that might have arisen, such as the issue of human freedom to refuse vaccination. In other words, there seems to be a long-standing tension between secular (science) and religious sources of authority. Evans and Evans (2008:99) put forward the general idea about the relationship between science and religion in which they „...are conflicting over differential interests, not differential notions of truth, and therefore the content of the symbol systems in each group is not important to the analysis. These conflicts are won by the group that obtains greater power and resources“. In the case of vaccination debate, it is quite obvious that the “skirmishes” between science and religion are about institutional and symbolical power, and not about truth claims. Evans (2011), by analyzing American General Social Survey data, confirmed that religious persons seek out scientific knowledge in equal amount as non-religious ones. However, they are more sceptical about scientists’ moral agenda, i.e. they believe that the rising scientific influence in the public affairs is not acceptable. Even in the cases of seemingly epistemological conflicts, as in the cases of the Calvinist belief in predestination (Ruijs et al., 2012), or in the Catholic (and generally Christian) reluctant acceptance of vaccines which use aborted human tissue cells (Jones, 2022; Maher, 2002; Pontifical Academy for Life, 2005), the conflict is about morality and not about truth claims. This conclusion is supported by the findings of Kuru et al. (2022), who demonstrated that only a small minority of religiously affiliated persons are

of the opinion that there is a conflict between vaccination and their religious beliefs. However, in reality, they are more often opposed to vaccination due to their “philosophical” beliefs, such as that God is the one who has the ultimate impact on the health outcomes, not the medical science or medical doctors. This tension, which essentially can be boiled down to the question of who is “more powerful”, science or religion, is confirmed in other research which dealt with health outcomes (for instance, Browne et al., 2015; Sporton and Francis, 2001). Even though belief in God’s impact on health outcomes can have positive consequences in other health behavior domains, such as alcohol drinking (Karvinen and Carr, 2013), it seems that it can exert opposite consequences in other domains, such as vaccination decisions. Moreover, Baker, Perry and Whitehead (2020) established that negative attitudes towards science of religious Americans are largely mediated through the so-called Christian nationalism, as an ideology which posits exclusivist vision of Christianity as the dominant moral order, thus making its adherents feel threatened by challenges to the epistemic authority brought about by science and scientists. These results are also confirmed by a study using World Values Survey data, wherein religious exclusivism was the strongest predictor of choosing religion over science (Lee, 2022).

Therefore, in Croatia, as in the U.S. (for a discussion, see Perry, Whitehead and Grubbs, 2020), the entire vaccine hesitancy issue can be framed more as a culture war than as a conflict over substantive issues regarding safety, efficiency or morality of vaccines. As Holton (1992) suggests, in some social contexts anti-science attitudes are best understood by putting them into the frame of the long struggle over the knowledge legitimacy which is embedded into the very concept of modernity. Naturally, this does not imply that all sorts of vaccine hesitancy are necessarily anti-scientific in their root cause.

As for the interaction effect found in the 2022 study, it can be probably explained by the polarizing effect of the Internet. In other words, more religious persons, who are more likely to be vaccine hesitant, probably selectively search for the information and associate with the persons with the similar attitudes. The same goes for less religious persons, thus making them less vaccine hesitant when the Internet use becomes more intensive. This effect is probably not related to the religion/religiosity as such, but points to the general conclusion that people selectively use the Internet, making its effect on vaccine hesitancy contingent upon their previous attitudes towards vaccines. Such conclusion is in accord with the results of Mønsted and Lehmann (2022), who confirmed that the debate around COVID-19 vaccines is highly polarized, in that the persons with similar attitudes over the issue prefer to interact with each other. More generally, the results also confirmed theoretical ideas about „echo chambers“ (Cinelli et al., 2021) and “filter bubbles” (Pariser, 2011) which can be found on the Internet. Both phenomena

contribute to social polarization, especially over sensitive issues, thus discrediting social optimism present in the early stages of the development of the Internet.

References

- Andrade, Gabriel (2022). Predictive demographic factors of Covid-19 vaccine hesitancy in Venezuela: A cross-sectional study, *Vacunax*, 23(1): S22-S25. <https://doi.org/10.1016/j.vacun.2021.07.009>
- Baker, Joseph O. (2012). Public perceptions of incompatibility between “science and religion”. *Public Understanding of Science*, 21(3): 340–353.
- Baker, Joseph O.; Perry, Samuel L; Whitehead, Andrew L. (2020). Crusading for Moral Authority: Christian Nationalism and Opposition to Science, *Sociological Forum*, 35(3): 587–607.
- Barbour, I. G. (1997). *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. San Francisco: Harper Collins.
- Browne, Matthew; Thomson, Patricia; Rockloff, Mathew Justus; Pennycook, Gordon (2015). Going against the herd: Psychological and cultural factors underlying the ‘vaccination confidence gap’. *PLoS One* 10(9): e0132562.
- Cinelli, Matteo; De Francisci Morales, Gianmarco; Galeazzi, Alessandro; Quattrocioni, Walter; Starnini, Michele (2021). “The echo chamber effect on social media”. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 118 (9). doi:10.1073/pnas.2023301118.
- Chan, Esther (2018). Are the religious suspicious of science? Investigating religiosity, religious context, and orientations towards science. *Public Understanding of Science*, 27(8): 967–984.
- Davies, Peter; Chapman, Simon, Leask, Julie (2022). Antivaccination activists on the World Wide Web, *Archives of Disease in Childhood*, 87:22-25.
- Ecklund, Elaine Howard; Scheite, C.P. (2007). Religion among academic scientists: Distinctions, disciplines, and demographics. *Social Problems*, 54(2): 289–307. <https://doi.org/10.1525/sp.2007.54.2.289>.
- Evroni, Ayelet; Caplan, Arthur (2017). The overlooked dangers of anti-vaccination groups’ social media presence, *Human Vaccines & Immunotherapeutics*, 13(6): 1475–1476.
- Ecklund, Elaine Howard; Johnson, David R.; Scheitle, Christopher P.; Matthews, Kirstin R.W.; Lewis, Steven W. (2016). Religion among Scientists in International Context: A New Study of Scientists in Eight Regions. *Socius: Sociological Research for a Dynamic World*, 2, 237802311666435. <https://doi.org/10.1177/2378023116664353>.
- Ellison, Christopher G.; Musick, Marc A. (1995). Conservative Protestantism and public opinion toward science. *Review of Religious Research*, 36(3), 245.
- Evans, John H.; Evans, Michael S. (2008). Religion and Science: Beyond the Epistemological Conflict Narrative. *Annual Review of Sociology*, 34: 87–105. doi: 10.1146/annurev.soc.34.040507.134702.
- Evans, John H. (2011). Epistemological and moral conflict between religion and science. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50(4), 707–727.
- Gauchat, G. W. (2008): A test of three theories of anti-science attitudes. *Sociological Focus*, 41(4), 337-357.
- Gould, Stephen J. (1997). Nonoverlapping magisteria. *Nat. Hist.* 106(2):16–22.

- Gross, Neill; Simmons, Solon (2009). The religiosity of American and university professors. *Sociology of Religion*, 70(2), 101–129.
- Holton, Gerald (1992). How to think about the ‘anti-science’ phenomenon. *Public Understanding of Science*, 1, 103–128.
- Imdad Aaamer; Tserenpuntsag Boldtsetseg; Blog Debra S.; Halsey Neal A.; Easton Delia E.; Shaw Jana (2013) Religious exemptions for immunization and risk of pertussis in New York State, 2000–2011. *Pediatrics* 132:37–43.
- Jones, Gareth K. (2022). Religious Concerns About COVID–19 Vaccines: From Abortion to Religious Freedom. *Journal of Religion and Health*, 61:2233–2252, <https://doi.org/10.1007/s10943-022-01557-x>.
- Karvinen, Krostina H.; Carr Lucas J. (2013) Does the perception that God controls health outcomes matter for health behaviors? *Journal of Health Psychology* 19(4): 521–530.
- Kata, Anna (2010). A postmodern Pandora’s box: anti-vaccination misinformation on the Internet. *Vaccine*, 28(7):1709-16. doi: 10.1016/j.vaccine.2009.12.022.
- Kuru, Ozan; Chan, Man-Pui Sally; Lu, Hang; Andrzej Stecula, Dominik; Hall Jamieson, Kathleen; Albarracín, Dolores (2022). Religious affiliation and philosophical and moral beliefs about vaccines: A longitudinal study. *Health Psychology, online first*, doi: 10.1177/13591053221082770.
- Lee, John J. (2022). Religious Exclusivism and Mass Beliefs about the Religion v. Science Debate: A Cross-National Study, *International Journal of Sociology*, 52:3, 229–252, doi: 10.1080/00207659.2022.2055288.
- Maher, Daniel P. (2002). Vaccines, abortion and moral coherence. *The National Catholic Bioethics Quarterly*, 2(1), 51–67.
- McPhetres, Jonathon; Jong, Jonathan; Zuckerman, Miron (2021). Religious Americans Have Less Positive Attitudes Toward Science, but This Does Not Extend to Other Cultures. *Social Psychological and Personality Science*, 12(4): 528–536. <https://doi.org/10.1177/1948550620923239>.
- McPhetres, Jonathon; Zuckerman, Miron (2018). Religiosity predicts negative attitudes towards science and lower levels of science literacy. *PLoS ONE* 13(11): e0207125. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0207125>.
- Merton, Robert K. (1970, first published in 1938). *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*. New York: Howard Fertig.
- Miškulin, Maja; Mujkić, Aida; Miškulin, Ivan; Lovrić Makarić, Zvezdana; Kovačević, Emma; Pintarić, Ljiljana; Pavić, Željko (2022). Vaccination Attitudes and Experiences of Medical Doctors in Croatia amid the COVID-19 Pandemic: A Social Roles Conflict? // *Vaccines*, 10 (2022), 3; 399, 20 doi:10.3390/vaccines10030399.
- Mønsted, Bjarke; Lehmann, Sune (2022). Characterizing polarization in online vaccine discourse - A large-scale study. *PLoS ONE* 17(2): e0263746. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0263746>.
- Pariser, Eli (2011). *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*, New York: Penguin Press.
- Pavić, Željko (2019). The Effect of Social Media and the Internet on Vaccination Conspiracy Beliefs - a Pilot Study // *Cunoaştereşi dezvoltare socială*. Marina, Lucian; Pascaru, Mihai (ur.). Alba Iulia: Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, 2019. pp. 113–123

- Pavić Ž, Šuljok A (2022) Vaccination conspiracy beliefs among social science & humanities and STEM educated people - An analysis of the mediation paths. *PLoS ONE* 17(3): e0264722. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0264722>
- Pavić, Željko; Dremel, Anita; Pintarić, Ljiljana; Kovačević, Emma; Lesinger, Gordana (2022). Vaccine hesitancy amidst COVID-19 pandemic: insights from a focus group study in Croatia. *Italian Sociological Review*, 12 (2022), 2; 523–544.
- Perry, Samuel L.; Whitehead, Andrew L.; Grubbs, Joshua B. (2020). Culture Wars and COVID-19 Conduct: Christian Nationalism, Religiosity, and Americans' Behavior During the Coronavirus Pandemic, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 59(3): 405–416.
- Pontifical Academy for Life (2005). *Moral reflections on vaccines prepared from cells derived from aborted human fetuses*. <http://www.catholic.org/featured/headline.php?ID=2410>, accessed on the 8th of August 2022.
- Rios, Kimberly; Cheng, Zhen Hadassah; Totton, Rebecca R.; Shariff, Azim F. (2018). Negative Stereotypes Cause Christians to Underperform in and Disidentify With Science. *Social Psychological and Personality Science*, 6(8): 959–967.
- Ruijs W, Hautvast J and van IJzendoorn G et al. (2012) How orthodox protestant parents decide on the vaccination of their children: a qualitative study. *BMC Public Health*, 12,408. doi: 10.1186/1471-2458-12-408.
- Rutjens, Bastiaan T.; van der Lee Romy (2020). Spiritual skepticism? Heterogeneous science skepticism in the Netherlands. *Public Understanding of Science* 29(3): 335–352.
- Shapin, Steven (1988). Understanding the Merton Thesis. *Isis*, 79:594–605.
- Shapiro, Gilla K.; Holding, Anne; Perez, Samara; Amsel, Rhonda; Rosberger Zeev (2016). Validation of the vaccine conspiracy beliefs scale. *Papillomavirus Res* 2016. 2: 167–172. <https://doi.org/10.1016/j.pvr.2016.09.001>.
- Shelton, Rachel C.; Snavely, Anna C.; De Jesus, Maria; Othus, Meghan D.; Allen, Jennifer D. (2013). HPV vaccine decision-making and acceptance: Does religion play a role? *Journal of Religion and Health* 52(4): 1120–1130.
- Siani, Alessandro; Driscoll, Megan; Hurst, Tia-mai; Coker, Tutu; Grantham, Alice Georgina; Bunet, Amrit (2021). Investigating the determinants of vaccine hesitancy within undergraduate students' social sphere, *Journal of Public Health*, <https://doi.org/10.1007/s10389-021-01538-6>.
- Sporton, Rachel K.; Francis Sally-Anne (2001) Choosing not to immunize: Are parents making informed decisions? *Family Practice*, 18(2): 181–188.
- Williams, Robert V.; Arns, Jennifer W.; Roughen, Patrick; Miller, Karen (2013). *Religious Attitudes and Attitudes about Scientific Issues: An Analysis of their Social Context in the United States*. <https://doi.org/10.21038/asir.2013.0007>
- Williams, Joshua T.B.; Rice, John D.; O'Leary, Sean T. (2021). Associations between religion, religiosity, and parental vaccine hesitancy. *Vaccine X*, 9, <https://doi.org/10.1016/j.jvax.2021.100121>

Vladimir Bakrač¹
Mirko Blagojević²

UDK: 323.1(=1:497.16):316.334.3(497.16)"19/20"
323.1(=163.41):316.334.3(497.16)"19/20"

Original research paper

Submitted: 10. 1. 2023.

Accepted: 23. 2. 2023.

DOI: <https://doi.org/10.18485/rit.2023.21.39.2>

RELIGIOUS, ETHNIC, AND LINGUISTIC DISTINCTIVENESS IN POLITICAL CONTEXT

Summary: *This paper aims to analyse the possible influence of politics on the ethnic, linguistic, and religious distinctiveness of Montenegrins in relation to Serbs. The influence of politics on the ethnic distinctiveness of Montenegrins has especially been active since the beginning of the 21st century; hence this period represents the main time frame of the analysis. Since the difference between Montenegrins and Serbs is very blurred in terms of ethnic, linguistic, and religious distinctiveness, one of the hypotheses we argue in this paper is about politics, which appears as the main factor that dictates the differences between these two peoples in Montenegro. Consequently, the next hypothesis we argue about is the increased political differences between Serbia and Montenegro, the widened gap between ethnic Montenegrins and Serbs, the increased number of Serbs, and the reduced number of Montenegrins. On the other hand, while harmonious relations between Serbia and Montenegro prevailed and the difference between ethnic Serbs and Montenegrins was not politically encouraged, the number of Montenegrins increased, and the number of Serbs in Montenegro decreased.*

Keywords: *religion, church, ethnic affiliation, nation, language, Serbia, Montenegro, Serbian Orthodox Church, Montenegrin Orthodox Church.*

VERSKA, ETNIČKA I JEZIČKA RAZLIČITOST U POLITIČKOM KONTEKSTU

Rezime: *Rad ima za cilj da analizira mogući uticaj politike na etničku, jezičku i vjersku posebnost Crnogoraca u odnosu na Srbe. Uticaj politike na etničku posebnost Crnogoraca posebno je aktivan od početka 21. vijeka; stoga ovaj period predstavlja glavni vremenski okvir analize. S obzirom da je razlika između Crnogoraca i Srba veoma zamagljena u pogledu etničke, jezičke i verske posebnosti, jedna od hipoteza izložena u ovom radu odnosi se na politiku, koja se pojavljuje kao glavni faktor koji diktira razlike između ova dva naroda u Crnoj Gori. Shodno tome, sledeća hipoteza o kojoj raspravljamo je povećanje političkih razlika između Srbije i Crne Gore, prošireni jaz između etničkih Crnogoraca i Srba, te povećan broj Srba i smanjen broj Crnogoraca. S druge*

1 University of Montenegro, Faculty of Philosophy, Nikšić, Montenegro.

E-mail: bvladimir@t-com.me

2 Institute of Social Sciences Belgrade, Serbia. E-mail: mblagojevic@idn.org.rs

strane, dok su vladali harmonični odnosi Srbije i Crne Gore, a razlika između etničkih Srba i Crnogoraca nije politički podsticana, broj Crnogoraca se povećavao, a broj Srba u Crnoj Gori smanjivao.

Ključne reči: *vera, crkva, etnička pripadnost, nacija, jezik, Srbija, Crna Gora, Srpska pravoslavna crkva, Crnogorska pravoslavna crkva.*

Introduction

The issue of identity, at least when it comes to national identity in Montenegro, is without a doubt one of the most important and popular issues in this republic, especially at the beginning of the new millennium. Therefore this historical period is the referential historical framework of this paper. Most issues or problems can be problematized or relativized, even those related to economic and existential issues, however, national identity is a topic that deserves the most views or comments on all Montenegrin portals. The sensitivity sensors, side by side with the national, are at the highest possible level when it comes to religious identity. Therefore, national and religious identities represent the most popular topic in the contemporary Montenegrin public - a popular topic for disagreements and divisions. It is practically impossible to separate these two identities in Montenegrin society. Viewed chronologically, national and religious identities in Montenegro were more or less actual, but this actualization came to the fore especially at the beginning of the 21st century, more precisely since the referendum on 21 May 2006.

The theme of these two inherently strong issues is more complex than we are able to explain in this paper. In our opinion, the fact that these issues are regulated depending on the political situation in Montenegro is the best evidence of how thin the border between Serbian and Montenegrin ethnic groups is. The difference between these two ethnic identities is rather vague and blurred, thus it must be most often viewed through a political prism, i.e., from the current political climate in a certain historical period. According to Vladan Stanković, this is an analysis of identity from the positions of transient categories of consciousness that change in step with changes of power in society (Stanković, 2013). Following the above theory, we think that identity consciousness, at least when it comes to ethnic affiliation, changes in accordance with the political affiliation, i.e., depending on the political parties in power. That means that political parties shape national and identity consciousness in Montenegro to a large extent (Vuković-Ćalasan, Đečević, 2015: 13-14). Hall agrees that identity is understood as an influence on the collective consciousness, and believes that myths, symbols, political and geopolitical aspects, etc. join forces to homogenize the national homogenization (Hall, 2006).

The Genesis of “Ethnic Montenegrins”

Science distinguishes between ethnic and national identity. The term ethnic refers to an ethnic group³ or community and identity, and national refers to the national community and national identity. Ethnic communities and identities are permanently linked to human history. Ethnic diversity exists in both the past and the modern world. Thus, ethnic groups and ethnic identities are older than the national ones. Nation, national phenomenon, and national identities are a product of modern society (European model of modernity) from the 18th century, through the 19th and 20th centuries, until today (Korunić, 2005). The ethnic distinctiveness of Montenegrins in relation to Serbs was problematized in Montenegrin society, especially at the beginning of the 21st century. Here, we emphasize ethnic instead of national, consistent with the introductory paradigm that the nation is a product of modernity, while the genesis of ethnic Montenegrins, according to historians who advocate ethnic distinctiveness, extends deep into the past.

Historians, who advocate the authenticity and ethnic distinctiveness of the Montenegrin nation, doubt the Slavic origin of Montenegrins. The assumption is that the inhabitants of Montenegro are mostly natives who adopted the Slavic language and influence (Vlahović, 2008:13). Based on B. P. Aleksejev's data, Stevo Vučinić believes that Montenegrins are an autochthonous Balkan variant of continental European population, older than the Mediterranean, originating from the Upper Paleolithic Europeans, while they are two-thirds of Illyrian-Vlach origin in genetic terms (Vučinić, 2017:62-63). Relying on various sources, Stanković states that the latest genetic research of haplogroups detects that Montenegrins have the genetic potential of people called Illyrians in ancient times, Vlachs and the Arbanasi people throughout the Middle Ages. Stanković is determined that such research aims to point out the difference between Serbs and Montenegrins, and the similarity between Montenegrins and the Arbanasi people, “karst Croats”. Accordingly, Montenegro is perceived as an “extended Dalmatia” or a “red Croatia” whose borders extend beyond Dures in Albania. Relying on the writings of Relja Novaković, Stanković also states that the ethnic distinctiveness of Montenegrins should be sought in historical sources, citing the writings of Constantine Porphyrogenitus, who “does not classify Dukljani (Docleans) as Serbs but does not state the origin of Dukljani (Docleans)” (Stanković, 2020: 52-53).

3 “Ethnic group: a common term in the social sciences (English and American), denotes a group of people who share a common identity based on the same culture, tradition, religion, history, same language, ethnic origin, and other characteristics. Ethnic group (French *ethnie*, Italian *etnia*): a complete ethnic/human community, based on the union of *ethnos*, special values, and historical continuity; ethnic groups have a special ethnic consciousness (identity) and the name under which they are recognized (*ethnonym*); the majority ethnic group may include sub-ethnic groups that share the fundamental values and characteristics of the ethnic group within which it is located” (Korunić, 2005).

Therefore, the main goal of such historical statements is that Montenegrins are autochthonous people rooted in the medieval history of Duklja (Doclea) and Zeta and that they have no indications to identify with Serbs. The thousand-year statehood of Montenegro is added to the confirmation of Montenegrin distinctiveness, and Duklja (Doclea) is described as a multi-confessional country (of Romans, Vlachs, some Slavs, and the Arbanasi tribes) (Stanković, 2018, 2020: 55). Then, according to Andrijašević, Stefan Nemanja occupied Duklja (Doclea) in 1185 (Andrijašević, 2015: 18). As the advocates of ethnic distinctiveness of Montenegrins claim, Raška (Rascia) is only Serbia, and the Nemanjići are the rulers of Raška (Rascia). According to them, “the spirit of Saint Savaism” that occupied much more advanced Duklja (Doclea) was conceived in Raška (Rascia). With the disintegration of Dušan’s empire around 1360, Zeta was ruled by the Balšići from 1360 to 1421, and then by the Crnojevići (1451-1496). (Stanković, 2020: 56-57).

The struggle against the occupiers led by the Montenegrin metropolitans followed the occupation of Zeta by the Ottoman Empire. The role of the Montenegrin metropolitans is interpreted ambivalently: on the one hand, the Metropolitanate of Montenegro and the Littoral is perceived as the bearer of Montenegrin statehood, and on the other hand, advocates of Montenegrin ethnic distinctiveness claim that the metropolitanate undermines the foundations of Montenegrin statehood by insisting on Serbian identity, thus hindering the completion of the Montenegrin national identity. During the Austro-Hungarian occupation from 1916 to 1918, and later, during the attempt to create the fascist Independent State of Montenegro from 1941 to 1945, any effort to eliminate the Serbian ethnic entity of Montenegrins ended in failure (Stanković, 2020: 57).

In an interview for the daily newspaper “Borba” on 1 May 1945, Milovan Đilas emphasized the national distinctiveness of Montenegrins, but he did not deny belonging to the Serbian ethnic group, retaining the ethnic differences between these two peoples.

“Montenegrins, undoubtedly, belong to the Serbian branch of South Slavic tribes and peoples. In the past, in the eighteenth, and even at the beginning of the nineteenth century, the Serbs in Serbia were the rayah under the Turks, the Montenegrins - partly the rayah and partly the free peasants in the constant struggle against the Turks. The unique religion was the ideological form in which the struggle of both people against Turkish feudalism (the cross against the crescent) took place. It is quite understandable that there were the same aspirations for liberation and unity in the struggle of the Orthodox rayah, which was the same in historical traditions, and related in language and customs. However, the paths of development towards the nation were different in one (Serbia) and the other (Montenegro)”⁴.

4 <http://www.srpsko-nasledje.rs/sr-l/1998/11/article-12.html> (1 August 2021)

According to Stanković, the difference in the ethnic distinctiveness of Montenegrins did not exist or was not problematized during the entire communist period, and perhaps until the beginning of the 21st century, so Serbs voluntarily declared themselves as Montenegrins. This is also evident in the mentioned interview of Đilas, where the Montenegrins are mentioned as a branch of the Serbian South Slavic tribes. With the disintegration of socialism and the SFRY, the separatist forces, which deny the Serbian ethnic origin of Montenegrins and promote the idea of Montenegro's independence from Serbia, emerge in Montenegro (Liberal Party LPCG). We agree with what Stanković observes. Namely, while the borders between Montenegro and Serbia, i.e., Montenegrins and Serbs, were only geographical, not ethnic, and when no great difference was made between Montenegrins and Serbs, the citizens of Montenegro mostly declared themselves as Montenegrins. That is evidenced by the Census 1948-2003 (Stanković, 2020: 59-62). Realizing that a distinction is made not only on the geographical but also on the ethnic level, both Serbian and Montenegrin populations begin to stratify, homogenizing on the ethnic level. The political scene in Montenegro starts to function on that principle, homogenizing its electorate exactly on that ethnic principle. Such policy is present not only internally but also in terms of relations with official Serbia even today, at the beginning of the third decade of the 21st century. Political parties make good use of divisions on ethnic grounds because more or less they homogenize their own electorate on this principle in the absence of economic and all those factors related to the standard of living. All this, of course, describes the immature political consciousness among the citizens of Montenegro. Thus, ethnic and religious affiliation proves to be a very good initiator, since ethnicity and ethnic affiliation in Montenegro have an extremely strong influence.

The Period in Post-Referendum Montenegro Monitored Through the Political Relations Between Serbia and Montenegro

The pre-referendum year of 2003 was the prelude to the referendum campaign in 2006. Before that, it is necessary to recall the political facts during the 1990s. Namely, we should emphasize that the official political establishment in Montenegro was extremely pro-Serbian during the 1990s. The speech of Milo Đukanović, the current president of DPS (the Democratic Party of Socialists) and the then prime minister, that it is shameless and fruitless to frighten the Montenegrin people with Greater Serbian hegemony, calling it a sick hallucination, is well known.⁵ In line with such political circumstances, the percentage of ethnic Montenegrins was more than half. According to the 1991 Census, there were 61.9% of Montenegrins and about 9% of Serbs. That was a period when the political estab-

5 <https://srbin.info/politika/tako-je-govorilo-milo-bestidno-je-plasiti-crnu-goru-srpstvom/> (10 September 2021)

lishment was ethnically pro-Serbian, ethnic diversities were not problematized, and the community of Montenegro and Serbia was advocated.⁶

However, the political discourse slowly began to change in 1997, when, the then two fraternal peoples slowly began to diverge. The then “two eyes in one head”⁷ began to separate truly both on the ethnic and political level thanks to political circumstances. According to many political analysts, the key sentence that Milo Đukanović uttered for the weekly newspaper “Vreme” concerning the policy of Slobodan Milošević is taken as the beginning of distancing between Serbia and Montenegro both on the political and ethnic level. “Today, Mr (Slobodan) Milošević, a man of outdated political thought, is deprived of the ability to strategically respond to the challenges facing our state.”⁸

The divisions that started were not as strong as in the years to come. That is evident in the 2003 and 2011 Censuses, which detect a decline in ethnic Montenegrins and an increase in ethnic Serbs. The influence of politics is also visible in terms of language. The mentioned Censuses detect a decline in those who speak Serbian and an increase in those who speak Montenegrin. After the referendum in 2006, the distance between ethnic Montenegrins and Serbs, in political jargon, began to increase slightly, and relations between the then two fraternal republics reached the lowest point in “fraternal harmony”.

The ruling political establishment created the policy at an increasing distance from Serbia and the Serbian ethnic affiliation. The establishment first introduced the Montenegrin language as the official language. Closer cooperation with the Montenegrin Orthodox Church, as the guardian of the ethnic distinctiveness of Montenegrins, was not hidden. The revision of historical facts was in the service of official policy. It all culminated in a confrontation with the Serbian Orthodox Church and the Law on Freedom of Religion, as the last bastion of Serbianhood in Montenegro. That law limits the Serbian Orthodox Church and puts the church under the auspices and control of the state. Metropolitan Amfilohije considered: “Đukanović splits the Serbian nation in Montenegro, at the same time he builds a Montenegrin identity with elements of Croatianhood, and in parallel works against every Serbian national issue to such an extent he already endangers himself in the leadership position, he even endangers the real interest of his

6 “The Democratic Party of Socialists, aware of the importance of the historical moment and fateful decision to be made, invites its members, sympathizers, and all citizens of Montenegro to express patriotic and civic duty by going to the referendum and voting for the continuation of life in the common state-Yugoslavia. <https://www.vijesti.me/kolumne/25909/ideolosko-kameleonstvo-mila-jukanovica>

7 In accordance with the political circumstances at that time, Slađana Košutić wrote the song “Montenegro and Serbia, two Eyes in one Head”. <https://tekstpesme.com/tekstovi/sladjana-kosutic/crna-gora-i-srbija-dva-oka-u-glavi/>

8 <https://www.bbc.com/serbian/lat/balkan-54538629> (10 September 2021)

Montenegrin state.”⁹

On 9 October 2008, eight months after Priština’s decision on declaration of independence, the government of Montenegro recognized Kosovo, and the then ambassador of Montenegro in Serbia was declared “*persona non grata*”. The issue of Serbs, as an ethnic group in Montenegro, becomes an essential topic in the political field between the two countries. “The issue of the practical position of Serbs in Montenegro, defining their status, and the role of the Serbian language was raised. When Montenegrin President Filip Vujanović visited Serbia in May 2009, Serbian president Boris Tadić declared that it was necessary to define the status of Serbs in Montenegro as autochthonous people. That was very negatively received in Podgorica, and the meeting has been considered as the lowest point of relations between the two sides since 2006.”¹⁰ The political crisis culminated in 2010, when the then Prime Minister of Montenegro, Milo Đukanović, accused the Prime Minister of Serbia of financing the opposition in Montenegro. These accusations continue even today.

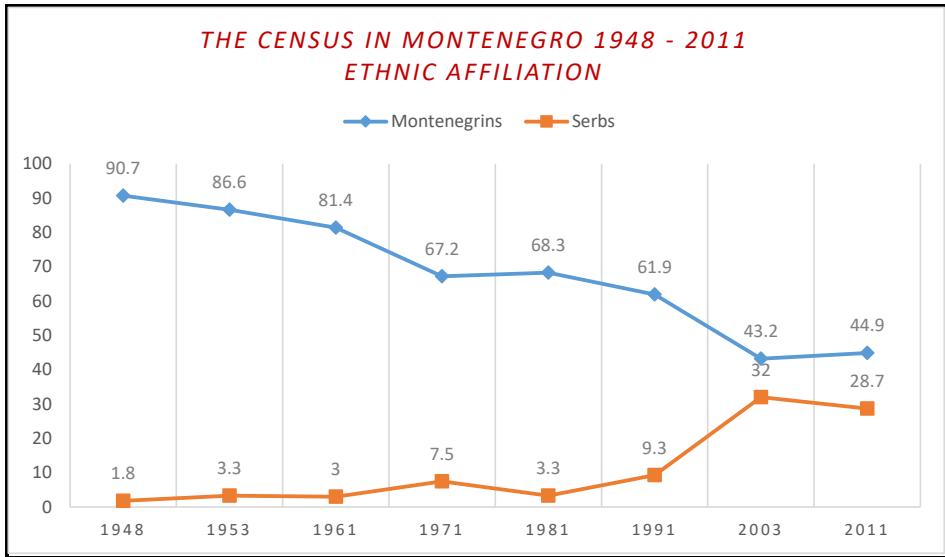
When it comes to the 2011 Census, its results follow the influence of political circumstances and the political climate in Montenegro. As the political conflicts between Montenegro and Serbia increased, the distance in ethnic affiliation also increased. While being a Montenegrin was almost the same as being a Serb, the number of Montenegrins increased, and the number of Serbs decreased, however as the ethnic distance between Serbs and Montenegrins increased under the influence of political circumstances, the number of Serbs increased, and proportionally the number of Montenegrins decreased. The difference between ethnic Serbs and Montenegrins culminated at the beginning of the new millennium. Namely, the number of Serbs in Montenegro was 1.8%, and Montenegrins 90.7% in 1948, that score was 3.3% - 86.6% in 1953, 9.3% - 61.9% in 1991. According to the Census of Montenegro, most people identified themselves as Montenegrins and then as Serbs. According to the results of the Census, there are about 620,029 thousand inhabitants in Montenegro, and no nation has more than half. According to these data, the majority are Montenegrins - 44.98%, Serbs - 28.73%, and Serbs-Montenegrins - 0.34%. Compared to the 2003 Census, about 2% more citizens now declare themselves as Montenegrins, while about 3% fewer people declare themselves Serbs. However, it is interesting that 42.88% of the citizens speak Serbian, and 36.97% speak Montenegrin. Compared to 2003 and the then Census, the percentage of Serbian-speaking citizens decreased by about 20%, while the percentage of Montenegrin-speaking citizens increased by about 20%, however about 6% of Montenegrin citizens speak Serbian more than Montene-

9 <https://www.in4s.net/kakoo-stvoriti-srpski-svijet-kako-napraviti-strateski-trougao-beograd-banjaluka-podgorica/> (11 August 2021)

10 <https://www.slobodnaevropa.org/a/kratka-hroniologija-politi%C4%8Dkih-odnosa-srbije-i-crne-gore-2006-2020-30976423.html> (11 August 2021)

grin¹¹. All this indicates that political circumstances dictate not only ethnic genesis but also language. The citizens learned the Serbo-Croatian language until the beginning of the 1990s, and the language in schools in Montenegro was called Serbian until the middle of the first decade of the 21st century. The 2011 Census recorded that although it was not an official language in schools, the number of those who spoke Montenegrin increased sharply, which directly indicates that political circumstances dictate not only ethnic but also linguistic distinctiveness.

When it comes to confessional self-identification, 72.07% declared themselves as Orthodox¹². Analysing the data on national and religious identity in Montenegro and the comparison from the 2003 Census, we can see that national identity largely follows the political events and the political climate in this republic. The political climate in Montenegro was not the same during 2003 and 2011.



Source: www.monstat.org

<https://www.slobodnaevropa.org/a/kratka-hroniologija-politi%C4%8Dkih-odnosa-srbije-i-crne-gore-2006-2020-/30976423.html>

11 “Montenegro’s Constitution of 2007 defines a country as civil (Article 79). The official language is Montenegrin. However, the constitutional provisions also speak of the use of Serbian, Croatian, Bosnian, and Albanian in official use, as well as the equality of the Cyrillic and Latin alphabets (Article 13). The Latin alphabet became the alphabet of official communication and official texts of the state administration during the previous two decades. Montenegro - Serbian or Montenegrin language It was agreed in Montenegro in September 2011 that the name of the subject of the mother tongue in schools would be “Montenegrin - Serbian, Bosnian, Croatian.” <https://www.slobodnaevropa.org/a/kratka-hroniologija-politi%C4%8Dkih-odnosa-srbije-i-crne-gore-2006-2020-/30976423.html>

12 [https://www.monstat.org/userfiles/file/popis2011/saopstenje/saopstenje\(1\).pdf](https://www.monstat.org/userfiles/file/popis2011/saopstenje/saopstenje(1).pdf)

Preparing for the 2021 Census, it seems that the Montenegrin government wants to complete the national issue of Montenegrins and strengthen the Montenegrin National Corpus once and for all, or to neutralize the national symbol of the church in this country. It is very difficult to prove whether and to what extent politics dictates religious affiliation in Montenegro, there are no relevant statistical data on how many believers from the Orthodox corpus belong to the Montenegrin Orthodox Church and how many to The Metropolitanate of Montenegro and the Littoral - the Serbian Orthodox Church. However, politics certainly dictates religious affiliation, in addition to ethnic and linguistic affiliation. Bearing in mind historical memories, during the rule of communism and politically directed atheism, Montenegro was an extremely atheized environment (Vrcan, 1990; Bakrač, 2011, 2013; Saggau, Pačarić, Bakrač, 2020), which directly shows the influence of the political regime on religious affiliation. Hence, president Đukanović was clear: “We have offered a solution that there is an Orthodox church that will gather all Orthodox believers. If the Serbian Orthodox Church rejects that, then it is the church of national Serbs in Montenegro. Then we will create a church of national Montenegrins, although I do not think that is the best solution. We will do our best to make such a church autocephalous and recognized.”¹³ The Montenegrin Orthodox Church does not have a majority among the people (Saggau, 2017), but it is quite expected that such messages from the leader of one of the political parties can directly reflect on the number of believers of the Montenegrin Orthodox church. Also, part of the electorate of DPS (which lost power in August 2020) consisted of believers of the Serbian Orthodox Church. However, some of these believers may blame the Serbian Orthodox Church (due to organizing the procession) for the loss of power and position in society, which may shake their religious distinctiveness. We should not forget the fact that the head of the Montenegrin Orthodox Church is Miraš Dedeić, who does not enjoy special authority among the people due to his unresolved past and excommunication from the Ecumenical Patriarchate. It will be very interesting to follow whether there will be an increase in believers of the Montenegrin Orthodox Church if someone who has greater authority and influence comes in his place. Therefore, all this could serve as an argument that politics influences and dictates religious affiliation in Montenegro, perhaps to a lesser extent in relation to ethnic and linguistic affiliation.

After the 2011 Census, relations between Serbia and Montenegro are somewhat calmer and more harmonious. Ten years later, president Milo Đukanović paid an official visit to Serbia. However, harmonious relations did not last long because Montenegro received a direct invitation for NATO membership, and be-

13 <https://www.slobodnaevropa.org/a/djukanovic-crna-gora-spc-pravoslavna-crkva-kri-za/30619177.html>

came a member of the Alliance in 2017, which was interpreted in Serbia as a direct opposition to its interests. That was followed by “a coup d’état” on the day of parliamentary elections in Montenegro on 16 October 2016, in which, according to a police report, a former official of the Ministry of Internal Affairs of Serbia also participated. Official Serbia distanced itself from that event.

As the Census (planned for 2021) approached, the need to increase the number of Montenegrins (at least more than half) grew. In accordance with the political climate (official Serbia - Montenegro), the ethnic distance between Montenegrins and Serbs reached its maximum. It all culminated with a proposal and then the adoption of the Law on Freedom of Religion on 27 December 2019. Namely, the Serbian Orthodox Church was especially indignant because of the article of the Law according to which religious communities must prove ownership over church property that was built or was in state ownership until 1918. If they fail to prove it, the property will be registered as state property. Also, the centuries-long existence of the Serbian Orthodox Church in Montenegro is disputed.¹⁴ All this additionally brought divisions between Serbs and Montenegrins; processions followed as a protest against that law. The processions were a democratic act of expressing the protest, when, at least twice a week, a large number of citizens gathered in a peaceful march, without a single incident, to express the protest. For some analysts, the processions meant the awakening of national consciousness, which has brought national cohesion of those who glorify Serbian national identity¹⁵, and for other analysts, the processions were aimed at changing the government on the street, returning Montenegro to a pre-referendum state in order to reunite Montenegro with Serbia.¹⁶ It is important to emphasize that the concessions, in addition to ethnic homogenization, homogenized and united the then opposition parties in Montenegro in a certain way. It all resulted in the change of government in the parliamentary elections on 30 August 2020. Although, in essence, the protest of the citizens occurred because of the Law on

-
- 14 Historian Adžić believes: “The Serbian Orthodox Church is not a historical, traditional church in Montenegro, and it does not have centuries-old continuity in our country, as it has been invented. It was forcibly founded in 1920, after the occupation and annexation of the Kingdom of Montenegro in 1918. The Metropolitanate of Montenegro and the Littoral as part of the Serbian Orthodox Church has legally existed since 1929, i.e., 1931. That is important to know. In my opinion, Metropolitan Joanikije is the usurper of the throne of the Metropolitan of the autocephalous Montenegrin Church of Saint Peter of Cetinje, whose seat was in the Cetinje Monastery, and other Montenegrin autocephalous Metropolitans, before and after him.” <https://www.cdm.me/politika/ustolicenje-micovica-na-cetinju-je-simbolicno-repriza-podgoricke-skupstine/> (21 August 2021)
- 15 <https://www.in4s.net/kakoo-stvoriti-srpski-svijet-kako-napraviti-strateski-trougao-beograd-banjaluka-podgorica/>
- 16 Novak Adžić – The concessions are political, and the aim is to change the government on the street. <https://www.cdm.me/politika/adzic-litije-su-politicke-cilj-je-smjena-vlasti-na-ulici/> (10 August 2021)

Freedom of Religion, we should not neglect the economic motive. Namely, due to the growing distance between a small group of oligarchs and a large group of people living on or below the poverty line, the growing public debt, the long rule of one political party, the inability to consolidate democracy, repressive measures (especially during the COVID 19 pandemic), nepotism, corruption, crime, etc. the dissatisfaction among the people grew, and the then opposition forces won the Parliamentary elections.

A year later, the Montenegrin Orthodox Church is used as a factor of homogenization of both ethnic distinctiveness and the political parties that glorify the national distinctiveness of Montenegrins and that have become the opposition in the 2020 elections. The reason is the enthronement of Joanikije Mićović as the Metropolitan of Montenegro and the Littoral. Historians, the advocates of Montenegrin ethnic distinctiveness, and the supporters of the Montenegrin Orthodox Church believe that such an enthronement would mean the conquest of Montenegro.¹⁷ We think all of this has a more political than religious background. The circumstances concerning religion and church in Montenegro are used for the political homogenization of those who lost power in August 2020, in order to keep their electorate in “condition” further encouraging the difference at the national and religious level, and all, we think, for political purposes - to hold early parliamentary elections and return to power, by which they would, of course, restore the lost power and influence at state institutions and all the privileges that go with it. Also, we should not ignore the fact that all disharmony on ethnic and religious grounds, serves only as a cover for a dead economy and economic stability in the country. It is also very indicative that the same or similar methods, used by the participants of processions a year earlier, for example, walking for several tens of kilometres to get to the gathering, are used now.¹⁸

Conclusion

In this paper, we have tried to apodictically present the official political circumstances in Montenegro and their reflection on the 2003 and 2011 Censuses, which unequivocally show the impact of the political situation on ethnic, linguistic, and possibly religious distinctiveness in Montenegro. Analysing the mentioned censuses, it seems that we have confirmed our hypothesis that emphasizing the ethnic and linguistic distinctiveness of Montenegrins in relation to Serbs reduces the number of Montenegrins, and increases the number of Serbs in Montenegro. While these differences were not emphasized, as during the communist regime, there were no significant oscillations at that level, and the num-

17 <https://www.cdm.me/politika/ustolicenje-micovica-na-cetinju-je-simbolicno-repriza-podgoricke-skupstine/>

18 <https://m.cdm.me/drustvo/barani-krenuli-pjeske-ka-cetinju/>

ber of Montenegrins was significantly higher. With the new millennium, these differences began to increase by the political establishment, which had a direct reflection on the population as well.

If the census is held in 2021, it will be interesting to see how the political changes will affect it. In line with our initial hypothesis, we can expect that the number of those declaring themselves as Serbs will partially increase, and the number of ethnic Montenegrins will decrease since the victory in the parliamentary elections is won by political forces that emphasize Serbian ethnic affiliation in a coalition with civil movements. A campaign under the slogan “It is not Montenegrin if it is not Serbian”¹⁹ was launched in anticipation of the planned census. That would further support or reject the hypothesis of this paper concerning the fact that political circumstances dictate ethnic affiliation and national declaration in Montenegro. The issue of “the Serbian world”, which was initiated in 2020, is certainly interesting. It aims to awaken the identity, cultural, and spiritual paradigm of the Serbian people. According to the column of Darko Tanasković, published in the daily “Politika” on 9 August 2021, “the Serbian world” means that Serbs should be Serbs integrally and unencumbered in “their” countries, within the cultural identity boundaries, and not the theoretical space in which Serbs live, in accordance with the message of Patriarch Porfirije “Do not be afraid to be what you are!”²⁰ Analysts, advocates of Montenegrin ethnic distinctiveness, perceive this as a continuation of Serbian hegemony over Montenegro²¹, which further complicates and increases the distance at the ethnic level when it comes to ethnic affiliation. Bearing in mind what has been said so far, it remains for the scientific and critical public to monitor how the overall situation in Montenegro will reflect on the upcoming Census.

References

- Andrijašević, Živko. 2015. *Istorija Crne Gore: od najstarijih vremena do 2006. godine*. Beograd. Vukotić Media – Atlas fondacija.
- Bakrač, Vladimir. 2011. Religioznost mladih u Crnoj Gori i njihov odnos prema nekim moralnim vrijednostima, *Sociološka luča* (časopis za sociologiju, socijalnu antropologiju, socijalnu demografiju i socijalnu psihologiju), Nikšić: Filozofski fakultet / Institut za sociologiju i psihologiju, 5(2): 16–28.
- Bakrač, Vladimir. 2013. *Religija i mladi – religioznost mladih u Crnoj Gori*. Podgorica – Beograd. Narodna knjiga – Mina Book.
- Vuković - Čalasan, Danijela i Đečević, Mehmed. 2015. Izazovi izgradnje građanskog identiteta u Crnoj Gori: postreferendumske podjele i sporovi politički partija“, *Migracijske i etničke teme*, 1/2015: 7–37, Zagreb. Institut za migracije i narodnosti.

19 <https://www.in4s.net/pocela-popisna-kampanja-in4s-nije-crnogorski-ako-nije-srpski/>

20 Darko Tanasković, May Serbs be Serbs? <http://www.politika.rs/sr/clanak/485164/Smeju-li-Srbi-da-budu-Srbi> 10.08.2021.

21 Živko Andrijašević, The Serbian world is an eternal threat to Montenegro. <https://www.antennam.net/politika/202333-srpski-svet-je-vjecna-prijetnja-crnoj-gori>

- Đurić, Živojin. 2013. *Nacionalni identitet i politika*. Beograd. Institut za političke studije.
- Hall, Stuart. 2006. „Kome treba identitet?“, *Politika teorije, zbornik rasprava iz kulturalnih studija* (prir. Dean Duda), Zagreb, 357–374.
- Korunić, Petar. 2005. Nacija i nacionalni identitet. *Revija za sociologiju*, Vol XXXVI, (1–2): 87–105.
- Saggau, E.B.H. 2017. The self-proclaimed Montenegrin Orthodox Church: A paper tiger or aresurgent church? In M. Blagojevic, Z. Matic (eds.), *Religion in Contemporary Society / Религија и современно общество*. Belgrade: Institute of Social Sciences, Department of Education and Culture, Serbian Orthodox Diocese of Brancevo, Pozarevac, 31–54.
- Saggau, Emil Hilton, Pačariž, Sabina, Bakrač Vladimir. 2020. Religious Education at Schools in Montenegro. Martin Rothgangel / Ednan Aslan / Martin Jäggle (eds.). *Religious Education at Schools in Europe Part 5: Southeastern Europe*. Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen, 169–171.
- Станковић Владан, 2013. „Идентитет, нација, религија – теоријске и корелационе поставке“, ур. Живојин Ђурић, *Зборник радова: Национални идентитет и религија*, Београд, Институт за политичке студије.
- Станковић Владан, 2018. „Српски идентитет и црногорство – тренутни односи снага“, *Политичка ревија*, Vol. 56, 2/2018: 71-95, Београд, Институт за политичке студије.
- Станковић, Владан. 2020. „Идентитет националних Црногораца и српство“. *Политичка ревија* - бр.01/2020, година (XXX) XX. vol.63, стр. 49–70.
- Vlahović Petar, 2008. „Dinarski tip i njegovi varijeteti u CrnojGori“, *Glasnik Antropološkog društva Srbije*, Vol. 43: 7-14, Niš. Prirodno-matematički fakultet u Nišu.
- Vrcan, Srđan. 1990. Omladina, religija i crkva. Ilić. V. i saradnici (ur.). *Ogledi o omladini osamdesetih*. Zagreb. IDIS, 111–150.
- Vučinić, Stevo, 2017. *Prilozi proučavanju ljetopisa popa Dukljanina i rano srednjovjekovne Duklje*, Cetinje, Fakultet za crnogorski jezik i književnost, 62–63.

Pishchulin Sergey Anatolievich¹

UDK: 316.728-053.6(470)

061.23:37.015.31-053.6(470)

Original research paper

Submitted: 27. 12. 2022.

Accepted: 16. 2. 2023.

DOI: <https://doi.org/10.18485/rit.2023.21.39.3>

SOCIAL RISKS IN THE YOUTH ENVIRONMENT

Summary: *The article examines the issues of the emergence of risks in the youth environment in the context of restrictions associated with the pandemic in the example of work with young people from the Vyborg district, Russian Federation. Causes of occurrence, nature of risks, ways to smooth out a risk-generating situation, a description of possible measures and directions of influence on the youth environment to reduce social risks on the example of the work of the Patriotic education department of St. Petersburg State Budgetary Institution House of Youth "FORPOST".*

Key words: *social risks, events, everyday life, youth environment, gamification, patriotic education, philosophy of everyday life.*

DRUŠTVENI RIZICI U OKRUŽENJU MLADIH

Rezime: *Članak se bavi pitanjima nastanka društvenog rizika u omladinskom okruženju u uslovima ograničenja, povezanih sa pandemijom, a na primeru rada sa omladinom u okvirima institucije Omladinski dom „FORPOST“ Viborgskog okruga državnog budžeta Sankt Peterburga. Razmatraju se: uzroci, i priroda rizika, načini umanjavanja rizičnih situacija, opis mogućih mera i pravaca uticaja na omladinske sredine, radi smanjenja društvenog rizika, na primeru rada odeljenja patriotskog vaspitanja u Sankt Peterburgu DBU DM „FORPOST“.*

Ključne reči: *društveni rizici, događaji, svakodnevni život, omladinsko okruženje, gamifikacija, patriotsko vaspitanje, filozofija svakodnevnog života.*

Introduction

In the last 29 years of modern history, Russia has been experiencing many crisis factors that directly affect the country's population. The collapse of the Soviet Union, the lack of visible prospects, the dismantling of the economic system, and, as a consequence, the loss of social guidelines led to the fact that the young man in his everyday life, in most cases, is "left to himself". The Soviet system of

¹ Postgraduate student of the RCSA, specializing in the Higher Attestation Commission of the Russian Federation 09.00.13, Head of Department Patriotic Education SPb GBU. House of Youth "FORPOST" Vyborg district, St. Petersburg, Russian Federation. E-mail: piterpatriot.pishulin@yandex.ru

primary and additional education, both secondary and higher education, in which the young individual was involved in the educational process for most of his time, collapsed (Leontyeva, 2020: 389-390). An alternative system was not developed; the teenager was forced to form the agenda of his daily life on his own, without the influence of parents and the system of additional education (Kondrashkin, 2013). The decisive factor in shaping the agenda of modern youth's everyday life was a sharp increase in electronic technology in human life - personal computers, game consoles and many other gadgets that occupy the leisure of the growing individual (Rutkevich, 2008: 118). Such a situation inevitably carries with it the danger of social risks - desocialization in society, or, more precisely, getting virtual socialization, being in a society that does not require personal identification, with the presence of two or more electronic personal accounts of one individual, sometimes that does not carry a unidirectional meaningful vector. In this situation, there is a constant possibility of actualizing latent conflicts, turning them into open confrontations with ambiguous consequences - for the country, various social groups, and individual citizens.

The harmful social risks associated with conflicts are very high. Especially if we consider the deficient level of conflictological culture of the majority of the population and, accordingly, the ability of citizens to build a rationally grounded, productive and constructive, from the standpoint of society, the strategy of behavior in conflicts. Conflictological culture, in this case, is considered as the formation of not only specific knowledge and practical skills but also other specific abilities of the individual, which are the basis for a better understanding of others and oneself, for self-improvement, self-realization, thanks to a constructive solution to the problems of interpersonal interaction (Shcherbakova, 79). The regime of forced self-isolation in the context of a pandemic has led to the fact that this situation has taken an alarming pace of development. At the same time, the teenager was deprived of the opportunity to receive information from external physical sources of emotional assessments - "live" communication was forced to cease, both with peers and mentors. The modern upbringing and educational system turned out to be not ready for such a challenge and could not give an adequate answer to the social demand of the young part of society. Youth everyday life has lost the factor of interpersonal communication and has become virtualized, replacing in many respects' actual concepts with virtual ones. Gradually, due to the presence of a sufficiently large number of electronic virtual "assistants" - such as "Alice", "Siri" and others, false expectations may appear related to the fact that someone else will do the hard work for a young person, who must certainly assist, the so-called tendency of waiting for "someone" who will do the hard work (Pishchulin, 2015: 257).

Using uncontrolled access to the Internet, emissaries of many radical groups, suicidal communities, and other illegal groups are substituting concepts in a teenager's unformed mind - which entails colossal social risks. Receiving information about the pseudo-correctness of actions, various challenges to unhealthy competition – “He could, but you?” - adolescents are encouraged to translate their actions into the category of deviant ones, from virtual reality they are embodied into reality.

If we consider the period of the first decades of the new history of Russia, then, for the most part, the flow of information received by young people was pro-Western and demonstrated the superiority of Western superheroes over the enemies of all humanity. Receiving such a flow of uncontrolled information, the teenager in his everyday life tried to copy the behavior and image of the hero he saw. Accordingly, the historical layer of heroes - role models with ties to their own country faded into the background or leveled out to negative values. The risk of getting a citizen who does not have information about the heroic past of his country and, completely, to the level of axiomaticity, confident in the superiority of Western thought has been reduced in recent years due to the activities and the creation of patriotic products that are understandable to the younger generation, as well as by visualizing the exploits of our citizen's state. At the time of the transition to self-isolation, this Westernization risk increases since there is a proper lack of a domestic virtual product available to young people and arousing their emotional interest. The paradigm of the heroic homeland, and its significance, go to the second if not more distant, positions of the emotional background of the adolescent. The teenager cannot fully comprehend and determine what is happening around him. He still lacks critical thinking competence, which can lead to substituting concepts and images. As a result, a specific philosophy of denial of one's environment, both historical and modern, may arise against the background of the dominance of everything foreign.

Research materials

The modern age is the age of information. The younger generation lives under the slogan “Don't watch TV”, meaning that the entire flow of information coming from television screens is negative and deceitful. In fact, on the Internet, a teenager receives the same information but with diametrically opposite polarity and considers it correct. Due to his development, a young person cannot yet think critically, compare information, analyze it clearly and draw correct conclusions. The younger generation is a priori rebellious, throughout history there is evidence of this thesis - the Decembrists were barely over 25, all terrorist circles and societies in the pre-revolutionary history of Russia - consisted only of students and youth, even in the criminal environment, the bulk of the so-called “infantry”

is our youth. The risk of getting a large mass of the antisocially minded young population has risen sharply since the transition to self-isolation of the population and the absence of an adequate agenda to fill the information vacuum in the younger generation. Unfortunately, the lack of a domestic product that is understandable and accessible to a teenager, which makes it possible to assess based on the facts obtained, leads to the paradigm of foreign philia. Any information with a foreign label will be perceived as an axiom, any domestic one - as false propaganda. Creating a domestic virtual product that prevents such a situation will be one of the solutions to reduce social risk. After the end of the pandemic and exit from the virtual environment, such a product should help reduce the risk of the antisocial impact of the transition period.

One of the essential social risks in the regime of self-isolation associated with the pandemic conditions is a decrease in education among young people. The modern school needed more time to prepare for the distance education regime, which led to a sharp increase in the load on students and teachers. The lack of visual and emotional contact between the student and the teacher has led to the fact that many disciplines requiring emotional coloring have been formalized due to a lack of time and technical capabilities. Formally, the level of grades increased when answering the questions. The student can use electronic gadgets to find the correct answer, not his own knowledge, not the accumulation of knowledge and the development of brain activity. Lack of skills in applying one's knowledge and building logical chains of reasoning will lead, in the future, to a decrease in the level of brain activity, the possible formation of essential competencies, and motivation when choosing higher educational institutions in non-pandemic self-isolating conditions.

One of the types of global risk that is clearly emphasized in a pandemic is the social stratification of society. So, the learning process in the context of a pandemic online has led to stratification. If the population of cities is more or less adequately provided with means of communication - computers, smartphones, tablets - then the population of rural settlements is provided with these means below the average. High-quality Internet coverage in many settlements, if present, does not allow operational work via video streaming or other similar communication. There is no possibility of downloading didactic and methodological materials. People who are unable, mainly for reasons beyond their control, to receive the entire volume of the educational information offered find themselves at a lower social level. The deteriorating socio-economic situation makes this gap ever widening. The same situation in terms of social stratification is also present in cities, where a part of the population that has the opportunity to purchase high-speed devices and conduct high-speed Internet receives a broader range of services in all spheres of human existence. This clearly showed when schoolchil-

dren from low-income families needed more communication devices to receive educational content. The education system needed to be prepared to address this issue, resulting in social and educational differentiation among those attending public education institutions. This factor will also negatively affect the educational level of young people with communication means since, when entering full-time education, the teacher will have to spend time bringing the material to those categories who, due to lack of technical equipment, missed and did not master the material. This will ultimately lead to an overall decrease in the information received. Unfortunately, these risks are not subject to careful calculation to reduce the level due to the difficult socio-economic situation in society. The pandemic has increased social stratification for both adults and younger generations. The leveling of this situation will take a fairly long period and have far-reaching consequences.

Thus, we can distinguish the following social risks that have arisen or have been actively developed during a pandemic:

1. Receiving uncontrolled antisocial content from the Internet.
2. Obtaining a situation with an increase in the facts of deviant behavior after exposure to uncontrolled content.
3. Substitution of concepts and distortion of the actual situation in favor of a certain direction and attribution of what is happening.
4. Decrease in educational level.
5. Social stratification of society.

Results of practical work

In conclusion, we will give practical examples of work to reduce social risks carried out by employees in a department of patriotic education with colleagues of the FORPOST House of Youth as a whole. After the transition to a remote work format, it became necessary to completely restructure all the activities carried out by the SPb GBU HY "FORPOST" staff. After analyzing the situation when pupils cannot attend events, the risk of losing the contingent in club formations and other movements increased - a concept of Internet space for the pupils of the institution was developed. In the large information flow, it was necessary to develop forms and methods that would come to the teenager from his comfort zone and translate into the mainstream of the necessary movement vector. The flow of information received by the teenager was so great that it was important to find the form of presentation of the material that would not cause negative emotions. A project on the gamification of events in Russian history, successfully developed and implemented by the staff of the patriotic education department, has received its development. The game on the history of the Civil War in Russia received a comprehensive response from young people. It is planned to expand

thematic plans and create new projects in this direction (Nosov, 2020: 61-64). Analysis of the situation showed that young people draw a lot of information from videos on the video hosting Youtube.com. This hosting hosted the channel “Historical Sketches. Briefly about the main thing” (<https://www.youtube.com/channel/UC6S5XqyLYCrrvAEUjEChkKg>).

A feature of the videos released was their 5-7 minutes since it takes time for a teenager to focus for a long time to assimilate the provided content fully. This format was in demand among young people, but it is gradually being replaced by the Tik-Tok social network, where the videos have a much shorter time parameter. This format has not yet been mastered, but preparations are underway to master this format. To activate and obtain the effect of competition, online exhibitions and quizzes were developed and successfully implemented throughout the pandemic and during non-pandemic times (Pavlova, 2020: 495-498). The work of the department and the entire FORPOST House of Youth has shown that even in a pandemic, it is possible to reduce social risks that inevitably arise in our unstable socio-economic time (Morozova & Pishchulin, 2020: 504-511).

The conditions of the pandemic have exacerbated many of the social risks that exist in our society. The forced emergency rebuilding of all formats, dictated by the conditions of the epidemiological situation, demonstrated that with the right approach to the existing situation, there are ways to reduce social risk factors. The choice of the format in which the influence on the emerging personality comes from the environment of his comfort is the only correct one for reducing social risk. Methods based on the emotional component come to the fore, allowing for smoothing out and reducing the flow of negative emotions that are formed in the youth environment due to a sharp change in the surrounding methods and denial of the perception of uncomfortable actions (Pishchulin, 2017: 121-124). The pandemic has created conditions when only forms and methods that allow influencing the youth environment through psycho-emotional impact, bypassing repressive methods, could have the right to exist. The emergence of new, virtual methods of influencing the emerging personality made it possible to open a new layer for researching the possibilities of forming and correctly delivering the necessary information to the addressee without causing negative emotions in the younger generation.

Discussion

After analyzing the work carried out in the context of a pandemic and neutralizing the emerging social risks in the young part of the population, the authors can determine the following aspects and paradigms of the development of events in the formation of the unique environment, namely:

1. The formation of a young person's environment develops under the accentuated influence of an informative stream from the Internet. Therefore, a teenager is in a comfortable environment, So, to influence the process of personality formation, it is necessary to come from this environment.

2. To reduce the risks of stratification of society, it is necessary to exert influence through game content available to all population segments. It is necessary to form a pool of games that allow a young person to receive information and positive influence without the dominant influence of the older generation or teachers.

3. The increasing growth in the decline in educational level can be stopped by translating educational content into play in additional education and partially, mainly, with the use of an interactive component.

4. The formation of the personal environment of the younger generation, as the target audience of anthropological philosophical research, is one of the most important components of the formation of personal and civic, national identity, which is necessary for the formation of a harmoniously developed personality - a citizen of one's Fatherland.

References

- Kondrashkin A.V. & Khlomov K.D. Problem statement: deviant behavior of adolescents, social situation and the Internet // *Legal psychology*. 2013. No. 1. pp. 18-24.
- Leontieva A.G. Social risks and their impact on the quality of the human potential of the region // *Bulletin of VSUIT*. 2020. Vol. 82. No. 1. pp. 389-397.
- Morozova T.N. & Pishchulin S.A. Genesis and development of the department of patriotic education of the OUTPOST Youth Home // *Materials of the VII International Conference "Military history: people, destinies, conflicts"*. St. Petersburg, 2020, pp. 504-511
- Nosov V.A. Patriotic education and gamification of historical events // *Youth policy: state, problems, prospects*. Collection of materials of the correspondence scientific and practical conference. St. Petersburg, 2020. pp. 61-64.
- Pavlova A.V. Effective practices of patriotic work with minors on the basis of the Youth Home "OUTPOST" // *Materials of the VII International Conference "Military history: people, destinies, conflicts"*. St. Petersburg, 2020, pp. 495-498
- Pishchulin S.A. A man at war. On the question of definition // *Collection of materials of the scientific and practical conference "Man at war"*, St. Petersburg 2015
- Pishchulin S.A. Children's everyday life - influence on becoming a citizen // *Rhythms of being: Holiday and everyday life in the socio-cultural dimension*. Collection of scientific papers. St. Petersburg, 2017, pp. 121-124
- Rutkevich M. N. Life plans of youth // *Sociology of youth*. Encyclopedic dictionary / ed. Yu. A. Zubok, V. I. Chuprov. M.: Academia, 2008. pp. 118-119.
- Shcherbakova O. I. the Formation and development of the concept of "conflictological culture of personality" in the theory and practice of modern conflict // *Problems of modern science*. 2010. No. 2. pp. 78-83.

Srdan Jevtić¹

UDK: 141.4 Фojepбax Л.

159.964.2 Фpojд С.

Originalni naučni rad

Primljen: 27. 1. 2023.

Prihvaćen: 2. 3. 2023.

DOI: <https://doi.org/10.18485/rit.2023.21.39.4>

UTICAJ FOJERBAHA NA FROJDOVU KRITIKU RELIGIJE

Rezime: *Osnovni cilj ovog rada je razmatranje potencijalnog uticaja koji je Fojerbah imao na Frojda, prvenstveno s obzirom na sličnost njihovog viđenja religije. Ukazuje se na mogućnost da se Frojdove hipoteze o genezi i funkciji religije interpretiraju kao psihoanalitička razrada Fojerbahove antropološke rekonstrukcije religije. Ispostavlja se da nije neosnovano tvrditi da je u osnovi kritike religije oba mislioca isti krajnji cilj - ne ateizam kao puko poricanje postojanja Boga već pozivanje na povratak čoveka sebi i svim svojim potencijalima. Ono što je manje očigledno kada je reč o Fojerbahovom uticaju na Frojda, a na šta se u ovom radu ukazuje, jeste mogućnost da su i neki od Frojdovih osnovnih psihoanalitičkih koncepta inspirisani Fojerbahovom filozofijom.*

Cljučne reči: *Frojđ, Fojerbah, religija, psihoanaliza, teizam, ateizam, scijentizam.*

FEUERBACH'S INFLUENCE ON FREUD'S CRITICISM OF RELIGION

Summary: *The main goal of this paper is to consider the potential influence that Feuerbach had on Freud, primarily considering the similarity of their views on religion. The possibility of interpreting Freud's hypotheses about the genesis and function of religion as a psychoanalytic elaboration of Feuerbach's anthropological reconstruction of religion is pointed out. It turns out that it is not unfounded to claim that the basis of the criticism of religion by both thinkers is the same ultimate goal - not atheism as a mere denial of the existence of God, but a call for the return of man to himself and all his potential. What is less obvious when it comes to Feuerbach's influence on Freud, and what is pointed out in this paper, is the possibility that some of Freud's basic psychoanalytic concepts were also inspired by Feuerbach's philosophy.*

Keywords: *Freud, Feuerbach, religion, psychoanalysis, theism, atheism, scientism.*

¹ Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, Katedra za filozofiju, Beograd, Srbija
E-mail: jevticsrdjan0602@gmail.com

Uvod

„Ne mogu više sebe naterati da studiram teologiju. Čeznem da uzmem prirodu u svoje srce, onu prirodu pred čijom se dubinom teolog slabog srca povlači; a sa prirodom čoveka, čoveka u celini“ (Feuerbach citiran u Chisholm, 1911: 302) pisao je Ludvig Fojerbah (Ludwig Andreas von Feuerbach) svom prijatelju dok je, počevši 1823. godine, studirao teologiju u Hajdelbergu. Kako njegovo interesovanje za filozofiju raste, on će 1825. napustiti studije teologije i prebaciti se na filozofiju, koju će 1828. diplomirati (Kamenka, 1969: 23). Ipak, Fojerbah nikada nije napustio bavljenje Bogom, o čemu svedoče njegova dela koja su dobrim delom usmerena na kritičku analizu religije (prvenstveno hrišćanstva), a zbog kojih će postati poznat i kao otac modernog ateizma i začetnik kritičkog ateističkog humanizma. Godine 1830. Fojerbah anonimno² objavljuje svoju prvu knjigu - *Misli o smrti i besmrtnosti* (Feuerbach, 1830) u kojoj dovodi u pitanje hrišćanski koncept besmrtnosti duše, a veru u božanstvo i večni život određuje kao izraz egoizma. Filozofiju svog učitelja Hegela (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) određuje ne kao pogrešnu, već kao nepotpunu, te će veličati ovozemaljsko i materijalno. Shodno Fojerbahu „religija nije, kako je Hegel mislio, otkrovenje Beskonačnog u konačnom; ona je pre samootkrivanje prilikom kog konačno otkriva sopstvenu beskonačnu prirodu. Bog je forma u kojoj ljudski duh prvo otkriva sopstvenu suštinsku prirodu“ (Harvey, 1995: 27). Svoje najpoznatije delo „Suština hrišćanstva“ Fojerbah objavljuje 1841. godine. Sadržaj ove knjige je naišao na snažno odobravanje među revolucionarnim misliocima kao što su Marks (Karl Marx), Engels (Friedrich Engels), Vagner (Wilhelm Richard Wagner) i Štraus (Richard Strauss) (ibid. 25-26), te veličanje i oduševljenje koje se može sažeti u rečenici: „Svi smo odjednom postali Fojerbahovci“ (Marx & Engels, 1957: 223). Nešto je manje poznato oduševljenje koje je Fojerbahov rad ostavio na Sigmunda Frojda (Sigmund Freud). Postoje svedočanstva da je tokom svojih studija 1874. i 1875. Frojd pomno čitao Fojerbaha (Boehlich, 1989: 82, 110–111), pa se može reći da je susret sa filozofijom ovog velikog nemačkog mislioca verovatno imao snažan uticaj na mladog osnivača psihoanalize, uticaj o kom se nedovoljno govori i piše.

„I stvori Bog čoveka po obličju svom, po obličju Božjem stvori ga“ (Postanje, 1:27) - dobro su poznate reči *Prve knjige Mojsijeve*, no, ako pažljivo pročitaćemo sledeću Frojđovu misao: „Verujem da veliki deo mitološkog pogleda na svet, koji dugom putanjom seže do najmodernijih religija, nije ništa drugo do psihologija koja se projektuje u spoljašnji svet“ (Freud, 1901: 258), možemo reći da nam ona ukazuje na potpuno suprotnu perspektivu - čovek je stvorio Boga po svom obličju. Zahvaljujući ovom primamljivom i široko prihvaćenom viđenju odnosa: čovek - Bog, „Frojd je postao jedan od bogova u krugovima onih koji smatraju da

2 Kasnije otkrivanje autorstva koštaće Fojerbaha ni manje ni više nego profesorskog posla i akademske karijere.

je bog mrtav“ (Meserve, 1966: 87). Ipak, ukoliko se pažljivo ustremimo na Foerbahovo filozofsko delo, uvidećemo da nije neosnovano u njemu tražiti korene Frojdove misli. Godine 1841. u *Suštini hrišćanstva*, gotovo sedam decenija pre nego što je Frojd objavio prvo delo koje se bavi fenomenom religije³, Foerbah piše: „Ličnost Boga nije ništa više do projektovane ličnosti čoveka“ (Feuerbach, 1841: 226). Ako Frojdove ideje o genezi religije, prirodi čoveka i Boga i funkciji religije u civilizaciji dovedemo u vezu sa idejama na istu temu koje možemo naći u filozofiji čuvenog nemačkog mislioca, videćemo da Frojd, jednako kao i Foerbah, nema kao primarni cilj preispitivanje istinosne vrednosti iskaza o Bogu. Videćemo i da njihove analize religije ne pružaju dokaz da Bog ne postoji, već da im je primarni cilj objašnjenje nastanka i funkcije religije u društvu - i za Frojda i za Foerbaha religija je projekcija koja nastaje kao odgovor na sukob čovekove prirode i sredine - prvobitno sredine kao prirode koja ga okružuje a potom i društva i civilizacije. Za ova dva velika mislioca civilizacija predstavlja otuđenje od čovekove istinske prirode, a kultura postavlja ograničenja, pravila i potiskuje čovekovu težnju za zadovoljavanjem nagona. U ovom radu, pored identifikovanja zajedničkih mesta u Frojdovoj i Foerbahovoj misli usmerenoj ka religiji, pokažaću i da se pažljivijom analizom ispostavlja da se mnogi psihoanalitički termini koji se tipično vezuju za Frojda naziru i kod Foerbaha.

Bog kao antropomorfna projekcija

I Foerbahovo i Frojdovo viđenje ljudske prirode je slično - čovek je nesavršen, konačan, ograničen, nemoćan, emocionalno nestabilan, zavisn od drugih, itd. a, shodno obojici, religija je posledica takve ljudske prirode, te je projekcija, iluzija, apstrakcija, ispunjenje želja, izraz otuđenja, itd. Čovekove potrebe određene su njegovom prirodom, a u Bogu su sve te potrebe objedinjene i ispunjene. Za oba velika mislioca religija nastaje iz čovekove slabosti i nemoći (pred nadmoćnom prirodom, a potom i pred zahtevima društva - civilizacije) i želje da se slabost i nemoć prevaziđu. Sličnost shvatanja geneze religije je očigledna - Frojd, u *Budućnosti jedne iluzije*, govori da je religija prvobitno nastala, kao i sva druga civilizacijska dostignuća, iz psihološke potrebe da se zaštitimo od superiorne prirode (Freud, 1961: 15; 18; 30). Suočen na superiornošću sila prirode, čovek shvata da će zauvek ostati nemoćan, stoga “sebi stvara bogove kojih se plaši, sa kojima nastoji da se pomiri, i kojima ipak poverava svoju sopstvenu zaštitu” (ibid. 24). Kako su u savremenom svetu sile prirode u značajnoj meri pod kontrolom, religija dobija novu primarnu funkciju - funkciju zaštite od nevolja koje čoveku donosi civilizacija i utehe za sva odricanja koja civilizovano društvo sa

3 U kratkom radu *Opsesivne radnje i religiozne prakse* (Freud, 1907), objavljenom 1907. godine, Frojd se prvi put zvanično posvećuje analizi religije, konkretno - analizi psiholoških osnova verskih obreda.

sobom nosi, što se može ilustrovati sledećim navodom: „Bogovi [...] moraju pomiriti ljude sa okrutnošću sudbine [...] i moraju im nadoknaditi patnje i lišavanja koje im je civilizovani život u zajednici nametnuo“ (ibid. 18). Gotovo istu ideju srećemo i kod Fojerbaha: „Vaše nebo je bilo samo slobodan teatar za strasti koje su u društvu i u uslovima stvarnog života morale trpeti uzdržanost“ (Feuerbach, 1841: 226). Sa jedne strane želje koje proizilaze iz čovekove prirode, poput želje za besmrtnošću (ibid. 128), a sa druge odricanja i žrtve koje civilizacija traži od čoveka dovoljni su da on svoje želje projektuje u više biće koje ima zaštitničku ulogu. Kako je realnost sveta u kome se nalazimo surova i neretko besmislena, a čovek nesnađen i često negativnih i nestabilnih emocija - Bog je pogodna projekcija, iluzorna eksternalizacija svega što čovek želi i čemu se nada.

Frojd čovekovo izvorno, prirodno stanje opisuje kao neprijateljsko, nasilno, agresivno stanje u kom čovek nekontrolisano zadovoljava svoje nagone ali istovremeno živi u neprekidnom strahu. Zarad izlaska iz ovog stanja kontinuiranog straha, čovek stvara društvo. No, kako se nagonima mase (za razliku od nagona pojedinca) ne može upravljati razumom, pritom „mase su lenje i neinteligentne“ (Freud, 1961: 7), Frojd zaključuje da su civilizacijski propisi održivi samo primenom izvesnog stepena prinude (ibid. 8). Da bi živeo u zajednici čovek mora da potiskuje svoje instinkte. Pišući predgovor za *Civilizaciju i njena nezadovoljstva*, britanski psihoanalitičar Džejms Strejči (James Strachey) će kao glavnu temu ovog Frojdovog dela navesti antagonizam između instinkata i ograničenja koja civilizacija nameće tim instinktima (Strachey u Freud, 1930: 60). U ovoj knjizi će Frojd čovekovu potrebu za religijom porediti sa potrebom za večnim i neograničenim, premda priznaje da tu potrebu ne može prepoznati kod samog sebe (Freud, 1930: 65). Ovu potrebu pominje i kao „okeansko osećanje“ (eng. *oceanic feeling*) (ibid. Frojdova Fusnota 1), a interpretiraće je kao ispunjenje želje povezano sa infantilnom egoističnom potrebom za zaštitom. Dalje razvivši tezu da se religija razvija kako bi se pripitomile prirodne sile i pružila uteha za napuštanje našeg prirodnog stanja zarad života u civilizovanom društvu, za religiju u *Civilizaciji i njenim nezadovoljstvima* Frojd tvrdi da je „očigledno infantilna, toliko strana stvarnosti“ da je „bolno pomisliti da velika većina smrtnika nikada neće biti u mogućnosti da se uzdigne iznad ovakvog pogleda na život“ (Freud, 1930: 74).

Ključna Fojerbahova tvrdnja u *Suštini hrišćanstva* je da je Bog ljudska projekcija - projektovana slika ljudske prirode postaje objekat refleksije, objekat teologije (Feuerbach, 1841: 213-214), a „objekat bilo kog subjekta nije ništa drugo do objektivno uzeta priroda subjekta. Kakve su čovekove misli i dispozicije, takav je njegov Bog“ (ibid. 12). Drugim rečima, čovek svoju subjektivnu prirodu pretvara u objektivnu, u objekat koji je izvan njega, a razlog čovekovog stvaranja ovog „objektivnog“ upravo su njegova sopstvena nemoć i želje koje iz te nemoći proizlaze. Bog nastaje iz čovekovih želja, i, kako Fojerbah piše: „Bog izvire iz

osećaja nedostatka; ono što čoveku treba, bilo da je to određena i stoga svesna, ili nesvesna potreba, - to je Bog. Tako je neutješnom osećaju praznine, usamljenosti bio potreban Bog u kome postoji društvo, zajednica bića koja se žarko vole“ (ibid. 73). Za Fojerbaha hrišćanski Bog nije ništa drugo do apstrakcija u kojoj su sadržane sve one karakteristike koje čovek želi samom sebi. Bog - projekcija ljudskog uma, zapravo je obožavanje samog čoveka; a religija „veruje ni u šta drugo do istine i božanstva ljudske prirode“ (ibid. x). U tom smislu je za Fojerbaha teologija zapravo antropologija - nema razlike u predikatima ljudske i predikatima božanske prirode - te stoga nema istinske distinkcije između božanskog i ljudskog subjekta (ibid. xi). Može se reći da je Frojd Fojerbahovu teoriju religije kao projekcije proširio i transformisao u svetlu psihoanalitičke teorije i pokušao da detaljnije objasni zbog čega čovek sve one osobine koje pozitivno vrednuje kod sebe projektuje u biće koje obožava, klanja mu se, od kog očekuje zaštitu ali ga se i plaši i zarad njega pristaje na dodatna odricanja, suzdržavanja i sledenje normi. U *Totemu i tabuu* saznajemo da je ljudska borba sa nesvesnom, primarnom krivicom ono što leži u osnovi religioznosti. U ovoj knjizi Frojd će, analizirajući tabu patricida i incesta, izneti zanimljivu antropološku hipotezu: pomenuti tabui rezultiraju represije onoga što je pračovek učinio, naime, obožavanja koje primitivna horda braće izvršava kako bi konačno mogla posedovati ženke na koje je ubijeni polagao apsolutno sva prava. Nakon ubistva oca braća osećaju krivicu zbog učinjenog - krivicu koja će rezultirati odricanjem i večnom zabranom onoga što se prvobitno želelo. „Mrtav [otac] je sada postao jači nego što je živi bio“ (Freud, 1919: 68), te, plašeći se odmazde, sinovi formiraju totem (prvobitno životinju) (ibid. 69) i stvaraju tabu - neupitnu zabranu ubistva oca. Nakon formiranja totema, sinovi se plaše odmazde za incestuozne radnje u okviru horde, a ovaj strah će rezultirati još jednim velikim tabuom - zabranom incesta. Totemizam je ujedno i vid religioznosti, jer predstavlja verovanje da svaki rod, horda ili pleme ima svog zaštitnika. Zanimljivo je da su se dva tabua koja Frojd identifikuje zadržala do dana današnjeg u većini društava, dok u nekim zemljama totemi i dan danas postoje (npr. krava u Indiji).

Valja primetiti da, i kod Fojerbaha i kod Frojda, čovekova sopstvena projekcija postaje njegova suprotnost. Ova projekcija je projekcija savršene ljudske prirode - ona se formira kao suprotnost ljudskoj nesavršenosti i svemu onome što čoveku nedostaje a što čovek vrednuje pozitivno. Kao misteriju religije Fojerbah će odrediti to što čovek „projektuje svoje biće u objektivnost, a zatim sebe ponovo čini objektom ove projektovane slike sebe samog tako pretvorene u subjekat“ (Feuerbach, 1841: 29-30). Ono što čovek vrednuje pozitivno, kao što su moć, dobrotu i znanje, biće projektovano u svemoć, savršenu dobrotu i sveznanje - sve ono što će čoveku zauvek izmicati i pred čim će uvek imati strahopoštovanje. U ovom smislu je religija i izraz otuđenja – „Religija je razdvajanje čoveka od

samog sebe; [čovjek] postavlja Boga ispred sebe kao svoju antitezu. Bog nije ono što čovek jeste - čovek nije ono što Bog jeste“ (ibid. 33).

Povratak čoveku i veličanje naučnog pogleda na svet

I Frojd i Foerbach sugerišu da religijski pogled na svet treba da ustupi mesto naučnom i da je zarad otvaranja puta nauci potrebno raščistiti sa religijskim dogmama. Nije neosnovano tvrditi da je u osnovi kritike religije oba mislioca isti krajnji cilj - ne ateizam kao puko poricanje postojanja Boga već povratak čoveka sebi i svim svojim potencijalima, aktiviranje čovekovih moći da spoznaje zakone prirode, ali i menja svoje prirodno i društveno okruženje. Ni Frojdovo ni Foerbachovo primarno pitanje se ne odnosi na postojanje ili nepostojanje Boga, već na to da li teizam ima svoju funkciju u društvu i da li je suvišan za modernog čoveka.

Analizirajući Foerbacha, Frederik Ries (Frederick Reisz) će kao glavni čovekov problem odrediti to što je izgubio stvarnost u svojoj maštovitoj projekciji - Bogu - nastaloj iz osećaja zavisnosti (Reisz, 1969: 182). Kao što je pomenuto, čovek Bogu dodeljuje moć da kontroliše prirodne i društvene sile, a upravo ovu funkciju religije Frojd će nedvosmisleno proglasiti za ništavnu i prevaziđenu - za njega je daleka budućnost ona u kojoj će nauka i razum zameniti veru u Boga, a čovek preuzeti na sebe moć vladanja svetom. Drugim rečima, čovek, koji je prepustivši Bogu važne funkcije postao pasivan, treba da, shodno Frojdu, bavljenjem naukom i politikom postane aktivan. Nakon ovog preobražaja, moć religije će jedino biti u istorijskoj istini koja leži u njoj, tj. u trenutku kada spoznajom suštine religije čovek samoosveščivanjem spoznaje sopstvene potencijale i moći. U knjizi *Mojsije i Monoteizam* Frojd direktno suprotstavlja religiju i nauku: „Kao da svet nema dovoljno problema, suočeni smo sa zadatkom da otkrijemo kako su oni koji imaju veru u Božansko Biće mogli tu veru steći, i otkuda ovakva vera crpi ogromnu moć koja joj omogućava da nadvlada Razum i Nauku“ (Freud, 1939: 194). O ovom antagonizmu svedoči i Foerbach koji piše: „Ali vera nije ništa drugo do uverenost u stvarnost subjektivnog nasuprot ograničenjima ili zakonima Prirode i razuma, odnosno prirodnog razuma. Stoga je specifični predmet vere čudo; vera je vera u čudo; vera i čudo su apsolutno nerazdvojni“ (Feuerbach, 1841: 125). Ries će reći da Foerbach „protestuje zato što predmet religije ne sme biti nespojiv sa poznatom stvarnošću kako je nauka artikuliše [...] [i pritom] poziva na podudarnost između ukupnog čovekovog odgovora na svet (filozofskog, pesničkog i religioznog) i poznatih stvarnosti Prirode“ (Reisz, 1969: 181). U *Budućnosti jedne iluzije* posebno isplivava na površinu Frojdova scijentistička nastrojenost: „Ali naučni rad je jedini put koji nas može dovesti do saznanja o stvarnosti izvan nas samih“ (Freud, 1961: 31); „Ne, naša nauka nije iluzija. Ali iluzija bi bila pretpostavka da ono što nam nauka ne može dati možemo dobiti na drugom mestu“ (ibid. 56). O svom „prirodno-naučnom gledanju na

svet“ (Freud, 1979: 319) Frojd svedoči i u *Psihopatologiji svakodnevnog života*. Dobro je poznato da je Frojd psihoanalizu želeo da zasnuje kao prirodnu nauku, te je do kraja svog života precenjivao njen naučni potencijal. Osnivač psihoanalize je usvojio naturalističko-evolucionistički način razmišljanja što se vidno odražava i na terminologiju koju koristi onda kada govori o psihičkom - npr. *psihička sila* i *psihička energija* su ustaljeni termini u njegovim delima. Zanimljivo je da je Frojd ispred sebe imao isti zadatak koji je pre više od pola veka, u ne tako poželjnim društveno-političkim okolnostima, imao i Fojerbah - zadatak promocije nauke i razuma nasuprot zabluda pasiviziranog čoveka. Fojerbahova scijentistička nastojenost i poverenje u razum, u ovozemaljsko, materijalno, prirodno, zakonito i naučno su nesumnjivi: „ono što je zaista objektivno su samo prirodni elementi“ (Feuerbach, 1841: 244); „Svet je regulisan u skladu sa svojim sopstvenim zakonima“ (ibid. 329); „Jer kao što i na ostalim planetama postoje isti zakoni kretanja, tako sigurno postoje isti zakoni opažanja i mišljenja kao i ovde“ (ibid. 13). Fojerbah govori o Božjim intervencijama kao nečemu što isključuje prirodne zakone i prekida nužne tokove, „gvozdene veze koje neizbežno povezuju posledice i uzroke“ (ibid. 103). Ries prepoznaje Fojerbahov poziv da se čovek usredsredi na kulturu, razum i nauku onda kada shvati da ima moć nad prirodom i kada odbaci osećaj zavisnosti (Reisz, 1969: 185). Isti poziv može biti prepoznat i kod Frojda - poziv izveden iz gotovo istovetne analize religije i čovekove prirode. Fojerbahov cilj je da čoveka vrati u relanost i pruži mu perspektivu viđenja sebe kao nerazdvojnog dela prirode, ili, kako Ries piše: „Fojerbah smatra da apsolutnost Božje drugosti postaje suvišna za artikulaciju čovekove čovečnosti“ (ibid. 181). Konačno, i Fojerbah i Frojd veličaju čoveka - čoveka koji je previše toga prepustio Bogu, a potcenio sopstvene moći i potencijale. Oba velika mislioca imaju istu poruku - čovek treba da postane Bog. U humanističkom duhu, svodeći teologiju na antropologiju, Fojerbah uzdiže antropologiju do teologije tvrdivši da *čini isto ono što je učinilo hrišćanstvo*, naime, „spuštajući Boga u čoveka, čoveka učinilo Bogom“ (Feuerbach, 1841: xii).

Preispitujući da li eliminacija religije predstavlja pretnju za civilizaciju, Frojd ističe da civilizaciji nema pretnje od obrazovanih ljudi kod kojih moralna načela (o kojima nam govori etika) zamenjuju religijske norme, mada je svestan velike mase neobrazovanih koji mogu postupati vandalski ukoliko nema straha od Boga (Freud, 1961: 39). Na ovom mestu možemo uvideti i Frojdovu optimističnost onda kada je reč o moralnom obrazovanju, naime, on smatra da bi ova vrsta obrazovanja trebalo da zameni religijski moral (ibid.). Kod Fojerbaha takođe srećemo antagonizam između etike i religije kao izvora morala - u hrišćanstvu su Božje zapovesti izvor moralnih normi, a „etika ipak ima podređeni rang“ (Feuerbach, 1841: 272); „Iznad morala lebdi Bog, kao biće različito od čoveka, biće kome se duguje ono najbolje“ a „sve one dispozicije koje bi trebalo da budu

posvećene životu, čoveku - sve najbolje moći čovečanstva prosipaju se na biće koje ne želi ništa“ (ibid.).

Patologizacija religije

Opsesivne radnje i religiozne prakse prvo je delo u kom se Frojd zvanično posvećuje analizi religije dovodivši u vezu privatne rituale neurotičnih pojedinaca, koji imaju funkciju ublažavanja strepnje, sa javnim verskim obredima. Kao što znamo, Frojd smatra da je za nastanak opsesivne neuroze zaslužno potiskivanje nagona - represija. No, Frojd smatra da potiskivanje nije ništa manje u osnovi religijskih obreda, naime, po sredi je isti mehanizam, a jedina razlika je u prirodi potisnutog – „Suštinska sličnost [između religijskih obreda i opsesivnih neuroza] leži u fundamentalnom *odricanju zadovoljenja urođenih instinkata*, a glavna razlika u prirodi ovih instinkata, koji su kod neuroza isključivo seksualnog, a kod religije egoističnog porekla“ (Freud, 1907: 202). Povlačeći paralelu između opsesivnih radnji i religioznih praksi Frojd ukazuje na prinude i zabrane koje nastaju kao posledica potiskivanja: „i prinude i zabrane (da se jedno mora učiniti a drugo ne sme), prvobitno se odnose samo na usamljene aktivnosti dotičnih osoba“ (ibid. 199), no, kako je Frojdova hipoteza da su se mnogi rituali koji se danas praktikuju prvobitno razvili kao rituali pojedinaca, a potom se proširili i na druge članove društva kako bi, konačno, postali javni obredi (ibid. 198), zabrane koje srećemo u okviru religije možemo smatrati posledicom istog mehanizma. Još jedna zajednička katarakteristika religioznih praksi i opsesivnih radnji je osećaj strepnje, krivice, nelagode, onda kada se zabrane prekrše: „Lako je uočiti u čemu leži sličnost između neurotičnih ceremonijala i religijskih obreda; u strahu od griže savesti nakon njihovog izostavljanja, u njihovoj potpunoj izolaciji od svih ostalih aktivnosti (osećaj da se čovek ne sme uznemiravati) i u savesnosti s kojom se izvode detalji“ (ibid. 199). Frojd osećaj nelagode opsesivnog neurotičara upoređuje sa osećajem krivice pobožnih koji „u svojim srcima znaju da su ubogi grešnici“ (ibid. 201) – „Osećaj krivice kao posledica neprekidnog iskušenja i uznemireno iščekivanje pod maskom straha od božje kazne zaista su nam poznati u religiji duže nego kod neuroze“ (ibid.). Ono osnovno što uviđamo u *Opsesivnim radnjama i religioznim praksama* je zapravo sličnost manifestacija represije kod neurotičara i vernika, ali i razlike poput veće individualne varijabilnosti neurotičnih ceremonijala i njihove privatne prirode; takođe, detalji neurotičnih ceremonijala su često besmisleni, dok se detalji religijskih obreda shvataju simbolično i smisljeno - ili, kako Kristofer Čapman (Christopher N. Chapman) piše: „Princip kvalitativne razlike je u tome što je simboličko značenje neurotičnih rituala nesvesno, dok simboliku religioznih slika razumeju bar neki pripadnici verske tradicije“ (Chapman, 2007: 6). Ipak, pomenute razlike nisu dovoljne da spreče Frojda da za opsesivnu neurozu kaže da je „tragikomična travestija privat-

ne religije“ (Freud, 1907: 199). Zanimljivo je da i Fojerbah govori o „patologiji konvertovanoj u teologiju“ (Feuerbach, 1841: 88), kao i to da je, jednako kao i kod Frojda, reč o nesvesnoj patologiji: „teologija nije ništa drugo do nesvesna, ezoterična patologija, antropologija i psihologija, te da stoga prava antropologija, prava patologija i prava psihologija imaju daleko više prava na ime teologije nego što ima sama teologija“ (ibid. 89).

Valja ponoviti da ni Frojd ni Fojerbah ne pružaju argument iz čijih premisa nužno sledi zaključak da Bog ne postoji, i da, sve i ako prihvatimo psihološko-antropološku genezu religije i složimo se sa tim da ona više nema nikakvu korisnu funkciju za čoveka, iz toga ne sledi nepostojanje Boga. Znajući Frojdovu ljubav prema scijentizmu, možemo reći da je „za Frojda religija sistem verovanja koja nisu podložna verifikaciji“ (Chapman, 2007: 20). U prilog ovakvoj interpretaciji ide činjenica da Frojd religijska verovanja naziva iluzijama a ne deluzijama. U kojoj meri Frojd religiju poistovećuje sa iluzijom svedoči i sam naslov njegove knjige u kojoj govori o budućnosti religije – „Budućnost jedne iluzije“. Iluzija se uobičajeno definiše kao verovanje koje nije potkrepljeno relevantnom evidencijom ali nije nužno lažno, dok je deluzija verovanje u nešto što je evidentno lažno. Tako iluzija, ističe Frojd „nije isto što i greška; niti je nužno greška“ (Freud, 1951: 30) - iluzije bi mogle biti istinite, mogle bi biti u skladu sa stvarnošću, ali to ne govori ništa o njihovim istinosnim vrednostima. „Iluzije ne moraju biti nužno lažne - tj. neostvarive i kontradiktorne sa stvarnošću. [...] Tako, verovanje nazivamo iluzijom kada je ispunjenje želja istaknuti faktor u njegovoj motivaciji, a pritom zanemarujemo njegov odnos prema stvarnosti, baš kao što iluzija sama po sebi ne podleže verifikaciji“ (Freud, 1961: 31). Ako se usredsredimo na pomenutu dihotomiju, možemo reći da je Fojerbah išao korak dalje onda kada je na jednom mestu izjavio da je teologija „mreža kontradikcija i deluzija“ (Feuerbach, 1841: x), dok je na drugom govorio, jednako kao i Frojd, o „iluzijama teologije“ (ibid: xi).

Fojerbah i Frojdova psihoanalitička doktrina

Kao što je napomenuto, Fojerbah ističe čovekovu telesnost i ovozemaljski život, ali i mogućnost da se pojedinac razvije u interakciji sa drugima, sredinom i zahtevima društvenog života. Frojd isto tako naglašava uzajamnu borbu između urođenog, tj. instinktivnog, i društvenog, sukob između biološkog i socijalnog na kom će utemeljiti čitavu psihoanalitičku teoriju. Frojdovo shvatanje nesvesnog nagonskog sukoba kao osnovnog uzroka mentalnih bolesti u velikoj je meri naznačeno u Fojerbahovoj misli. Učenje o potiskivanju (represiji) i nesvesnom Frojd navodi kao osnovne sastavne elemente psihoanalitičkog učenja (Freud, 1979: 42). Psihoanalitičari potiskivanje određuju kao psihološki mehanizam kojim se želje i impulsi drže van svesti, odnosno potiskuju u nesvesno (Kellerman,

2009: 213). Do potiskivanja dolazi usred zabrana i normi koje društvo nameće nagonskim impulsima i željama pojedinca od njegovog najranijeg detinjstva. Pomenuli smo da u Foerbachovoj misli Bog predstavlja antropomorfnu projekciju čija je primarna funkcija ispunjenje čovekovih želja: „Vera se odnosi samo na stvari koje, u suprotnosti sa ograničenjima ili zakonima Prirode i razuma, daju objektivnu stvarnost ljudskim osećanjima i ljudskim željama“, a, pored toga, vera „daje ono što priroda i razum poriču, otuda to čini čoveka srećnim, jer zadovoljava njegove lične želje“ (Feuerbach, 1841: 125); „Bog je ispunilac, tj. stvarnost, ispunjenje mojih želja“ (ibid. 174). Želje o kojima govori i Foerbach postaće ključni i mnogo puta ponovljen termin u Frojdovoj misli - nesvesne, potisnute želje, posebno one iz detinjstva, postaće glavna odrednica psihičkog života gledano kroz sočiva psihoanalize, a na putu ka otklanjanju psihičkih smetnji polazna tačka biće identifikovanje potisnutih želja. Frojd će i značenje svakog sna odrediti kao ispunjenje želje (Freud, 2010: 147), a na temelju potisnutih želja i instinkata koje su posledica antagonizma između čovekove prirode i društvenih normi, sagraditi čitavu psihoanalitičku građevinu. O osujećenju čovekovih instinkata svedoči i Foerbach tvrdivši da je instinkt sreće primarna pokretačka snaga: „Svaki instinkt je instinkt za srećom (nem. Glückseligkeitstrieb), kako u svakom drugom živom biću, tako i u čoveku“ (Feuerbach, 1903: 231), a „Kada biće ne može da zadovolji instinkt, ono je nezadovoljno, zlovoljno, tužno, nesrećno“ (ibid.). Da čovek u Bogu vidi utehu za osujećenost zadovoljenja svojih impulsa svedoči i sledeći navod iz *Suštine hrišćanstva*: „Mislili ste ovako: najsajniji život je živeti svoje impulse bez ograničenja; i pošto je ovaj život bio najodličniji, najistinitiji, učinili ste ga svojim Bogom“ (Feuerbach, 1841: 199). Ne samo da govori o željama, instinktima i impulsima koji su kod čoveka suzbijeni, već se kod Foerbacha na više mesta sreće i termin „nesvesno“ - termin koji će se do dana današnjeg vezivati prvenstveno za Frojda i psihoanalitičku teoriju: „Suština religije je neposredno, nehotično, nesvesno sagledavanje ljudske prirode kao druge, zasebne prirode“ (ibid. 213), piše Foerbach; „Slika Boga nije ništa drugo do nesvesno izvođenje“ (ibid. 77), a „svaka religija u svojoj predstavi Boga čini latentno, nesvesno izvođenje“ (ibid. 199) (videti i ibid. 27, 73, 89, 118, 163, 209).

Konačno, ukoliko svaku psihoterapiju, pa i psihoanalizu, jednostavno odredimo kao lečenje rečima, možemo reći da je Foerbach anticipirao isceliteljske moći reči i komunikacije: „reč tera slepe da vide, a hrome da hodaju, leči bolesne i oživljava mrtve“, reč ima moć da čini čuda, i to „racionalna čuda“ (Feuerbach, 1841: 78). Pored toga, Foerbach je začetnik prepoznavaња simbola i slika u religijskom, simbola i slika kao produkata čovekove kreacije, izraza njegove vlastite moći: „Suština religije je živeti u slikama ili simbolima“ (ibid. 182). Upravo ovo prepoznavanje simbola će Frojd dalje dramatičizovati, ne samo prilikom formulisanja smelih antropoloških hipoteza o genezi religije i značenju religijskih rituala,

već i u psihoanalitičkoj praksi - otkrivanje duboke, skrivene simbolike snova i neurotičnih simptoma postaće jedan od osnovnih psihoanalitičkih terapijskih strategija. Dalje, može se razmatrati i da li je upravo Fojerbah bio okosnica da Frojd prida toliko snažan značaj detinjstvu onda kada govori o psihičkom životu čoveka; pored toga što za religiju kaže da je „detinjasto stanje čovečanstva“ (ibid. 13), Fojerbah govori i o odnosu koji će za Frojda postati jedan od ključnih odnosa za određivanje sudbine psihičkog života čoveka, naime, o odnosu oca i deteta: „dete [...] u ocu ima osećaj sopstvene snage, svest o sopstvenoj vrednosti, garanciju svog postojanja, sigurnost ispunjenja svojih želja“ (ibid. 124).

Završna razmatranja

Fojerbah postavlja temelje humanizmu koji će čoveka postaviti kao centralni objekat svake filozofije - ako je religija antropologija onda razumevši Boga čovek razume samog sebe: „Svest o Bogu je samosvest, znanje o Bogu je samospoznaja“ (Feuerbach, 1841: 12). Set savremenih perspektiva ukorenjen je u Fojerbahovoj misli, te je on začetnik mnogih istorijski ključnih ideja kao što su otuđenje, empiristički akcenat na čulnosti, egzistencijalistička briga o smrti, pozivanje čoveka na odgovornost za svoje postupke i briga za čovekovo dostojanstvo i poštovanje, poverenje u razum, nauku i moć čoveka.

I Frojd i Fojerbah religiju objašnjavaju psihološkim terminima, kao proizvod čovekovog psihološkog statusa koji proizilazi iz antagonizma čovekove prirode i sredine - sredine kao spoljašnje fizičke realnosti i sredine kao društva i civilizacije sa svojim setom normi. Za oba istaknuta mislioca Bog je antropomorfna, psihološka projekcija *čovekovih slabosti* koja postaje čovekova sušta suprotnost, otuđenje od njegove sopstvene prirode. Ovo otuđenje prevazilazi se samosvešću, aktiviranjem čovekovih potencijala na kom i Fojerbah i Frojd insistiraju, te njihovim usmerenjem ka ovozemaljskom, ka čoveku, nauci i razumu. Kako je funkcija religije ispunjenje želja, beg od realnosti, zaštita i uteha za životne nedaće, ova dva velikana je određuju kao prevaziđenu - onda kada čovek preuzme život (koji je prepustio Bogu) u svoje ruke, mogao bi da ispuni neke od svojih najvećih želja. Pored očiglednog Fojerbahovog uticaja na Frojdov način analize religije, pažljivim čitanjem oba autora, izgleda da se i temelji nekih od Frojdovih psihoanalitičkih koncepata mogu nazreti u Fojerbahovoj filozofiji. Videli smo da Fojerbah o Bogu i religiji govori u kontekstu projekcije, ispunjenja želja i nesvesnog - koristeći termine koji će postati poznati kao neki od centralnih termina Frojdove psihoanalitičke doktrine.

Nesumnjivo je da je i Fojerbahova i Frojdova misao ostala aktuelna i nakon više od jednog i po veka. Može se reći da je civilizacija počela da odbacuje religiju, no neretko iz pobuda i zarad ideala koji nisu bliski ni Fojerbahu ni Frojdu. Ateizam se izrodio kao burna reakcija na čovekovo samoosvešćivanje i sve ono

što je, možda zarad religije, čovek učinio ili propustio da učini. Ni Frojdova ni Fojerbahova kritika religije ne mogu se vrednosno odrediti kao negativne - obe kritike su bile preko potrebne duhu vremena u kom su nastale. No, ipak, izgleda da se čovekova psihologija nije preterano promenila i da je čovek sve ono što je projektovao, poveravao i očekivao od Boga preusmerio na nauku. Izgleda da čovekove želje sve veće utočište pronalaze u nauci, te se teologija zamenjuje scijentizmom, katkad i njegovom radikalnom verzijom.

Scijentizam je specifično gledište i ideologija u čijim se okvirima nauka uzima kao jedino validno sredstvo za objašnjavanje i razumevanje fenomena. Pritom, nauka koja se u okrilju scijentizma uzdiže na tron je prirodna nauka, te se neretko osporavaju metodologija i naučni status društvenih i humanističkih nauka. Ovo stanovište, u okviru kog se zahteva naučna strogost i neupitna preciznost saznanja, može se nazvati još i naturalizmom ili objektivizmom. Scijentizmu je blizak i tehnoutopizam, ideologija u okviru koje se smatra da su nauka i tehnologija put ka utopiji, tj. idealnom društvu, ali i ateizam koji uobičajeno u širem smislu označava neverovanje, a u užem izričito poricanje postojanja Boga. Da li nam je danas potrebna kritika scijentizma? Ako je nauka postala Bog, od tog Boga će nam, možda, biti potrebna (samo)odbrana. Da li savremeni čovek svoje strahove, nesavršenosti, konačnost i nemoć pred prirodom projektuje u nauku i tehnologiju, pritom nemajući predstavu o sopstvenim ograničenjima, o dometima same nauke, i nemajući kristalnu sliku o tome šta zapravo on postaje? Da li su dehumanizacija, konzumerizam, komercijalizam, tehno-kultura, pornografija i ostale „čari“ savremenog sveta željeni ili neželjeni efekat pomenute nove projekcije? Očekivano, u okvirima scijentističkog stanovišta religija nije legitiman izvor saznanja, a još manje polaže pravo na reč „istina“. Nasuprot prvobitnoj ideji da ljude ujedinjuje Bog, počevši od perioda prosvetiteljstva i procvata nauke pa do danas moć ujedinjavanja pripisuje se pojedincu koji je, ironično, sve više usamljen. Potenciranje naučnog i isključivo racionalnog načina mišljenja dovodi čoveka u poziciju da zanemaruje sebe kao jedinstvenog subjekta koji saznaje svet, te sumnja u ono što se može nazvati ličnom, subjektivnom istinom, a može se reći da mnoge religijske istine imaju upravo takav intimni karakter. Takođe, ima smisla reći da neverujući čovek ostaje determinisan objektivnim istinama, konsenzusima i naučnim zakonima, i da propušta da spoznajom Boga, koji ne podleže prirodnom kauzalitetu, postane istinski slobodan.

U današnjem vremenu čovekova ličnost je izgubljena u obilju naučnih podataka, kvantifikacija, zakona i opštosti, a sam svet u kome se čovek nalazi sve više je lišen tajnovitosti i svetosti, te je sve manje predmet divljenja. Sve ono što nije izvesno, predvidivo, evidentno korisno i razumljivo - sve teže biva predmet čovekovog interesovanja. Premda je religija verovatno najveća, ona nije jedina žrtva novih ideologija. Uporedo sa cvetanjem scijentizma možemo posmatrati i

uvenuće umetnosti, književnosti, filozofije, itd. Opšte je poznato da smo savremenici epidemije mentalnih bolesti, no, nešto su manje poznati, kako koncept, tako i epidemija duhovnih bolesti. U vremenu u kom je uobičajena redukcija zdravlja na optimalno psihičko i fizičko blagostanje, duhovno zdravlje, koje delom podrazumeva ispravnu vrednosnu orijentaciju, je potpuno marginalizovano. Drugim rečima, danas se previđa da čovek može biti psihički i fizički zdrav, a uprkos tome pozitivno vrednovati pogrešne sisteme vrednosti. Kako duhovnost nije podložna naučnoj objektivizaciji u strogo smislu, nije iznenađujuća njena skrajnutost u scijentistički obojenom svetu.

Na kraju možemo, u duhu Hegela, postaviti stvari na sledeći način: ukoliko su teologija i teizam teza a scijentizam i ateizam antiteza, da li je moguća sinteza? Izgleda da čovek današnjice, zaslepljen preovlađujućim ideologijama, previđa da nauka i religija, iako naizgled inkompatibilne, mogu koegzistirati i biti ujedinjene u jedinstven pogled na svet i život.

Literatura

- Boehlich, W. (1989) *Sigmund Freud: Jugenbriefe an Eduard Silberstein*. Frankfurt-am-Main: S. Firscher Verlag
- Chapman, C. N. (2007) *Freud, Religion and Anxiety*, Lulu.com, Morrisville, NC
- Chisholm, H. (ed.) (1911) *Encyclopædia Britannica*, XI izdanje, Cambridge University Press
- Feuerbach, L. (1830) *Thoughts on Death and Immortality*, objavljeno 1980., Berkeley: University of California Press
- Feuerbach, L. (1841) *The Essence of Christianity*, drugo izdanje na engleskom jeziku, objavljeno 1881., London: Trubner & Co., Ludgate Hill
- Feuerbach, L. (1903) *Sämtliche Werke*, knjiga X, Stuttgart
- Freud, S. (1901) *The Psychopathology of Everyday Life: Forgetting, Slips of the Tongue, Bungled Actions, Superstitions and Errors*, London: Hogarth Press
- Freud, S. (1907) Obsessive Actions and Religious Practice, in Lessa, W. A. & Vogt, E. Z. (1965) *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, Harper & Row, New York, Evanston and London
- Freud, S. (1919) *Totem and Taboo*, George Routledge & Sons, London
- Freud, S. (1930) Civilization and its Discontents, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume XXI (1927-1931)
- Freud, S. (1939) *Moses and Monotheism*, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis
- Freud, S. (1961) *The Future Of An Illusion*, W. W. Norton & Company, New York
- Freud, S. (1979) *Autobiografija*, Odabrana dela Sigmunda Frojda (knjiga osma), Matica srpska, Novi Sad
- Freud, S. (1979) *Psihopatologija svakodnevnog života*, Odabrana dela Sigmunda Frojda (knjiga osma), Matica srpska, Novi Sad
- Freud, S. (2010) *The interpretation of dreams*, James Strachey (ed.), Basic Books
- Harvey, van A. (1995) *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, Cambridge Studies in Religion and Critical Thought, Cambridge: University Press

- Kamenka, E. (1969) *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*. New York: Praeger Publishers Inc.; London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Kellerman, H. (2009). *Dictionary of psychopathology*. New York: Columbia University Press
- Marx K. & Engels, F. (1957) *On Religion*, Foreign Languages Pub. House, Moscow
- Meserve, H. C. (1966) Freud's Contribution to Religion, *Journal of Religion and Health*, 5(2) 87-90
- Reisz, F. (1969) Feuerbach on the Essence of Religion, *The Journal of Religion*, 49(2) 180-192

ПОЛИТИКА ИЗМЕЂУ ВРЕДНОСТИ И ЕФИКАСНОСТИ

Резиме: У настојању да дође до елементарних принципа на којима почива савремено политичко, аутор супротставља два концепта: „вредности“ и „ефикасност“, за које држи да су не само темељи, већ и крајњи смисао (не само политичког) делања. Објашњавајући у чему се огледа њихова сукобљеност, аутор указује и на дијалектику њихових међусобних односа, стављајући акценат на додирне тачке, тврдећи да у тим контактима „вредности“, бивајући „терет“ практичном човеку жељеном ефикасности, излазе као „поражена“ страна.

Као разрешење проблема, аутор у закључку нуди идеју хришћанског анархизма схваћеног као нужност одрицања човека од самог концепта „ефикасности“ као доминантног, што за последицу оставља обавезно одрицање и читавог низа „погодности“ које савремени свет нуди човеку.

Кључне речи: вредност, ефикасност, Христос, Калвин, слобода, анархија.

THE POLITIC BETWEEN VALUE AND EFFICIENCY

Summary: Aiming to formulate the fundamental principles behind contemporary political theory and practice, the author opposes two concepts – “value” and “efficiency” – which he believes are not only the foundation, but the primary purpose of (not only political) action. Explaining the manifestations of their conflict, the author points to the dialectics of their relationship, accentuating their points of convergence, claiming that, in those contacts “values”, being a burden to the modern man craving for efficiency, suffer defeat.

In conclusion, as the solution to the problem, the author offers the idea of Christian Anarchism understood as the need to renounce the very concept of “efficiency” as the dominant one, which consequently means renunciation of a whole array of “benefits” offered to the man by the modern world.

Keywords: value, efficiency, Christ, Calvin, freedom, Anarchy

¹ Универзитет у Београду, Факултет политичких наука, Музеј Срема, Сремска Митровица.
E-mail: lapcevicst@gmail.com

Увод: вредности и усуд ефикасности

Оцењујући промене настале у америчком друштву на прелому из 19. у 20. век, Роберт Бела у *Погаженом завету* са извесним жаљењем констатује да је наступило време замене религијско-моралног модела техничко-рационалним (Бела 2003: 17) који, додаје штети фундаменталним „тежњама“ човечанства које се налазе „у жики наших проблема“. Како су ти „проблеми“, упркос кретању од харизматског преко традиционалног ка рационалном вођству² (Вебер), и даље дубоко морално-етички и религијски, својење друштва на ефикасност као својеврсни доказ његовог техничког карактера³ може „само погоршати“ стање безвредности у којем се налазимо. (Бела 2003: 17)

Управо је усуд ефикасности, који као судбинско опредељење човечанства за сталном, успешном променом, представља дух „техничко-рационалног“ човечанства⁴ тај који савременог човека одваја од могућности проналаска одговора на питања који могу разрешити наше „проблеми“, а који се као такви и даље односе на нужност сталног дефинисања концепата слободe и правде (смисла, циља) као фундаменталних елемената политике. Чињеница да слобода и правда представљалу ставке којима се ефикасности одређују уставе (или би барем тако требало да буде), ове фундаменталне принципе

2 За ову тему корисно је задржати се на раду Франца Боркенауа *Прелазак с феудалне на грађанску слику света*.

Човечанство се, стиче се утисак, налази у сталном трагању за рационалним вођством, па се са пуним правом може поставити питање о могућој рационализацији рационалног вођства кроз ослањање на вештачку интелигенцију и алгоритме којима ћемо поклонити своје поверење. Ово питање је нарочито важно уколико га посматрамо у односу на Хабермасову тезу да техничка заједница укида политику као поље интеракције, смењујући је техничким делањем лишеном потребе за усаглашавање на основу вредности. Рационално вођство тежи да из процеса одлучивања (управо ефикасности ради) искључи оне у име којих управља, бранећи се управо тезом да је стручност оних који одлуке доносе неупитна.

Чињеница да савремене демократије све више оправдавају старе бакуњинистичке тезе по којима народ на изборима не исказује свој суверенитет, већ га се свечано одриче, у корист оних „који знају“ само поткрепљује нашу претпоставку да могућност поклањања поверења вештачкој интелигенцији као етичком саветнику и судији није више ствар претпоставке, већ извесности.

3 Технику овде разумемо у кључу Жака Елила, не као просту машину и технологију, већ као оно што је у њиховој позадини, што из њих исходи, али им управља: максимални учинак уз минимално расипање ресурса. По својим карактеристикама, техника је аутономна, самоувећавајућа, недељива и тежи сталном географском квалитативном универзализму. Човек на њу не може да утиче, она је самостална од моралних и духовних вредности и не трпи никакав спољашњи суд и ограничења (Елил 2010: 87).

4 За Франца Боркенауа то би била логична последица растакања традиционално-сталешког друштва новим, најпре апсолутистичким, а потом и буржоаским. У оба случаја промена је инспирисана потребом проналаска новог легитимитета на бази ефикасније управе.

политике који су у својој основи увек метафизички, духовни, и најпосле нормативни, назваћемо вредностима.

Упркос настојању техничког друштва да у себе усиса оно што разуме не само као директан изазов ефикасности⁵, већ и као надређени јој оквир који спутава остварење задатог алгоритама⁶, морално-религиозни принципи још увек опстају као основ вредности (Елил 2010: 249-255), на којима почива како истинска идентификација друштва, тако и могућност дефинисања стандарда „за критику друштва које се од њих сувише удаљило“. (Бела 2003: 18) Простор са којим техника још увек не зна шта да ради не престаје да представља опасност и вечити изазов „савршено рационалној“ заједници ефикасних (успешних).

Но, да избегнемо варку: Бела је у праву када констатује да горе наведена чињеница не успева да преусмери ток којим се „ефикасно“, „меркантилистичко“ (Borkenau 1983: 107) друштво⁷ креће, па тако ерозија вредности у процесу самоидентификације остаје главна тенденција савременог човека (Бела 2003: 19). Одбацавање вредности (услед немогућности њиховог усисавања), доводи до проглашавања сваког вида интересубјективности за неефикасност (Habermas 1986: 63) и коначно до одбацавања саме политике као погрешне логике којој циљ није искључиво решавање проблема на што ефикаснији начин, већ превасходно одржавање институција које почивају на вредностима и сталном усаглашавању на њима.⁸ (Habermas 1986: 63)

Одвојена од вредности, сведена на алат за опслуживање технике, доказ сопствене постојаности политика је престала да проналази у процесу интересубјективног одлучивања на бази вредности, прихватајући ефикасност као једино мерило свога „јесам“. Онај ко није способан да буде ефикасан, поручује нам „политика“, тај нема право да се сматра живим. (Андерс 1985) „Бити“ у свету којим управља усуд ефикасности, значи не просто постојати, већ прихватити све што он са собом доноси, па макар то значило постати само део дела апарата који опслужује главну машину.

5 Кроз коју потврђује сопствени разлог постојања.

6 Вредности увек могу да доведу до „погрешног“ одговора, односно да у прост задатак унесу непознату на коју ће, како би дошла до жељеног тачног одговора, техника морати да потроши додатно време. Та чињеница не нарушава ефикасност технике, али читаву операцију чини мање ефикасном, пошто се за њену реализацију троши додатно време.

7 Зомбарт га назива и „трговачким“ друштвом, којем супротставља друштво јунака као заједницу којом уместо интереса доминирају управо вредности. Више о томе: Зомбарт, Вернер: *Трговци и јунаци*, ДПИ/ИЕС, Београд, 2018.

8 Можда овде не би било лоше поставити питање због чега су, упркос доприносу Џона Ролса, нормативне теорије у политици и даље недовољно заступљене, односно због чега се у политичким наукама о политици све мање говори са становишта циљева, а све више се трага за оним елементима политике који се могу мерити? Може ли се на ова питања пронаћи бољи одговор од усуда ефикасности која оптерећује и политикологе као научнике?

Рођење ефикасности из вредности

Све ово горе изречено сасвим лако долази у обзир уколико ефикасност негирамо као вредност, односно уколико вредност поставимо не као нешто што кореспондира са ефикасношћу, већ као нешто њој супротстављено. Но, елементарна честитост нас тера да признамо да није свака ефикасност у сукобу са вредностима, као што ни вредност сама по себи не значи не бити ефикасан. Уосталом и религиозно поуздање у Бога, да то узмемо као ултимативну вредност спрема које можемо равнати своја схватања слободе и правде као базичних елемената политике, не разликује се од логичке матрице којом се на најбољи начин (дакле најефикаснији) долази до зацртаног циља. Оно што би овде могло бити сумњиво онима који ефикасност гледају искључиво као последицу математичких операција, јесте немогућност провере учинковитости, и то не само у виду преиспитивања постојања Бога, већ и спасења које, гледано кроз очи хришћанске теологије могу непосредно посведочити само они који су досегли статус Светитеља.

Ствари се у погледу односа вредности и ефикасности додатно компликују уколико у игру укључимо две претпоставке: 1. Ефикасност је последица рационализације (настојања човека не само да објасни свет на логички начин, већ и да управо захваљујући логичким матрицама конституише реалност која је променљива – прогресивна) и 2. Рационализација па самим тим и ефикасност настају управо у религиозним круговима (Borkenau 1983: 35;37;56), најпре као покушај да се свет обухвати умом⁹ а потом и као исходна тачка настојања да се духовни доживљај света прилагоди самом свету како би, одговарајући на оно што Калвин назива „световним позивом“ (Вебер 2011: 54;57;59; 64-67), негирајући при томе традиционални аскетизам „од света“ палој природи понудила могућност обнове ради коначног сједињења са Богом.¹⁰

Како заправо друга претпоставка претходи првој, која није ништа друго до месијанска идеја спасења света стављена у погон кроз конкретне форме мишљења и делања, то је неопходно у прво време задржати се управо на њој.

9 Више о томе: Мамфорд, Луис *Техника и цивилизација*; Либе, Херман *Религија после просветитељства*

10 Идеју о „световном позиву“ налазимо још код Лутера, али она свој пуни израз доживљава код Калвина који је ставља у везу са тезом о предестинацији. (Вебер 2011: 64-66) У трагању за спасењем, Калвин наине искључује цркву, причешће, па чак и Бога, јер није Бог ради човека, већ човек ради Бога (Вебер 2011: 67) па све што човеку остаје јесте стварање ефикасне заједнице, савршено рационалне као израза љубави. Ефикасност је дакле врхунски доказ љубави према ближњем која треба да створи живот по обрасцима који одговарају Божијем концепту правде, при чему се исто не сме разумевати у класичном католичком-православном кључу. Калвинова идеја искључује сваку теодицеју и питања о смислу света и живота (Вебер 2011: 71) односно – вредности.

Сажет одговор на питање како је могло доћи до тога да се ефикасност породи из вредности дао нам је Франц Боркенау који у свом раду *Прелазак с феудалне на грађанску слику света* бележи да за успех који је постигао, капитализам (који има све карактеристике нашег усуда ефикасности), дугује вакууму насталом у моменту растакања традиционалног друштвеног поретка¹¹, а пре утврђења новог права и новог поретка¹². (Borkenau 1983: 145).

Ако бисмо загазили дубље у ову Боркенауову тезу која нам се чини прихватљивом, трудећи се при томе да своју пажњу усмеримо не толико на спољашње манифестације ове транзиције¹³ колико на њену дубинску, унутрашњу логику, морали бисмо се задржати на Максу Веберу. Објашњавајући природу „духа капитализма“, Вебер изнету Боркенауову тезу поткрепљује концептом „рационалистичке аскезе“¹⁴ као калвинистичке претпоставке да је спасење (дакле вредност) могуће достићи само уколико се ослободимо нагона за бекством од света (како бисмо се посветили вредностима) и крочимо у њега свесни да ће нам ревносно – ефикасно испуњење додељеног нам позива омогућити сусрет са Богом. (Borkenau 1983: 147)

Чинећи тако, протестантизам у игру убацује рационализам, нудећи ревност не у молитви већ у делању, као кључу еденских капија¹⁵. Тиме се поље слободне воље сужава на однос ако-онда¹⁶, што са друге стране доводи до тога да вредност спасења постаје изједначена са логиком испуњења „световног позива“, што у пракси доводи до готово алхемијског претварања вредности у ефикасност.¹⁷ (Вебер 2011: 121; Borkenau 1983: 150-154)

11 Код Боркенауа, то је сталешки средњовековни поредак који је питање сопствене ефикасности – уређења, држао у подређеном положају у односу на вредности – хришћанску теологију.

12 Боркенау заправо полемисхе за различитим концептима природног закона и права, сматрајући да је истискивање Бога као законодавца коначни доказ превладавања онога што ми зовемо усудом ефикасности.

13 Ту се заправо дотичемо наше прве претпоставке, о чему ће бити више речи касније.

14 Коју Вебер изједначава са пуританизмом.

15 Протестант постаје онај који сматра да свет треба мењати, али да то није могуће учинити духовним путем који је врло нејасан (неефикасан), већ управо ефикасним испуњењем световног позива. У том смислу, Вебер правилно запажа да је почев од Лутера у делу западног света успињање ка Богу равно ефикасности, па отуда и не чуди што се месијанизам развио у потребу извожења логике која нас потврђује као изабране за спасење (Калвин) – ефикасности. Бити успешан (ефикасан), бити богат (али не ради богатства као таквог, већ ради Бога), значи бити близак Богу. Тиме се ефикасност, изникла из протестантског аскетизма у коначници изнова спаја са концептом вредности, па се управо онако како је писао Хабермас – као идеологија – појављује у домену политике која се овом идеалу најпре поклонила, а потом се пред њим и уклонила.

16 Недостатак слободе можемо разумети и као недостатак права на погрешку, на непознато, на исход који не можемо до краја предвидети. Ова карактеристика је суштинска за одвајање вредности од ефикасности.

17 У том случају, Лутер и посебно Калвин морали би на себе преузети улогу Парацелзијуса.

Да ту ипак има одређеног раскорака који још једном потврђује да је алхемија само недосањани сан (и да се у крајњем о ефикасности не може без задршке промишљати као о вредности¹⁸), сведочи сам Вебер који констатује да је водећи непријатељ „духа капитализма“ увек „везан за норме“ да „наступа у руху ‘етике’“ и „традиционалног таљигања“.¹⁹ (Вебер 2011: 39; 42) Зато и Боркенау констатује да је у својој почетној фази, капитализам као манифестација усуда ефикасности остао искључиво новчани и трговински, а да ће на даљи развој у правцу прокламовања новог облика живота (Borkenau 1983: 61) морати да сачека све до успона протестантске етике са којом се преклопио и захваљујући којој је, ослањајући се управо на вредности, развио сопствени рационални, суштински ка ефикасности окренути аскетизам.

Религиозност у којој Вебер проналази изходиште ефикасности, директно је супротстављена традиционалном концепту вредности од којег се одваја. Таквој духовности свештенство као баштиник вредности је одбојно управо због тога што није довољно ефикасно.

„Калуђерски начин живота“ као традиционалан у потпуности је несклон ефикасности – он је „мрзак“ Богу који изнад свега цени ефикасност, а католичка аскеза (назовимо је тако сходно чињеници да Вебер живи и ради на простору где се римска црква преплитала са протестантском) вредности ради, која не даје ефикасан одговор на „световни позив“ (односно, не даје никакав, по Лутеру) није израз духовне бриге за свет, већ манифестација егоизма (Вебер 2011: 55) која, сходно калвинистичком схватању правверности, палом човечанству не нуди могућност успињања ка Богу.²⁰ Тако, парадоксално, вредности постају не изабављење из ништавила, већ добре намере којима је поплочан пут у нихилистички пакао.

Сходно томе, људска пракса мора бити ефикасна, јер нема у име чега да не буде. Тамо где нема вредности, где су оне услед страха од не-бивања у потпуности изједначене са успешним одговором на „световни позив“, ефикасност остаје једини вид легитимизације. Свој правни израз, ова жеђ за ефикасности добила је са Жаном Боденом и првим концептима природног права као покушаја да се на рационалнији начин објасне основни принципи

18 Да се у вези са капитализмом као манифестацијом усуда ефикасности не може говорити о вредностима, барем не онако како је то било уобичајено за еру доминације вредности, сведочи и Боркенау кој истиче да се паралелно са „наметањем“ капитализма губила „везивна снага традиције“, што је довело до потребе редефинисања самог живота. Дух капитализма је тако постао и одговор на питање „како да се индивидуум, лишен корена, даље односи према (...) новом животу.“ (Borkenau 1983: 145)

19 Можда бисмо се овде могли за трен присетити Карла Попера, пошто нас ова Веберова констатација неодољиво сећа на његову поделу на отворена и затворена друштва.

20 Протестантизам не тражи молитвеног усамљеника, већ „радника у царству божјем“, чија теологија прераста у „системски израђен метод рационалног начина живота“. (Вебер 2011: 78)

на којима почива политичка заједница. Стари оквир дефинисан вредности-ма уроњеним у хришћански етос, истрошен и недовољно завистан од људске воље и знања (Borkenau 1983: 27) био је и остао неодвојив од концепта ефикасности.

Од Бодена, преко Макијавелија, Лока, Хобса, Русоа, па све до данас, лишавајући се политике као сувишног расипања ресурса, човечанство не престаје да сања свој сан о ефикасности и да се према вољи његових главних носилаца уподобљава. „Амерички сан“ који се још увек извози широм света као нова варијанта „цивилизовања“²¹ и није ништа друго до сан о ефикасности. У њему је све подређено „добром“ животу, при чему тај живот сам по себи није и не мора бити живот у врлини (пошто врлина увек представља вредност), већ је то живот којем не недостају материјална имања као својеврсни показатељ успешности.

Ту заправо долазимо до прве постављене тезе о ефикасности као последици покушаја да се свет не само рационално објасни, већ и да се на том објашњењу изнова реконструише. У том вечитом покрету ефикасности, успешнијима (заједница ефикасности) је и даље намењена улога конструктора и цивилизатора, а другима (заједница вредности) се као једина могућност, уколико желе да „буду“, оставља уподобљавање задатом моделу - рационализација (Habermas 1986: 53).

Ефикасност у покрету: цивилизовање

Једну од најбољих могућности за одвајање заједнице вредности од заједнице ефикасности понудио је у свом раду *Техника и знаост као „идеологија“* Јирген Хабермас. Како би дошао до жељене дистинкције, Хабермас наине уводи категорије рада и интеракције. Док „рад“ као фундамент заједнице ефикасности карактеришу рационални избор и аналитичко знање, „интеракција“ као једнако важан елемент заједнице вредности треба друштвене норме и почива не на циљно-рационалном деловању, већ на међусобном прихватању – интеракцији.

Док је у заједници ефикасности као вишој језик комуникације лишен сваког контекста и почива на техничким правилима, у заједници вредности он је „интерсубјективно дјељени језик опхођења“ и као такав почива на друштвеним нормама. Сваки вид делања у заједници ефикасности креће се у релацији средство-сврха и циљ му је решавање проблема на што ефикаснији начин, док у заједници вредности деловање подразумева рад на одржавању институција. Значајна разликовања приметна су и у самом концепту „раци-

21 Концепт којим су старе империје настојале да оправдају своју агресивну политику према „дивљим“ и „неисторијским народима“.

онализације²², па тако заједница вредности исту види као еманципацију, кретање ка комуникацији лишеној управљања над природом и владања над људима, док је у очима заједнице ефикасности „рационализација“ сведена на раст производних снага и проширење техничке моћи. (Habermas 1986: 63)

Конечно, за разлику од заједница ефикасности које почивају искључиво на могућности успешног проналаска одговора на постављена питања, традиционална друштва почивају на „централној слици свијета (мит, развијена религија) ради ефикаснијег легитимизирања власти“. (Habermas 1986: 64)

Свакој од ове две заједнице одговара и посебан човек. Тако док заједници ефикасности треба човек увек спреман да одговори на императив промене, „традиционалном“ друштву припадајући „традиционални“ човек по својој је природи неефикасан. За разлику од пожељног модела, овај тип човека свој смисао не налази у ревносном одговору на „световни позив“ већ, „једноставно хоће да живи онако како је навикао да живи, и да зарађује онолико колико му је за то потребно“. (Вебер 2011: 40)

Према томе нећемо погрешити ако кажемо да „традиционални“ човек ефикасност подређује оним елементима који живот чине прихватљивим, односно остављају га у оквиру „природне“ задатости. Ти „елементи“ нису ништа друго до системи вредности спрам којих се утврђују параметри „доброг“²³, праведног, слободног.

Конечно, Боркенау би рекао да је традиционалан онај човек који сопствени социјални карактер схвата као „природни“, дат, док је ефикасан онај човек онај који сопствени социјални карактер доживљава као споља наметнут и отуда поправљив. (Borkenau 1983: 46)

Сходно овој тези, Боркенау идеалан поредак традиционалног човека налази у средњовековној поставци према којој је ефикасност подређена вредности (рад интеракцији), док човек ере ефикасности, одбацивши статички карактер хришћанске вредности излаз налази у сталном инсистирању на рационалности – функционалности.

Историјски посматрано, растакање заједнице вредности почело је са распадом (нединамичког) средњовековног учења о држави и праву и стварањем апсолутистичких теорија (Borkenau 1983: 102) као могућег унапређења ефикасности система. Управо ове теорије које су налагале да је ликвидација феуда у име јединствене власти искорак напред у процесу унапређења функционалности државног апарата своју пуну легитимизацију најпре налазе у протестантизму, док римокатолицизам остаје „застуник феудалног друштвеног поретка“²⁴. Ватикан и његови монархомаси нису ставили „на

22 Подразумева „проширење друштвених подручја која подлијежу мјерилима рационалног одлучивања“. (Habermas 1986: 53)

23 Сама теза о социјалној датости као природној по себи има карактер вредности.

24 „Теоријско држање католицизма према државно-правним питањима било је у току 16.

располагање теолошко оправдање неограничене власти владара“ (Borkenau 1983: 103) у којем су браниоци ове концепције проналазили идеалну слику централног оперативног система који даље настоји да што је ефикасније могуће управља удовима. Оваква пракса била је једина способна да створи Макијавелијевог *Принца* који је својим свођењем политике на технику која гарантује ефикасност, а слабо мари за вредности, отворила врата коначном укидању политике као интересубјективне праксе.²⁵

Хабермас је у праву када тврди да се одбојност према политици која долази из заједнице ефикасних не може одвојити од тезе да је она интегрални део не сваког, већ искључиво традиционалног друштва. За разлику од навикнутог, не увек ефикасног, нови концепт, усмерен искључиво на давање позитивног импулса прогресу настоји да политику као суштински мањкаву интересубјективну активност смени „односно производње“, односно да легитимизирајући концепт преведе из мита и вредности на поље рационалног тржишта, посредством идеологије која такав образац треба да наметне као једину игру у граду. (Habermas 1986: 67) У пракси то значи да се „традиционалне везе све више подређују увјетима инструменталне или стратегијске рационалности: организација рада и привредног промета, транспортна мрежа, мрежа информација и комуникација, институти приватног правног промета, те полазећи од финансијске управе, државна бирократија. Тако настаје инфраструктура друштва под принудом модернизације. Она поступ-

века врло колебљиво. Каткад је чак признавању апсолутизма претпостављао савез са револуционарним, сталешко-народским масовним покретима, већ стога што је за њ била неприхватљива једна од главних црта апсолутизма, потчињавање цркве држави.“ (Borkenau 1983: 103) Управо то потчињавање требало је спровести у име нове парадигме света којом више не доминира његова статична подређеност вредности, већ динамично кретање чијом се ефикасношћу доказује способност за досезање вредности које тако постају саставни део праксе.

- 25 На том путу се не сме прескочити ни Френсиса Бекона који је у потпуности одрицао сваки идеализам, везујући природу и човека у њој за доследно постављен практични циљ чије испуњење води човека ка једином природном поретку. Размишљање о рационалном уређењу друштва, уз посебан акценат на ефикасност налазимо и код Хобса, али и код Мора који живот заједнице своде готово искључиво на механизме било контроле, било унутрашње организације. Овде бисмо могли придодати и Лока, при чему је код њега лако приметно нешто значајније присуство вредности, те његов концепт још увек представља трагање за средишњом позицијом.

Политика постаје ствар прошлости, традиционалног друштва, (Вебер), док цивилизована, односно ефикасна заједница, не може себи да допусти политичке омашке. Технички ум не показује свој политички садржај (Habermas 1986: 54) и његов је циљ искључивање политике из процеса одлучивања, што се данас политичким субјектима (народу) неретко представља као пожељна ствар (није битно ко је, битно је да је добро, а верујемо да је добро некеме кога не познајемо управо зато што смо научени да верујемо техници – пукој логици, у чије добре намере пак нисмо склони да посумњамо).

На место „политички норми и закона (ступају) стварне законитости знанствено-техничке цивилизације, које се не могу поставити о политичке одлуке и које није могуће схватати као норме увејрења или свјетоназора.“ (Habermas 1986: 95)

но захваћа сва подручја живота: војску, школски систем, здравство, чак и обитељ, те изнуђује, без обзира да ли у граду или на селу, урбанизује форме живота, тј. субкултуре које појединца увејжбавају како ће се моћи у сваком часу из интеракцијског контекста ‘прекопчати’ на сврховито-рационално дјеловање.²⁶ (Habermas 1986: 67)

Тек након што је поражени Ватикан почев од 17. века почео да прихвата новонастале околности, апсолутизам постаје инструмент на који римокатоличка црква све више обраћа пажњу, настојећи да га споји са сопственим разумевањем вредности. Боркенау са правом закључује да је оваква комбинација била немогућа те да је за разлику од протестантских апсолутистичких монархија, католичка варијанта често доводила до крајње ретроградне узуропације власти и појаве религијског – католичког фанатизма, па је тако католичка апсолутистичка пракса постала кочничар онога што је заправо апсолутиста-монарх требао да испоручи – ефикасности. (Borkenau 1983: 103)

Тријумфални улазак технике-ефикасности у политику²⁷ сматра Жак Елил, почиње са успоном буржоазије, па се коначни окршај са традиционалним друштвом започео под гиљотином 1793.²⁸ одигравао у годинама које су долазиле, а у којима је западна цивилизација коначно свој курс окренула ка другом типу заједнице, изниклом из протестантске етике, увелико ослобођеном њеног пуританизма. То је заправо онај курс који по Веберу нужно почива на капиталистичком духу, као духу одговорности према „световном позиву“ кроз чије се испуњење човек самопотврђује не више (нежно) као изабран за сапасање (калвинистички концепт предестинације), већ као неко ко просто „јесте“.

26 Хабермас истиче да овај притисак заправо креће одоле, што се покалапа за Веберовом тезом о пробоју капитализма упркос природи човека и економским условима који му у почетку нису ишли на руку. Тај пробој дошао је као резултат читавог низа фактора, међу којима су и два уско везана за питање односа науке и социјалног света: техничка употреба научних информација и промсна карактера образовања (све веће ослањање на научна знања). Тако се рационални поредак јавља најпре као идеја, упркос структури, чиме директно пркоси марксистичком схватању стварности. Тек пошто стари облици легитимизације почну да губе на свом значају, стварају се услови за притисак са врха. (Habermas 1986: 68, 90-91.)

Сличну аргументацију нуди и Боркенау, који у свом раду *Прелазак с феудалне на грађанску слику света* истиче да се продор капитализма може везати за све већи уплив индустријске технике у науку. Овај тренд, сматра Боркенау, може се пратити од 17. века, при чему почев од 19. века тај уплив више нема везе толико са самим научним процесом и знањем, колико са праксом – са индустријском применом, која опет појачава не само капиталистичку производњу, већ и односе – свест, оно што Вебер и назива „духом капитализма“. (Borkenau 1983: 15)

27 Ступајући у интеракцију са социјалним светом (Habermas 1986: 88) наука и техника постају идеологија, „лик од крви и меса“. (Habermas 1986: 89)

28 Мисли се на убиство Луја XVI

Скинувши са себе пуританска аскетска ограничења, капитализам као практични израз усуда ефикасности је коначно могао да постане оно што су исповест и причешће били и остали за Хришћанство – света тајна којом се свет приводи свом спасењу – ефикасности.²⁹

Месијански карактер ефикасности чини се да је остао као несаломљива спона која указује на укорененост у протестантску етику која је својим верницима налагала да су управо ради сопственог спасења дужни на активан одговор „световном позиву“, у шта између осталог спада и ширење дове³⁰.

Управо ту се враћамо на почетак нашег истраживања, на Роберта Белу који као константу америчког начина живота, без обзира да ли је религиозан или секуларан, наводи управо потребу да се човечанство у циљу спасења, схваћеног било на традиционални начин као вредност, било као добар-ефикасан живот, приведе „заједничком“ сну.

То „привођење“, у потпуности одговора некадашњем концепту „цивилизовања“ „неисторијских“ народа, толико омиљеном старим империјама, односно концепту рационализације која по Веберу³¹ одговара искључивио капиталистичкој привредној делатности и отуда представља искорак напред у односу на пред-капиталистичка „традиционална“ друштва. „Рационализовати“ своје друштво значи ухватити корак са заједницом ефикасности, индустријализовати и у потпуности инструментализовати деловање на свим пољима друштвеног живота, са циљем његовог коначног превођења у „зnanствени и технички поредак“. (Habermas 1986: 53)

Како услед саме природе ефикасности, стално усавршавање никада није коначно, рационализација се не може схватити искључиво како процес, већ пре свега као владавина у име рација³² (Habermas 1986: 54) која врши „докидање старе легитимације“ (Habermas 1986: 53) и ствара нову, која више не почива на интер-субјективној комуникацији (политици), већ на „стручном“ одабиру институција, правилне употребе технологије (Habermas 1986: 54) и уопште правилног поствљања свести спрам потребе да се буде – ефикасан.

29 Тиме је конкaчно ефикасност постала та која води ка самој себи. Како овај „перверзни“ циљ, рекао би С ЗРо из Лукасових *Ратова звезда* („Machines making machines. How reverse...“) услед саме природе ефикасности („увек може боље“) није у коначници достижан, то ни не чуди што је савремено човечанство у сталном покрету. Вера да је тај покрет уперен ка добру јесте оно што називамо прогресом.

30 Позив на праву веру, у Исламу.

31 За Вебера, „рационализација“ подразумева повратно „дјеловање зnanствено-техничког напретка на институционални оквир друштва у којима се збива ‘модернизирање’“ (Habermas 1986: 61).

32 Нешто слично концепту „револуције која тече“.

Нова форма легитимизације извршила је и трајну поделу света, на ефикасне и неефикасне. Та подела, чини нам се, надилази геополитичке концепције таласократије и телурократије, Истока и Запада, она додатно симплификује Хантингтонову поделу на цивилизације³³. Дотичући се класичних линија поделе тек делимично³⁴ ова, рекли бисмо, примарна дистинкција, нарочито се прелама на „малим“, некада „неисторијским“, а увек „неефикасним“ народима који свој извор легитимизације још увек нису одвојили од вредности.

Чињеница да још увек постоји немали број оних који из читавог низа разлога (од немогућности до невољности) нису (у потпуности) прихватили нову форму легитимизације, није само извор несигурности која нарушава перспективе ефикасности, већ и овом концепту радикално супротстављена парадигма, могућа тачка са које почиње коначни излаз из робовања усуду ефикасности.

Излаз: повратак оклеветаних

Уколико горе изнете тезе прихватимо као исправне, постаје више него јасно да капитализам, везавши своју судбину за ефикасност (шта више, капитализам у њој настаје) не може изродити алтернативу дискурсу који директно напада све оне претпоставке „добре“ владавине које је управо либерализам, чини нам се, формално, прокламовао као вредности које стоје над ефикасности.³⁵

Једно од фундаменталних питања које се у том смислу може поставити јесте и положај демократије у заједници којом доминира усуд ефикасности. Више је него јасно да демократија није потребна тамо где човек уместо у

33 Данас се о судбини света одлучује (или се настоји да се тако чини) у круговима „најефикаснијих“ – најефикаснијих. Интер-субјективна комуникација (политика) ту је сведена само на протоколарну нужност.

34 Нико Кини не може оспорити ефикасност. Та чињеница диригује њено понашање у значајнијој мери него што је то случај са чињеницом да је у геополитичком смислу део Истока, телурократије, „хартленда“. Уосталом, „пут свиле“ није стаза којом савремена Кина настоји да изведе своје вредности, већ да се потврди као ефикаснија у односу на Запад. Тиме Кина и званично прихвата да игра по мерилима западне цивилизације, прокламујући и сама као своју једину „вредност“ – ефикасност.

У том контексту, занимљив је и пример Русије. Њена ефикасност још увек је под знаком питања, па се неретко може пронаћи аргументација да се у њеном случају пре ради о природним ресурсима него о ефикасности. Слично важи и за поједине арапске земље. Након што се сложимо са овом констатацијом, сматрамо да је додатно потребно апострофирати питање у којој мери су поменуте земље успеле да се одвоје од вредности?

35 Није чудно то што је либерализам у свом схватању правде посегавши пре за Нозиком него за Ролсом. Ефикасност коју нуди Нозик најдаље је што је капитализам могао да оде у правцу вредности.

сопственој вољи ослонац тражи у науци и раду.³⁶ И воља и демократија подређени су нужности проналаска најбољег решења, што нас у пракси доводи до редукције власти на рационално управљање (Habermas 1986: 103) које се остварује менаџерисањем технократа, „стручњака“, „експерата“.

У заједници скептичној према политици, демократија, као интересубјективни процес одлучивања постоји само онолико колико заступници ефикасности желе да се легитимишу кроз изборне процесе који престају бити борба за вредности, око вредности и на начелима вредности. Уместо тога, на биралиштима се обично одлучује за различите скупове циљно-рационалних ставова формулисаних у програме на основу математички прецизних истраживања.

И мада Хабермас не види могућност решења настале ситуације, тим пре што би она подразумевала потребу проналаска новог пројекта³⁷, а он се не може замислити без „револуционарисуња саме знаности и технике“, што у пракси значи потребу стварања потпуно новог дијаметрално супротног концепта реалности³⁸, сматрамо да је таква алтернатива могућа искључиво на левом полу политичког спектра, ослањајући се при томе управо на оне вредности које је заједница ефикасности одавно обацила: 1. „утопистичке“ концепције предкапиталистичких кооператива-демократија у сеоским општинама и задругама, 2. Заснованим не на њиховој спољашњој манифестацији, већ на дубоком теолошком разумевању ефикасности као разарајућег концепта. (Елил 2010: 83)

Упркос скепски коју наш став може произвести, леви пол, настао као реакција не толико на веру у могућности природних наука да свет измене на боље, колико на чињеници да је усуд ефикасности, оставивши вредности по страни, човечанство одвео у сасвим другом правцу, показивао је у својој историјској манифестацији значајне способности да вредности сачува од помамом за ефикасности. То што ће се противници наше идеје одмах ухватити за Маркса и његов економски детерминизам, не говори толико о мањкавости наше тезе, колико о хроничном непознавању левих идеја које су Марксу претходиле или текле паралелно са његовим „научним“ социјализмом.

36 Шумпетерова идеја по којој се демократија своди на такмичење елита јесте тачна ако је посматрамо као последицу утицаја усуда ефикасности на политичку праксу. За наше истраживање она је недовољно широка, пошто по својој суштини одговара ономе што од појма остане када се испразни од сопственог смисла.

37 Карл Манхајм би рекао – радикално супротстављеног идеолошког концепта. Више о томе: Манхајм, Карл *Идеологија и утопија*, Нолит-Београд, 1978.

38 Такву могућност, сматра Хабермас, додатно оптерећује потреба дефинисања „нове технике“ која, пошто исходи из „пројеката цјелокупнога људског рода“ не може бити превазиђена. Алтернативни став, закључује Хабермас, ма колико можда био и примамљив, не може створити „идеју нове технике“. (Habermas 1986: 57-58)

Могућност дефинисања заједнице не као предмета обраде од стране технике (у циљу досезања жељеног ступња ефикасности)³⁹, већ као противиграча који своје битисање неће заснивати на циљно-рационалном деловању које нужно завршава са овисношћу о ефикасности, (Набермас 1986: 59) присутно је у радовима домарксистичких „утопистичких“ социјалиста⁴⁰ на западу, као и готово комплетне руске радикално-демократске школе (до Плеханова као првог марксисте⁴¹).

На српском тлу⁴², покушај мирења вере у могућности науке, са вредностима политичке заједнице присутан је у делима Светозара Марковића који своја промишљања гради управо на тези да су највеће предности Срба као младог, жилавог народа свеже крви представљају управо његови „недостаци“, односно оне вредности које чине његов идентитет, а које се на Западу сматрају толико заосталим (читај „неефикасним“) да се због тога њихови наосиоци имају сматрати „неисторијским“ народом којег у име управо техничког друштва чији су чувари биле велике силе, треба „цивилизovati“, „рационализовати“, хабермасовским речником речено.⁴³

Борећи се против обреновићевског чиновништва које је, као део „европске политичке културе“ било заправо израз настојања Милошевог и његових наследника да по сваку цену постану „ефикасни“, Марковић је упориште налазио у вредностима српског задружног поретка који је испред „ефикасности“ стављао читав сет вредности које су ограничавале могућност развоја техничког друштва.

39 Значајно би било на овом месту указати на књигу Шошане Зубоф *Доба надзорног капитализма* која савим одлично показује у ком правцу ефикасност може да поведе човечанство пошто техника реши да му приступи као роби.

Наиме, у уводу свог рада, Зубоф констатује да је капитализам, стално унапређујући своје квалитете, дошао у фазу стварања понашња и трговине будућим и могућим, чиме се ради усуда ефикасности прешло из фазе предвиђања у фазу креирања понашања која своју коначницу има у таквој „модификацији понашања“ која главним заступницима усуда ефикасности нуди могућност да заиста такви и буду. Зубоф 2020.

40 Сама подела на „утопистички“ и „научни“ социјализам сведочи о робовању марксистичког правца усуду ефикасности.

41 Плехановљев рад *Анархизам и социјализам* можда најбоље сведочи ту подвојеност. У њему, Плеханов са позиција дијалектичког материјализма напада само право анархиста да се позивају на „апстракције“, (вредности), нудећи као једино решење економски детерминизам (који се сматра најефикаснијим путем који води у комунизам).

42 А њега ћемо се држати ради лакшег сналажења.

43 Више о томе. Марковић, Светозар *Србија на Истоку*, Нови Сад, 1872.

Одбацујући у исто време и Маркса (у којем је видео западњачког техничара)⁴⁴, проналазећи своје узоре у руским „утопистима“⁴⁵ који су, бивајући скептични према техничком „научном“ социјализму запада⁴⁶ узоре проналазили у руском селу и сеоским општинама („мирови“)⁴⁷, веровали да се на путу ка заједници правде ипак не мора проћи кроз технички пургаторијум капитализма⁴⁸. У том кључу можемо посматрати спор народа са Обренови-

44 Као једну од главних предности словенског и конкретно српског, марковићевског социјализма и Димитрије Ценић је у „Раднику“ истицао управо његову етичку (вредносну) компоненту коју немачки социјалисти, заокупљени питањем како ефикасност могу да преокрену у своју корист, нису познавали. „Ми смо у свим нашим чланицама“, писао је Ценић, „наглашавали: да морал мора бити основица будућег друштва, и ко то пориче, пориче да се може икад социјализам остварити. Кад би социјализам тражио мумије које само знају правити рачуне о кооперативној, великој и малој производњи, о неким економским принципима итд. – ја бих више волео да остане садање буржоаско (грађанско) друштво.“ Према: Перовић 1: 274-275

У наставку текста, бранећи социјализам од марксистичког усуда ефикасности, Ценић политичкој економији негира чак и право да се науком сматра. Она, пише тако Ценић, своди економију на инструмент усуда ефикасности који је по својој суштини бесконачан, „није наука зато што њени закони важе за један прелазни ступањ у развоју човештва; она је само тумачење економских чињеница које у садањем друштву владају. Сутра дан, нека се оствари социјализам, који ће уништити сопственост, и сва политичка економија Карла Маркса, са његовим објашњењима шта је капитал, а шта рад – неће бити ништа друго до историјска старина, која ће давати јаког доказа о великом уму човека који је све то на артију набацао. Но да има какве вредности Боже сачувај. О чему говори та политичка економија? О буржоаском или грађанском друштву, а чим то друштво престане да егзистира и политичка економија припадне заједно с њим прошлости. С тим нећемо порећи важност њену, нарочито како ју је Карл Маркс обрадио; ми признајемо да ће она донети доста користи, што ће по неког убедити у трулости садашње друштвене организације, што ће припомоћи да друштвена наука у том погледу (у економским односима међу људима) ступи на позитивно земљиште и, најзад, што ће послужити као zgodно агитационо средство за подизање масе. Но ван тога, он нема савршено никаквог значаја, нити је она меродавна при стварању друштвене науке.“ Према: Перовић 1: 274-275.

Интересантно је овде још споменути и то да први марксисти на српском тлу нису били Марковић и Димитрије Ценић, већ Пашић и радикали, који су преко Лазе Пачуа оптуживали Миту Ценића да је, одбацивши Маркса заправо одбацио и једино исправно социјалистичко учење. *Светозар Марковић и српска књижевност*: 208

45 Пре свега у Николају Чернишевском.

46 Који је према Жаку Елилу најкривљи за рехабилитацију технике. Наиме, Елил сматра да су утописти овај по мишљењу „научних“ социјалиста погрдни назив „заслужили“ управо отуда што су настојали да оспоре вредност технике, док су, за разлику од њих, Маркс и његови следбеници свих усмерења (социјал-демократи, бољшевици...) покушавали да убеду радништво у могућност окретања технике у њихову корист, што се у совјетској и опште комунистичкој пракси показало као велики промашај.

47 За Маркса, отрованог усудом ефикасности, сеоске општине су биле неефикасне и отуда без икаквог значаја за „научни“ социјализам. Више о томе: Свирчевић, Мирослав *Локална управа и развој модерне српске државе*, Београд 2013.

48 Маркс је човечанство дословно гурао у капитализам, покушавајући тако да докаже исправност сопствене дијалектике. То настојање није заправо ништа друго до израз жеље оца „научног“ социјализма да покаже ефикасност сопствене теорије над

ћима, буне на Тимоку и у Горачићу, као и каснији спор који су са Неманима као носиоцима техничког рационализма имали Карађорђевићи⁴⁹.

Видовдански хици Гаврила Принципа који се не могу схватити ако се не вратимо „утопијском“ социјализму, анархизму, сељачкој задрузи и општини, нису ништа друго до велики повратак вредности на историјску сцену.⁵⁰ Изашли подједнако из вредности села, народне епике и Косовског Завета, они су представљали ударац у само срце заједнице ефикасности, па отуда ни не чуди иза њих настала кланица.⁵¹

Како заједница ефикасности свог првог противника налази не у пред-капиталистичкој кооперативи (коју је успела да сведе на сопствену љуштину⁵²), већ у простору духовног (из којег је се и одвојила) (Елил 2010: 251-254), то је питање теолошког разумевања насталог раздора између ефикасности и вредности од прворазредног значаја за могућност коначног разрешења спора.⁵³

недовољно ефикасним капитализмом који ствара сопствени слом.

Уместо тога, Марковић, позивајући се на Николаја Чернишевског, сматра да је могуће избећи сваку ефикасност. Он нуди могућност „прескакања“ ефикасности уз истовремено ослањање на вредности (етичке принципе српског села и општине).

49 Што не значи да и они нису имали склоности ка „ефикасности“. Заправо, става сам да се период карађорђевићевске управе може поделити на два периода – период у којем доминирају вредности, који се завршава 1918. и период у којем, понет великим делом Краљ Александар покушава да устроји „ефикасну“ државу ослањајући се како на више „ефикасне“ западне силе, тако и на мање „ефикасне“ Хрвате и Словенце. Отуда, рецимо, Пашићеви радикали српско-хрватски спор током прве деценије Краљевине СХС представљају као спор две политичке културе: техничке, бирократске, бечке и демократске, вредносне, сељачке, српске. Чини се да је завођењем диктатуре и концептом интегралног југословенства Краљ Александар предност коначно дао концепту „ефикасности“ који је на крају и дошао главе најпре самом Монарху, а потом и његовој Краљевини.

50 Нарочиту пажњу овде треба посветити реакцији коју је Велики рат, као прва индустријска европска и светска кланица изазвао. Наиме, на западу, он је узроковао губитак вере у непогрешивост прогреса, али није довео до одступања од ефикасности, већ управо супротно, што је у коначници довело и до Другог светског рата. У Србији, крици „изгубљене“ генерације били су значајно тиши, а када су се и чули, били су измешани са јасним порукама Милоша Црњанског и Милоша Ђурића о видовданској етици као својеврсном показатељу да су, макар за тренутак, вредности успеле да се запарају углађени штоп којим је ефикасност стезала корсет човечанства. У том смислу и величање српске војске за време рата и након њега, треба посматрати и као одавање признања вредностима које су, барем када је о Србији реч, биле темељ и смисао ефикасности – победе.

51 Исто се може рећи и за 27. март 1941. који, чак и ако укључимо британски фактор (за кога је то била ствар ефикасности спрам Немачке), представља израз победе вредности над простом „ефикасности“. Питање да ли је у тој ситуацији било боље изабрати „ефикасност“, остављам другима да разматрају.

52 Чему најбоље сведочи управо настојање „научног“ социјализма да на њој изгради сопствену утопију.

53 Тезом да је ефикасност настала из религије отклонили смо сваку сумњу у постојање теолошког проблема.

Схваћена као духовна, борба између „ефикасности“ и вредности води се далеко од институција и установа и суштински им претходи на исти онај начин на који религиозни карактер ефикасности претходи њеној секуларној реалности. Отуда је та борба превасходно лична, што нас доводи до концепта по много чему сличног индивидуалном анархизму који, за разлику од комунистичког, не допушта прикривање иза великих ауторитета и идеја, нити ослањање на туђе жртве и издаје. У борби за вредности, а против ефикасности човек стоји сам на раскрсници и одлучује да ли ће поћи лакшим и лажним путем технике и принуде који ће га увек враћати на почетак, уз једино веће разочарење у нови неуспех⁵⁴, или ће свесно кренути тежним путем који води до Бога као заточника слободе као ултимативне вредности, од кога је све почело (укључујући и ефикасност).

Слобода од усуда ефикасности се не крије у утопији коју техника данас приказује публици на великом платну. Њен творац неће бити Џокер кога машина извлачи попут кеца из рукава сваки пут када западне у слепу улицу. Слобода лежи у нама, у радикалном одбацивању „ефикасности“ и њених заступника, свакога дана и на сваком месту. Она се показује најпре у изолацији, исмевању, „губитништву“, јуродивости, осами, монашкој и штирне-ровској подједнако, у коначној решености Џастина Марлера⁵⁵ да, следивши Серафима Роуза, јавно поручи човеку да једини исправни пут води преко постепеног умирања за свет ефикасности у којем живимо.

Овде долазимо до можда најбољег објашњења борбе за вредности, које је Хабермасу недостајало када је од ње и пре уласка у сукоб дигао руке и предао се. Њега нису изrekli савремени историчари, политиколози, аналитичари, чланови академија, добитници Нобелове награде, већ Свети Исак Сиријски када је истакао да човек једино може бити жив и слободан онда када је „мртав“ за „Свет“ у којем је.

Разумевајући под „Светом“ страсти које човека чине робом принуде⁵⁶ Свети Исак је желео његову скорију смрт у име истинског ослобођења које, уколико човек својом вољом тако одлучи, може донети само Бог. То што је Свети Исак живео 13 векова пре нас, није никаква препрека ни проблем, већ доказ више да слобода заиста представља преваладавање раздвајања (Хегел). Пут од Христоса, преко Светог Исака до нашег века и није друго до долажење духа до самог себе (Хегел). То је пут есхатолошки на којем смо позвани да истрајавамо не мислећи превише да ли ћемо бити ефикасни.

54 Више о томе: Грејбер, Дејвид *Утопија правила: О технологији, глупости и скривеним радостима бирократије*, „Геопетика“ Београд, 2016,

55 Оснивач и певач бенда *Sleep*, касније православни монах, оснивач фанзина *Death to the world*.

56 <http://smrt-svetu.blogspot.com/p/blog-page.html>

На добром делу тог пута стоји (као могућност Ellul 2011: 30-31) реконструкција политичке заједнице од модерне ка археофутуристичкој, о којој је писао Гијом Фај⁵⁷ а која нас неодољиво подсећа на марковићевски концепт задругарства у којем интер-субјективно одлучивање (политика) међу члановима заједнице (демократија) има апсолутни примат над циљно-рационалним одабиром „најефикаснијег“ решења.

Управо тај концепт наводи нас још једном на тезу Жака Елила и Џона Милбанка да једини излаз из суморног света ефикасности нуде (теолошки освешћени) оклеветани концепти анархизма и социјализма.⁵⁸

Литература

- Андерс, Гинтер *Застарелост човека* Нолит, Београд, 1985.
 Бела, Роберт *Погажени завет*, Библиотека Двадесети век, Београд, 2003.
 Borkenau, Franz *Prelazak s feudalne na građansku sliku sveta*, Istraživački centar Komunist, Beograd, 1983.
 Гинтер, Андерс *Застарелост човека*, Нолит-Београд, 1985.
 Вебер, Макс *Протестантска етика и дух капитализма*, Медитеран, Нови Сад, 2011.
 Елил, Жак *Техника или улог века*, Београд, 2010.
 Ellul, Jacques *Anarhija i kršćanstvo*, DAF Zagreb, 2011.
 Зубоф, Шошана *Доба надзорног капитализма*, Клио, Београд, 2020.
 Milbank, John *Theology and Social Theory*, Blackwell Publishing, 2006.
 Фај, Гијом *Археофутуризам*, Укронија, Београд, 2012.
 Habermas, Jurgen *Tehnika i znanost kao „ideologija“*, Školska knjiga, Zagreb, 1986.
 Хантингтон, Самјуел *Сукоб цивилизација*, ЦИД, Подгорица, 1998.

57 Више о томе: Фај, Гијом *Археофутуризам*, Укронија Београд 2012.

58 Више о томе: Milbank, John *Theology and Social Theory*, Blackwell Publishing, 2006; Ellul, Jacques: *Anarhija i kršćanstvo* DAF Zagreb 2011.

ТРАНСХУМАНИЗАМ КАО ИЗАЗОВ ЗА РЕЛИГИЈУ

Резиме: *Основна идеја водила Њу Еџа је рађање једног новог доба путем појединачног и свеопштег духовног преображаја, надахнутог најразноликијим културалним предањима било да су она источњачка, келтска или племенска. У овом случају поглед је окренут према прошлости или према садашњости. Међутим, у освит трећег миленијума присуствујемо рађању једне нове парадигме, односно трансхуманизма која се радије окреће будућности. За разлику од религиозних људи, трансхуманисти теже да остваре своје снове на овом свету уздајући се у рационалну мисао и емпиризам а не у натприродне силе и у Божију моћ. То ће се, по њима остварити, путем научног, технолошког, економског и општег људског развоја. Све оно чиме се до данас бавила искључиво религија као што је вечни живот, вечна срећа, и Божанско провиђење за трансхуманисте је могући исход и резултат инжињеринга. Човек киборг нема потребе ни за постојањем душе нити за Богом како би постигао пуноћу сопственог постојања а понајмање потребу за свим тим обиљем натприродних и ванземаљских бића, за разликовањем светог и профаног, као ни за организационим облицима религијских обреда. Овај рад има за циљ да анализира на који начин трансхуманизам редефинише сам концепт религије или боље речено поништавање самог хришћанства.*

Кључне речи: *еуеника, кибернетика, клонирање, крионика, Њу Еџ, реконструкција ума, религија, трансхуманизам, хибернација, хришћанство*

TRANSHUMANISM AS A CHALLENGE FOR RELIGION

Summary: *The basic guiding idea of the New Age is the birth of a new era through individual and general spiritual transformation, inspired by the most diverse cultural traditions, whether they are Eastern, Celtic or tribal. In this case, the view is directed towards the past or towards the present. However, at the dawn of the third millennium, we are witnessing the birth of a new paradigm, i.e. transhumanism, which prefers to turn to the future. Unlike religious people, transhumanists strive to realize their dreams in this world by trusting in rational thought and empiricism and not in supernatural forces and God's power. According to them, this will be achieved through scientific, technological,*

¹ Медицинска школа „Београд“, Београд, Србија
E-mail: radmilo1981@gmail.com

economic and general human development. Everything that until now has been exclusively dealt with by religion such as eternal life, eternal happiness, and Divine Providence for transhumanists is a possible outcome and result of engineering. Cyborg man has no need for the existence of a soul or for God in order to achieve the fullness of his own existence, least of all the need for all that abundance of supernatural and extraterrestrial beings, for the distinction between the sacred and the profane, as well as for the organizational forms of religious rituals. This paper aims to analyze in what way transhumanism redefines the very concept of religion or rather the annulment of Christianity itself.

Keywords: *eugenics, cybernetics, cloning, cryonics, New Age, mind reconstruction, religion, transhumanism, hibernation, Christianity*

Увод

Трансхуманизам се може дефинисати као философија која са ентузијазмом заступа тезу да човек има способност да управља сопственим развојем и еволуцијом преко својих научних и технолошких достигнућа. Човечанство, другим речима, налази се на прагу нове еволутивне фазе у којој није више природа та која одлучује о њеном току и усмерењу. Нова реалност људске цивилизације коју чине генетски инжењеринг, биотехнологија, нанотехнологија и вештачка интелигенција заиста су отворили до само пре неколико година, незамисливе могућности и хоризонте, који самоуверено гледају на могућност да се дефинитивно искорене болести и бол а такође да и контролише процес старења, да се развију и унапреде чулне и сазнајне способности, да се развије савршено виртуелно људско тело и по мишљењу највећих оптимиста међу оптимистима, да се превазиђе, на један или други начин, и сама смрт. Осим унапређења физичких карактеристика човека, неки трансхуманисти исто то очекују и на плану људских осећања, односно, потпуни нестанак депресије и туге а на етичком нивоу, нестанак злочиначких, насилних и убилачких порива. Ове несагледиве могућности су прихваћене са ентузијазмом од стране присталица трансхуманизма, због својих очекиваних друштвених последица у будућности у којој ће преовлађивати савршена технологија и у којој ће бити искорењено сиромаштво а животна средина ће се ослободити загађења и људске деструкције. Исто тако, многи са одушевљењем гледају на могућност да се искорене најтеже болести као што су карцином и сида и у трансхуманизму виде симбол једног савременог надчовека у прометејском подухвату преузимања улоге Бога Творца у управљању не само еволуцијом људске врсте већ и природног амбијента и читавог универзума. И заиста, неки радикални заступници трансхуманизма говоре о такозваном инжењерингу широког опсега који се не односи само на спектакуларне грађевине као што су свемирски лифтови или орбиталне станице већ и на стварање нових планета и на експлоатацију огромних енергија звезда.

Ако се преформулишу речи светих књига, могло би се рећи да прихватање трансхуманизма значи претварање створеног бића у Биће Творца и признање које се подразумева да је Бог „погрешио“ стварањем човека и универзума, јер је то задатак човека који он сам остварује путем науке и технологије и на тај начин доводи творевину до савршенства. Пуноћа живота и срећа, како је види трансхуманизам, нису плод надприродне трансценденције. За разлику од религиозних људи, трансхуманисти теже да остваре своје снове на овом свету уздајући се у рационалну мисао и емпиризам а не у натприродне силе и у Божију моћ. По њима, то ће се остварити путем научног, технолошког, економског и општег људског развоја. Све оно чиме се до данас бавила искључиво религија, као што је вечни живот, вечна срећа, и Божанско провиђење, за трансхуманисте је могући исход и резултат инжењеринга. Најрадикалнији трансхуманистички погледи који се у овом тренутку могу наћи доводе озбиљно у питање не само традиционалне каноне тумачења људске природе, већ и улогу, ако не, и само постојање многих званичних и незваничних религија, нарочито оних које проповедају постојање Једног Бога или више богова. Наиме, за трансхуманисте божанство више није неопходно да би се постигло савршенство живота које се, уосталом, неће остварити на неком другом већ на овом свету. По њима, људска природа је сирови материјал у рукама научника, а човечанство није ништа друго него карика која повезује древног човека и постхуманистичког човека. Није случајно да је још док је трансхуманизам био у повоју, сам појам значио „*Transitory human*“ (човек у прелазу).

Основна идеја трансхуманизма је у сукобу са религиозним учењем по којем је човек већ целовито биће (рецимо, у хришћанству биће по слици и прилици Божијој), и има своју суштину, односно душу која је језгро човековог бића и достојанства и самим тим, човек нема потребу да током земаљског живота прелази у нови стадијум постојања, у нови постхумани облик, који би био израз савршенства. Дакле, трансхуманизам иде још корак даље и превазилази учење Њу Ејџа. Могућност да се постигне срећа и пуноћа живота без помоћи такозваних духовних интегратора које нуде религије се приказује кроз једну нову утопију, односно нову врсту миленаризма (хиљадугодишњег Христовог царства мира и благостања на земљи) који се не чека већ бива изграђен. Долазак Новог Доба се више не посматра кроз постизање склада духовних вибрација, анђеоских откровења или кроз *channelling*², већ кроз свесно управљање процесима еволуције који ће омогућити прелазак

2 Израз *channeling* (ченелинг) обично подразумева преношење информација посредством особе (*channeler*) која је убеђена да те информације потичу од спољашњег извора, потпуно друкчијег од њене свести. Иначе, овај израз потиче од енглеске речи *channel* (канал) па би се *channeler* могао превести као медијум, односно као особа која је ступила у додир са духовима и ванземаљцима (Кошutić, 1: 2018)

од хомо сапиенса до човека киборга. Као последица свега овога је то да је основни критеријум за тумачење људске природе технолошки а не религиозни или философски. Човечанство, или боље речено људска природа не постиже пуноћу живота захваљујући инструментима које нуде философија, религија или алтернативна духовност, већ пажљивом применом свих технолошких иновација које ће довести до квалитативног скока од једне инфериорне или ниже људске природе, до њеног савршеног облика. У суштини, трансхуманизам води човечанство ка радикалном преиспитивању самог појма „људског бића“. И ако размотримо шта заиста значи људско биће, то по себи логично подразумева и да се преиспита шта значи божанско биће, а то нарочито важи за хришћанство, религију чија је суштинска догма Бог који је постао човек. Практично, трансхуманизам је искључиво феномен западне цивилизације, не само због своје научно технолошке матрице или због тога што је настао на Западу, већ и пре свега, због чињенице да теоретичари трансхуманизма имају као саговорника управо Запад, односно јудеохришћанску цивилизацију.

Порекло и историјат неологизма трансхуманизам

Трансхуманизам је културолошки феномен који се развијао последњих неколико деценија, а ауторство нове речи *трансхуманизам*, као назив покрета, обично се приписује биологу Џулијану Хакслију, који у једном есеју објављеном 1957. године, истиче: „људска врста, ако то жели, може да превазиђе себе саму, и, то не спорадично, односно појединачно, већ у целини као човечанство. Потребан нам је дакле прикладан назив за нову школу мишљења. Можда би термин трансхуманизам могао да буде прикладан: човек остаје човек, али надилази себе самог и стиче нове неслућене могућности своје људске природе. Верујем у трансхуманизам. Кад буде довољно људи који ће то моћи да кажу искрено, људска врста ће се наћи на прагу новог типа постојања тако различитог од досадашњег, као што се наш живот разликује од живота човека у средњем веку. Коначно ће човечанство свесно управљати сопственом судбином“ (Huxley, 1957: 17). Термин трансхуманизам није био одмах општеприхваћен. Наиме, прошло је готово десет година док није поново актуализован од стране футуролога Фераидоуна Есфандарија који је користио псеудоним ФМ-2030. Појам трансхуманизам, ФМ-2030 тумачи у већ поменутом смислу, „човек у прелазу“ (FM-2030, 1989). Неколико година касније, ФМ-2030 је стекао популарност својим делом *Up-wingers: A Futurist Manifesto* из 1973. године, чији се уводни мото често цитира у трансхуманистичким круговима: „ово је славни тренутак у еволуцији човека“ (FM-2030@ 2007). Ипак, требало је сачекати осамдесете године прошлог века да би термин ушао у широку употребу. Поново је томе

допринео ФМ-2030 у свом делу, кључним за развој трансхуманизма: *Are You a Transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*. Године 1986, Ким Ерик Дрекслер објављује *Engines of Creation: The Coming Era of Nanotechnology* које популаризује концепт молекуларне нанотехнологије. Исте године, Дрекслер оснива *Foresight Institute*, организацију која је имала за циљ ширење информација о нанотехнологијама. Године 1988, филозоф Макс Мор почиње са објављивањем часописа *Extropy: Journal of Transhumanist Thought*³, часопис трансхуманистичке мисли. Макс Мор формулише прву прецизну дефиницију трансхуманизма: „Трансхуманизам је тип философије која настоји да нас поведе у постхуманистички поредак. Трансхуманизам има многе елементе хуманизма укључујући поштовање за разум и науку, ангажовање у циљу напретка и врхунско вредновање људске или трансхуманистичке егзистенције у овом животу. Међутим, трансхуманизам се разликује од хуманизма јер препознаје и предвиђа радикалне промене људске природе које ће наука и технологија учинити могућим“ (<https://extropy.org/>).

Часопис *Extropy* одговара на често постављено питање: „Какав је човек трансхуманизма? Трансхуманиста је човек у прелазу. Трансхуманисти смо у оној мери у којој се трудимо да постанемо постхуманисти и у мери у којој се ангажујемо да створимо постхуманистичку будућност. Све ово подразумева овладавање и примену нових технологија које ће нам омогућити да унапредимо наше способности и да продужимо очекивану дужину живота, да разбијемо стереотипе и општа места и да преобразимо сами себе како би били спремни за ту будућност, напуштајући сада већ превазиђене обичаје и моделе понашања“ (<https://extropy.org/>). Године 1998, философи Ник Бостром и Дејвид Пирс оснивају Светско трансхуманистичко удружење (*World Transhumanist Association*) и објављују трансхуманистичку декларацију у којој се сусреће општеприхваћена и најпрецизнија дефиниција трансхуманизма: „Трансхуманизам је поглед на будућност заснован на премиси да човек у својој актуелној форми не представља врхунац свога развоја већ се, напротив, налази у релативно почетној фази развоја. То је културолошки и интелектуални покрет који заступа идеју о могућности и жељи да се на суштински начин унапреди људски живот, ослањајући се на разум, а нарочито на развој и широку примену напредних технологија намењених победи над процесом старења и усавршавању интелектуалних, физичких и психолошких способности људског бића“ (<https://www.humanityplus.org/>).

3 Екстропија, односно уређени прогрес, представља континуирано истраживање развоја и усавршавања људског бића, његове културе и животне средине.

Последице

Човек киборг нема потребе ни за постојањем душе нити за Богом како би постигао пуноћу сопственог постојања, а понајмање, потребу за свим тим обиљем натприродних и ванземаљских бића, за разликовањем светог и профаног, као ни за организационим облицима религијских обреда. На пример, метафорички речено, ако се архајски човек молио божанству да га излечи од прехладе, савремени човек ће узети аспирин, то јест, ако људске недостатке (на пример, патња, болест, старост и смрт) нису решили „божански аспирин“ или „свети антибиотик“ већ научни и технолошки напредак, какав онда остаје простор за Апослут и однос према вечном животу у религиозној природи човека (Gasbarro, 1988: 125)? Да би се одговорило на ова питања неопходно је направити један кратак осврт на праткичне критике трансхуманистичких теза. Приговор који се најчешће јавља технолошке је природе, односно, практична немогућност да се достигну циљеви које трансхуманизам поставља. Наиме, вероватно је немогуће постићи ту „киборгизацију“ човечанства коју предвиђају познати трансхуманистички аутори као Рајмонд Курцвајл (Kurzweil, 2005). Још теже би било постићи било који облик кибернетичке бесмртности путем реконструкције ума (*mind uploading*)⁴ у сајбер простору који би превазишао ограничења телесне смртности да би се у било ком тренутку, по жељи, материјализовао у киборг телу које би поново оживело у људској димензији (<https://www.humanityplus.org/>). Овоме се може додати и критика општег типа, односно, да се многа технолошка предвиђања из прошлости све до данас нису остварила у пракси (Dublin, 1990). Трансхуманизам се тако своди на једноставан културолошки тренд који надахњује познате писце научне фантастике попут Вилијама Гибсона и његових романа *Neuromancer* из 1984, *Blood Music* из 1985. године или Грега Бира који је 1999. године објавио роман *Darwni's Radio*. Овим књижевним делима, претходила су дела класичне фантастике као што је *The City and the Stars* Артура Кларка из 1956. године. Неопходно је ограничити само на навођење критика без улажења у сложену анализу реалних могућности реконструкције ума, крионике, киборга, вештачке интелигенције и тако даље, јер би та анализа морала да буде чисто научне природе и њу је неопходно препустити искључиво научним специјализованим студијама.

Може се приметити, да често оно што је у прошлости изгледало као научна фантастика, данас је већ превазиђена наука. Довољно сетити се научнофантастичних романа Жила Верна као једног од најчувенијих примера

4 *Mind uploading* или реконструкција ума (повремено се назива и другим терминима као што су преузимање ума, пренос ума, емулација целог мозга, емулација целог тела или електронска трансценденција) односи се на хипотетички трансфер људског ума на вештачки супстрат, као што је детаљна компјутерска симулација појединачног људског мозга.

(Broderick, 1997). Већина аутора који се интересују и баве темом трансхуманизма наглашавају критику етичке природе ових данас технолошки наводно, неостваривих обећања. По њиховом мишљењу, трансхуманизам би био директни напад на људску природу која се сматра непромењивом и идентичном већ хиљадама година. Од тренутка када је човек достигао стадијум хомо сапиенса, структура људског бића се сматра фиксном и непромењивом, односно, стадијум еволуције који је човек достигао пре 10.000 година је идентичан данашњем човеку и биће идентичан човеку који буде живео за 10.000 година. Генетски инжењеринг има за циљ да унапреди одређене карактеристике човека. Ово уплитање у процес еволуције човека могло би се оправдати позивањем на концепт човека „заједничког творца“ са Богом. Али, то би значило да човек има пуно право да управља сопственом биолошком природом. Крајње је неморално генетски модификовати човека путем стварања надљудског бића. Прибегавање генетском инжењерингу да би се створило надљудско биће или биће са суштински новим духовним могућностима непојмљиво је, с обзиром, да је духовни принцип човековог живота у материјалном облику или телу људског бића и не може да буде плод људских руку нити да буде подвргнут генетском инжењерингу (Fukuяama, 2002; Habermas, 2003). Свако људско биће је јединствено, одређено својим биолошким и генетским карактеристикама које се постепено реализују кроз васпитање и раст и искључиво му припадају и не могу бити инструментализоване или модификоване. Човек може истински да напредује само тако што ће у потпуности пронаћи Божији лик у себи ујединивши се са Христом и следивши Његов пут. То би у сваком случају угрозило слободу човека из будућности јер он није имао никакве могућности да утиче на Божије одлуке које су већ дефинитивно одредиле човекове физичке и менталне особине. Генетска медицина која се превасходно бави лечењем урођених патологија, на пример, Дауновог синдрома, сигурно би имала врло значајан утицај на идентитет особе која се лечи, у смислу побољшавања њеног физичког изгледа и интелектуалних способности и, на тај начин, особа би могла да испољи своју праву природу која је првобитно била блокирана једним дефектним геном (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_en.html). Главна расправа је између заступника тезе да људска природа треба да остане онаква каква јесте и других, који тврде да она може да се измени, то јест, да се унапреди. Основни спор између трансхуманиста и биоконзерватора⁵ представља јасну парадигму: ако трансхуманисти допуштају да технолошки развој постепено доведе до радикалног преиспитивања самог појма људско биће, други се снажно опиру том пројекту јер њихова основна забринутост

5 Сви они који се залажу за очување живота и који сеprotиве било каквом вештачком мењању људске природе.

лежи у томе да би претерана примена технологије на крају довела до дехуманизације људског бића. То је основни разлог због кога треба бранити људску природу и сачувати је онаквом каква јесте данас, било да је она резултат Божијег стварања или резултат еволутивног процеса који је коначно довео до *homo sapiens*. На жељу да се очува изворна људска природа онаквом каква је добијена кроз процес еволуције, један од најзначајних представника трансхуманизма Ник Бостром, саркастично одговара: „Ако је мајка природа наш прави родитељ, требало би да лежи на робији због злоупотребе и убијања своје деце“ (<https://www.jetpress.org/volume14/bostrom.html>). Бостром наставља даље са својим одговорима који се сматрају неком врстом званичног одговора биоконзерваторима: „Читамо и пишемо, носимо одећу, живимо у граду, зарађујемо новац и купујемо храну у самопослузи, разговарамо телефоном, гледамо телевизију, читамо новине и возимо аутомобиле, плаћамо порезе, гласамо на изборима, жене се порађају у болници, просечна дужина људског живота је три пута дужа него што је то било у плеистоцену, знамо да је земља округла, знамо да су звезде велики облаци гаса изнутра запаљене нуклеарном фузијом и да је космос стар скоро 13,7 милијарди и да је бескрајно велик. Ако би нас посматрао древни човек, скупљач, ловац, у његовим очима бисмо већ изгледали као постхумани. Па ипак, овај радикални равој наших способности, како биолошких тако и техничких није нас лишио нашег моралног принципа, нити нас је дехуманизовао да нас учини генерално недостојним и злим. Исто тако, ако бисмо ми или наши потомци успели да постанемо то што би се по данашњим стандардима дефинисало као постхумано, ни то не би значило губитак достојанства нити би нас дехуманизовало“ (<https://www.jetpress.org/volume14/bostrom.html>).

Неки аутори су већ предложили теорију кокреације, односно, заједничког стварања по којој човек саставља заједно са Богом, и последично пут трансхуманизма није сам по себи атак на божански суверенитет (Cole-Turner, 1993; Peters, 1997). Биоконзерватори не прихватају аргументе трансхуманизма: са једне стране феминистичке ауторке се негативно односе према кибернетичкој бесмртности јер је тумаче као један нови облик духовности, то јест као бекство и презир према сопственој телесној природи и димензији (Midgley, 1992; Yehya, 2001). Такође, бројни су аутори по којима је несавршеност основна карактеристика људске природе тако да би елиминасање људске несавршености путем технологије довело до негирања само смисла човековог постојања (McKibben, 2003). Наравно, то је теза којој се трансхуманисти оштро супротстављају (<https://www.maxmore.com/>). Биоконзерватори се могу похвалити да у својим редовима имају научнике високог интелектуалног домета као што су Леон Кас (Kass, 2001; Kass, 2002), Френсис Фукујама (<https://reason.com/2004/08/25/transhumanism-the-most-dangerous/>) а нарочито Јирген Хабермас (Habermas, 2003). И ови и неки други

аутори сматрају да, ако се настави путем трансхуманизма, то би у крајњој консеквенци довело до преласка границе између човека и машине и до посебног парадокса, који је тематика познатог култног филма *Blade Runner* из 1982, да се не би могло више разликовати људско од вештачког, тако да би увек био потребан посебан тест који би утврдио ко је лажно а ко право људско биће (Newman, 2003). А то значи, ако се не може више разликовати људско од вештачког да постоји дефинитивни доказ дехуманизације човека. Карактеристичан пример те озлоглашене дехуманизације која настаје због неконтролисаног технолошког развоја, сусреће се у чувеном роману Хакслија *Brave New World*, још из 1932. године. У позадини ове расправе лебди зла коб могућег рата или барем расне напетости између људских и постхуманистичких бића (Annas-Andrews-Isasi, 2002).

Не ради се само о једностраној оптужби по којој идеали нису ништа друго него идеали белог, западног човека, већ се проблем расизма може тумачити двоструко. Са једне стране, трансхуманизам се може тумачити као покушај да се створи једна виша савршена раса, то јест, нови облик *еугенике* коју највећи песимисти међу критичарима трансхуманизма виде као могући повод нових будућих геноцида. Са друге стране, ствара се могућност за настанак „контрарасизма“ где би генетски модификовани појединци били прогоњени и маргинализовани од стране „нормалних људи“. То је управо нит која повезује многе научнофантастичне филмове и стрипове, као што је на пример *X-men*. Наравно, нису изостали одговори у којима се истиче да би *еугеника*⁶ довела до смањивања неједнакости међу људима. Међутим, многи трансхуманисти радије користе термин *репродуктивна генетика* (Silver, 1997), управо да би избегли негативан контекст појма *еугеника*.

Што се тиче могућег сукоба између људи и постљуди или уопштено речено опасности која је примена трансхуманистичких начела за људско друштво, многи аутори виде и замишљају један апокалиптични сценарио, тврдећи да би технологија могла да измакне из људских руку и да изазове уништење и изумирање људске врсте (www.wired.com). Неки аутори су чак и прорачунали на 50 посто вероватноћу изумирања човечанства до 2100. године, управо због фаталних грешака изазваних неконтролисаним развојем технологија (Rees, 2003). Многи трансхуманисти се слажу да је неопходно да технолошки прогрес буде подвргнут некој врсти контроле. Бостром је, на пример, предложио принцип диференцираног технолошког развоја, што би другим речима значило успоравање развоја штетних и убрзавање благотворних и човеку корисних технологија (<https://nickbostrom.com/>). На трагу ових критика социолошке природе постоји још једна, односно, могућности

6 Еугеника је наука о условима који воде стварању телесно и душевно здравог потомства, односно који спречавају рађање нездравог и за живот неспособног потомства; тежња да се овакви услови створе.

које нуди трансхуманизам биле би доступне богатима а недоступне сиромашнима и, на тај начин, би се продубљивали друштвени сукоби због настанка све дубљег генетског јаза. Дакле, благодети које би трансхуманизам донео човечанству, тешко би биле примењиве на запуштеним периферијама сиромашних градова или у неком забаченом селу југоисточне Азије. На тај начин би се друштвени политички и економски сукоби између особа, које себи могу да омогуће бионички орган и оних других, које то напротив не могу, само заострили. По мишљењу многих аутора, жеља да се преобрати сопствено тело није ништа друго него најизраженија манифестација крајњег конзумизма и капитализма (<https://www.ircm.qc.ca/en/>). Покушај да се прикаже овакво друштво будућности сусреће се у филму *Gattaca* из 1997, где је људска заједница подељена на две јасно раздвојене класе, односно, на класу генетски модификованих и на класу природних.

Колико трансхуманизам може да утиче на религиозну димензију огледа се у речима једног од првих теоретичара Макса Мура: „Бог је био примитивни изум примитивних народа, људи који су тек почињали да се ослобађају незнања и недостатка свести о себи. Бог је био опресивни концепт, биће моћније од нас, замишљен на трагу нејасне идеје коју смо имали о себи самима. Наш незауостављиви неограничени развој ће у својим најзвишењим облицима бити у стању да потпуно замени овај религиозни концепт. Као ствараоци поретка који следе и спроводе трансцендентни развој, ми смо авангарда еволуције. Човечанство је само прелазни стадијум на путу еволуције, ми смо врхунац развоја природе. Куцнуо је час да на себе свесно преузмемо бригу о нама самима и да убрзамо наш прогрес. Нема више богова, нема више вере, нема бојаљљивог суздржавања. Напустимо наше застареле форме, напустимо своје незнање, слабости и коначно, смртност. Будућност је наша“ (<https://www.maxmore.com/>). Ставови попут овог нису изузетак, напротив, више су правило. Веома је тешко наићи на трансхуманисте који прихватају усклађеност трансхуманизма и религије а такође и страхови, а понекад и отворено непријатељство институционализованих религија према многим аспектима трансхуманизма, као што је на пример, клонирање и генетски инжењеринг, очигледан су показатељ у којој мери је трансхуманизам виђен као главни непријатељ свих религија.

Разне религије често су међусобно супротстављене, јер свака од њих тврди да поседује коначну Божију истину, али без разлике, све религије се боре против трансхуманизма који у крајњој инстанци сматра да су религије непотребне „јер човек је довољан самом себи“. Овде се уочава обнављање старе расправе антропологије и историје религије. А карактеристичан пример су ставови Огиста Конта и Џејмса Џорџа Фрејзера који су у постепеном преласку од религије ка науци, видели неминовну судбину човечанства. Разлика је у томе, што су тада научници одлазили и истраживали примитивне

религије како би поткрепили своје тезе, поредивши на истој еволутивној равни, на пример, религију аустралијских Аборидина, хришћанство и научну физику са краја 19. и почетка 20. века. Трансхуманисти прескачу први степен. У њиховој визири не постоји никаква разлика између аустралијских Аборидина који обожавају тотеме, и хришћана који недељом иду у цркву. За њих је и једно и друго религиозна форма, примитивни и архаични изрази људског ума и као такви, за трансхуманизам су потпуно застарели. Ако је древни човек лечио прехладу религијским обредом, савремени човек је лечи аспирином тако да се молитва чува за већи проблем као што би могла бити нека неизлечива болест која кроз бол и патњу води до смрти. У тренутку када смрт буде превладана путем клонирања, крионике⁷, кибернетике⁸ и реконструкције ума, чему ће служити молитва и каква ће бити Божија улога? Ако Божија помоћ више није потребна човеку и у крајњем смислу његовог постојања, која је онда њена функција? А ако Бог више није потребан човеку, да ли Он и даље постоји?

Незапослени Бог?

Познато је да се западно хришћанство често супротстављало науци. Неопходно је сетити се само Галилејевог случаја у оквирима католичког друштва или помислити на чврст антиеволуционистички став америчких протестаната. Са друге стране, религија не може да игнорише појаву и постојање трансхуманизма, нарочито у смислу последица етичке природе повезаних са употребом напредних технологија. Довољно је напоменути жестоку расправу о употреби матичних ћелија у научним истраживањима. Марк Валкер сматра да трансхуманизам и религија покушавају да одговоре на исто питање: „како треба да живимо?“ (<https://www.jetpress.org/>). Ово представља основну полазну тачку дијалога. Други аутори попут Гарнера истичу као основне теме, друштвене проблеме као што су сиромаштво, људска патња, екологија и то су по њима главни проблеми којим треба да се позабаве и трансхуманизам и религија што би истовремено требало да представља неутрални терен за међусобни дијалог (<https://www.jetpress.org/>).

Ако религија заступа став да треба живети добро а да се при том не мења постојећа структура људске природе, која се сматра сталном и вечном што исто тврди и трансхуманизам. Ако је у том циљу потребно преобратити

7 Крионика је техника замрзавања тела или само главе покојника на веома ниским температурама (око -200°C) у нади да ће одмрзавање и оживљавање бити могуће у будућности, захваљујући напретку медицине.

8 Кибернетика је наука која се бави општим законима управљања у привреди, друштву, у живим организмима и машинама, те општим законима прикупљања, чувања, презентирања и преображаја различитих информација у сложеним системима, уз свестрану примену компјутера.

људску природу, то треба и учинити. На пример, ако су потребне године мукотрпног тренинга и напора да се достигне одређени ниво физичког благостања и способности, тај исти ниво се може достићи и надмашити применом развијене технологије, односно побољшањем људских биолошких капацитета. Исто тако, ако су човеку потребне године и деценије учења да би стекао знање и мудрост, а модификовање људских биолошких способности и у овом случају би могло бити корисно. Ако нам напредна технологија будућности подари плаве очи и снажно тело способно да истрчи њујоршки маратон, и ако нам у делићу секунде учита у ум целокупан садржај Енцикопедије Британике, или нам омогући да разумемо и говоримо све светске језике, зашто те не бисмо и учинили? Другим речима, ако религија најчешће намеће прихватање непромењиве људске природе са својим физичким, моралним и психолошким, ограничењима и недостацима, трансхуманизам узима себи право морфолошке слободе (<https://aleph.se/>). Такође, и са друштвеног становишта, не мора да значи да ангажовање и сарадња у решавању неког проблема, на пример сиромаштва, аутоматски представља и теоријски и идеолошки склад трансхуманизма и религије. Прави доказ овог става је постојање складног дијалога између различитих религија по питању заједничких друштвених пројеката. На пример, помоћ изградња дечијих вртића, школа, болница, али то не значи да постоји теоријска и идеолошка сагласност страна у дијалогу. Другим речима, тешко је поверовати да заједнички пројекти могу довести до теоријске и идеолошке симбиозе или чак до конкретног међусобног признања и прихватања. Како примећује Гарнер: „Док у извесној сфери може доћи до прожимања и постизања договора о употреби неких трансхуманистичких технологија, супротстављене антрополошке, сотериолошке и есхатолошке концепције стварају можда један непремостив јаз“ (<https://www.jetpress.org/volume14/>). Најједноставнија примедба је то, да је трансхуманизам философија, раширена у западним земљама са традиционално преовлађујућим западним хришћанством.

Највећи део трансхуманиста су припадници протестанстких деноминација у англосаксонским земљама у чијем је културолошком окружењу трансхуманизам настао и проширио се. Међутим, једна једноставна социолошка констатација изазива ипак један вид академског чуђења: ако је трансхуманизам све оно о чему се до сада говорило, како је могуће помирити га са хришћанством? И без поистовећивања протестантских и католичких догми и веровања примедбе и критике црквених великодостојника према идејама трансхуманизма (као што су клонирање и генетски инжењеринг), јасно показују да на теоријском или боље речено на богословском нивоу, хришћанство тешко може да прихвати идеју о помирљивости два система мишљења. Закључак може да буде дакле следећи: или трансхуманисти-хри-

шћани нису правилно обрадили значење „појма двоструког припадања“ (на исти начин као што и припадници Њу Ејџа нису разрешили сопствено двоструко припадање истовремено Њу Ејџу и хришћанству), или су ипак нашли начин за суживот наизглед тако супротстављених идеја. На пример, не сматрају противречним истовремено веровање у Бога који васкрсава мртве и додељивање овог задатка новим напредним технологијама; или веровање у бесмртност душе и истовремено веровање у реконструкцију ума у сајбер простору, затим веровање у догму васкрсења тела и истовремено у могућност стварања кибернетичког тела. Постоје многобројни примери, међутим основна идеја је та да хришћански Бог наставља да заузима кључну улогу иако се не прецизира на који начин се Он сматра кључним. Другим речима, ради се о наставку старе расправе креациониста са еволуционистима. Хришћански Бог наставља да има значајну улогу иако се верује да је универзум настао Великим Праском. Човек се развио еволуцијом а није Божије дело и творевина како дословно уче прва поглавља Књиге Постања. На основу свега до сада реченог, јасно је где виде опасност, сви они који сматрају непомирљивим хришћанство са трансхумнизмом. Простор који историјски заузима Бог, непрекидно се смањује и постепено нестаје упоредо са напретком науке. На тај начин се скоро обистињују теорије Џејмса Џорџа Фрејзера, по којима ће наука преузети Божију улогу. „Дело“ које припада Богу, све више губи значај и полако се назире могућност не тако далека, да једног дана Бог остане без „посла“ и сведен на ранг *Deusa otiosusa*⁹. Некада Бог је стварао и чувао свет, затим овај посао му је постепено одузиман од стране модерних теорија астрофизике. Некада је Бог стварао човека а касније, и овај задатак му је одузела Дарвинова теорија еволуције. Некада је Бог гарантовао загробни живот после смрти, касније и овај задатак му је одузео трансхуманизам. Ово су само примери који ипак објашњавају где су корени проблема? Ако овакви ставови могу да се позитивно посматрају са гледишта неких теолога који тумаче улогу Бога у зрелом развијеном савременом свету. Односно, реч је о такозваној теологији „смрти Бога“. Ипак, већина људи који се изајшњавају као верници посматрајући овај процес као директан напад на постојање самог Бога и последично на институције које постоје и које се заснивају управо на постојању вере у Бога.

Ако човек задобије бесмртност путем реконструкције ума у сајбер простору, и након тога стекне кибернетичко тело, ако срећа и унутарњи склад може да се стекне мудрим генетским инжењерингом који ће елиминисати све неуролошке и биолошке разлоге за тугу и депресију и ако су болести и физички недостаци превладани генетским инжењерингом и клонирањем,

9 Deus otiosus – беспослени бог, у представама разних народа широм света бог-творца који нема уплива у земаљске послове пошто се повукао у корист млађег божанског нараштаја, то је и митолошко оличење неба.

шта након свега овога остаје Богу? На тај начин Бог постаје непотребан човеку. Наравно, теологија би могла да многобројне одговоре на оваква гледишта. На пример, наводна „бескорисност Бога“ за човека не подразумева постојање Бога. Суштински прави Бог нема ништа заједничко са Богом продуктом одређене културе. Срећа сваког човека не може да се ограничи његовим психобиолошким карактеристикама. Теолошка креационистичка идеја нас учи о генеричком прелазу ни из чега ка бићу, стварање универзума и човека не треба разумевати дословно. Ипак, остаје чињеница да су сви одговори који теологија може да нам пружи засновани на претпоставкама метафизичке ирационалне природе и као такви, уопште не дотичу тврдокорне трансхуманисте који су по дефиницији окренути искључиво рационалном размишљању. Теологија ће наравно наставити да учи о немиру душе као што каже и блажени Августин: „*inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te, Domine*“¹⁰ али за трансхуманисте ово нема никаквог значаја јер је то само још један израз човекове ирационалности који се овде исказује кроз религијску причу, као што може да буде и кроз уметност и, у принципу, нема ништа заједничког са победом рационалности коју нам доносе наука и технологија и што је темељ трансхуманизма. Ако је ово општа слика, разумљиво је зашто постоје многи трансхуманисти који се изјашњавају као будисти, чак би се будизам могао и посматрати као природно прибежиште трансхуманиста са религиозним идејама. Колико пута се могло прочитати да је будизам „атеистичка религија“? У овом тренутку било би неумесно доказивати колико је погрешан или барем ограничавајући овај став. Ипак, одсуство приоритета појединачне душе и божанства у многим будистичким школама мишљења заиста постоји и то може да привуче трансхуманисте који иако су прихватили оберучке научни рационализам, нису у потпуности напустили религиозну ирационалност.

Значајни број трансхуманиста се изјашњава као пагани или анимисти, односно, у центар своје духовности постављају нејасно обожавање и поштовање природе. Помирење анимизма и паганизма са чистом науком може се објаснити лако ако се узме у обзир општа слика савременог анимизма или паганизма, односно Њу Ејџа. Ако је научна фантастика припремила плодно тле за трансхуманизам, са научног становишта (а понекад и сам термин научни не треба ни стављати под наводнике с обзиром да је реч о истинској стварној науци, довољно је сетити само романа Артура Кларка, Грегори Бенфорда) Њу Ејџ је отворио пут трансхуманизму са духовне тачке гледишта. Неопходно је сетити се мита о Лемурији које многе струје Њу Ејџа виде као утопијско савршено друштво у коме наука и духовност живе у савршеном складу у свету у коме су природа и технологија у савршеној

10 „Наше срце је немирно, док не нађе мир у Теби, Господе“

хармонији или покрета такође изниклих из Њу Ејџа који заступају тезу да је човечанство имало контакт са ванземаљским, технолошки надмоћним цивилизацијама. Другим речима, Њу Ејџ и научна фантастика су припремили терен не само за ширење, већ и за прихватање многих трансхуманистичких идеја. Данас су већ у широкој употреби свима познати термини клонирање и генетски инжењеринг. Духовност трансхуманиста је индивидулане природе и за разлику од Њу Ејџа, чији је епохални наставак, трансхуманизам представља прелаз од опште ка индивидуалној духовности. Управо због своје научне и технолошке природе, трансхуманистичке идеје усмерене су ка читавом човечанству и нису појединачно духовно достигнуће човека који је у потрази за савршенством и духовним складом. Када је реч о индивидуалној природи трансхуманистичке духовности, мисли се на то да сваки трансхуманиста, следивши основно начело Њу Ејџа, ствара сопствену духовност тако што се надахњује различитим келтским, доморадачким, оријенталним и уфолошким традицијама, односно традицијама, које сматра најближим сопственом поимању трансхуманизма или боље речено, најприкладнијим за помирењем ирационалне жеље за духовношћу са рационалним убеђењима и вером у научни и технолошки развој човечанства. Наравно, историјско-религијска анализа не може да се задржи на индивидуалном начелу већ може само да окарактерише један значајан део трансхуманиста који се изјашњавају религиозним. Природа историјско-религијске дисциплине упућује ка анализи неких специфичних и колективних случајева, што може помоћи да се схвате опште црте феномена. Са једне стране, лако је уочити да су одређене трансхуманистичке идеје прихваћене и да су постале саставни део такозваног већ постојећег уфолошког култа *раелијанаца* а са друге стране, из трансхуманизма су изникли нови феномени које многи без устезања називају новим религијама.

Нови религијски покрети

На самом почетку анализе ових религијских покрета, неопходно је напоменути оно што Сандберг назива првом правом трансхуманистичком религијом (<https://www.aleph.se/>). Сам покрет нема јасно дефинисано име већ се ради о идејама изложеним у књизи *The Truth: The Universe Is A Growing God And What It Means For Us* чији је аутор Џејмс Скидмор. Упркос Сандберговој тврдњи која није јасно прецизирана да пред собом имамо прву праву трансхуманистичку религију, књига *Истина* није имала посебно значајан утицај на трансхуманизам с обзиром да је ретко цитирана у делима декларисаних трансхуманиста. Чак је тешко наћи и информације о књизи било у штампаном или у модерном електронском облику. Интернет, који обично обилује подацима о свим могућим темама у случају ове књиге даје врло

оскудне податке. Основна идеја књиге *Истина* је следећа: човечанство се налази на преломној тачки свог преображаја у један супер организам који ће се, настављајући свој еволутивни пут, на крају, поклопити са читавим универзумом. Практично, Скидморова теорија само наставља и осавремењује теорије де Шардена што исто чини и то са још већим комерцијалним успехом Давид Зиндел. Зиндел себе не сматра трансхуманистом нити га таквим виде трансхуманисти. Ипак, успео је да им пружи општу слику на коју ће се позивати и ослањати, пруживши им бројне идеје објављене у његовим књигама које су временом постале афоризми и мисли, често коришћене у круговима трансхуманиста. Најпознатији и највише цитиран је један кратак дијалог који се налази у роману *The Broken God* из 1995. године: „Шта је дакле, људско биће? Само једно семе. Семе? Један жир са дрвета која нема страх да нестане како би постао стабло“ (Zindel, 1998: 96). Друге Зинделове мисли у којима је изражена јасна трансхуманистичка философија превазилажења ограничења људске природе су на пример: „ми смо творци нашег сопственог раја, сами себе стварамо а стварање нас самих је најузвишенија уметност. Буди оно што желиш да будеш, зар није то суштина нашег људског бића (<https://www.aleph.se/>)? Жеља да се постигне трансхуманистички степен човека, другим речима, не само да је легитимна већ је чак и обавезна.

Први трансхуманистички покрет су раелијанци, обично сврстани у групу уфолошких култова. Оснивач покрета је Клод Ворион рођен 1946. у Француској који се представља под именом Раел тврдећи да је 1973. године у току неколико дана имао блиске сусрете треће врсте са једним ванземаљцем, припадником технолошки врло напредне ванземаљске цивилизације која се зове *Елохим*. Вођа *Елохима* је Јахве (Chrissydes, 2003). Раел је у неким новијим раелијанским текстовима, опсиан као хибридни плод полног спајања његове мајке земљанке и ванземаљца Јахвеа. Током ових блиских сусрета, Раелу је детаљно предочена прошлост човечанства. Дошавши у сунчев систем, научници *елохим* цивилизације формирају нашу планету, а у другом кораку, посредством усавршеног генетског инжењеринга стварају и актуелну људску врсту. Године 1975, како тврди Раел, ванземаљци су га одвели на њихову планету где су му открили и друге истине и где је са дивљењем могао да се упозна са њиховом надмоћном цивилизацијом. Ово је тачка ослонца на који се заснива прихватање одређених трансхуманистичких идеја од стране раелијанаца, а нарочито, генетског инжењеринга и клонирања. Будући да су уверени, како је људска врста створена применом врхунске науке, логично је да не постоји код њих оклевање када је реч о примени технологије у циљу унапређења живота људске врсте. Шта више, раелијанци су убеђени да постоји могућност стицања бесмртности на земљи захваљујући клонирању, реконструкцији ума и другим технологијама које ће евентуално,

бити доступне научним напретком. Непоходно је сетити се тврдњи *раелијанаца* (које су наравно демантоване од стране новинара и научне заједнице) да су наводно пронашли тајну вечне младости и да су клонирали првог човека. Покрет раелијанаца даље тврди да је одавно покренуо читав низ пројеката, нарочито на пољу генетике како би применили сопствену идеологију: *Clonaid*, *Ovulaid*, *Insuraclone* и *Clonapet* клон који су најпознатији. *Clonaid* ће, када у пракси буде изводљиво, омогућити свим потписницима да буду клонирани наошто су положили узорак свог ДНК-а, наравно, док су још у животу. *Ovulaid* је пројекат који ће стерилним паровима или хомосексуалцима пружити могућност да добију децу, по плану и жељама клијената. *Insuraclone*, ће се бавити чувањем људских ћелија у циљу будућег клонирања или замене органа и последњи пројекат, *Clonapet* ће пружити шансу власницима домаћих животиња да похране ћелије својих љубимаца како би они били клонирани после смрти (Chryssides, 2003: 56). Ако се по страни остави сензационализам, у оваквој визији будућности човечанства, ни за Божанство ни за душу више места нема. Јахве и елохими су само ванземљаци, дакле, биолошка бића, од „крви и меса“, која су највероватније због незнања и примитивизма древног човека прихваћена као божанства. Исто тако, исход незнања је веровање у постојање душе, и примитивни човек је тако назива оно што човек данас зна да је само ДНК. Јасно је да је раелијанско излагање – изузев позивања на контакте са ванземљацима и сусрета са напредним цивилизацијама са других планета – може без проблема да се стави у однос са трансхуманистичким идејама. И заиста, раелијанска црква жели да понуди исто што и трансхуманизам, једну радикалну алтернативу за традиционалне религије. Реалијанство настоји да буде научна „религија“. Хедонистичка је, материјалистичка и атеистичка и попуно лишена потребе за натприродним (Chryssides, 2003: 45). Раелијанство се изјашњава као атеистичка религија која постоји у контексту „смрти Бога“ (Chryssides, 2003: 47). Интернет сајт покрета раелијанаца се поиграва нејасном етимологијом термина „религија“, повезујући га са латинским глаголом *religare* (што у преводу значи успоставити везу). Раелијанци се сматрају врстом „религије“ управо, зато што желе да створе везу са творцима, односно са ванземљацима под именом елохими. Дакле, немају ништа заједничко са трансцендентном и нематеријалном природом хришћанског Бога. Насупрот томе, наставља сајт, „као и будизам, раелијанство је атеистичка религија, односно не верује у Једног Бога, зато Што Бог не постоји“ (<https://rael.org/>).

У оквирима религиозног простора трансхуманизма су никли још неки мали религијски покрети, као на пример, *Church of Virus*, *Transtopianism*, *Society for Venturism*. На неки начин се могу сматрати религијама јер их њихови следбеници сматрају или због тога што су културолошки феномени

које је лако сврстати у религиозни оквир. Најинтригантније име од свих ових покрета, има такозвана Црква Вируса (*Church of Virus*). Она проповеда „неокибернетичку философију 21. века“ садржану у врсти атеистичкој религији еволуционистичког устројства (*memetically engineerd*)¹¹ која ће понудити целовито поимање истинског живота, постизање бесмртности а да притом, човек не прибегава мистичним илузијама (<http://www.churchofvirus.org/>). Црква Вируса себе сматра спојем религије и еволуције. У центру ове кибернетичке философије налази се идеја еволуције и управо због тога, њихов светац је Чарлс Дарвин, слављен као најауторитативнији инжењер еволуционистичке миметичке ере модерног доба (<http://www.churchofvirus.org/>). Како би се боље схватила ова неокибернетичка философија, сајт Цркве Вируса нуди на коришћење један свој лексикон. На основу дефиниција из тог лексикона, могуће је стећи прецизнију представу о томе како припадници Цркве Вируса описују сопствено виђење света. Према традиционалним религијама се не односе се баш деликатно. Један од првих појмова и термина из лексикона је *мамац*. Овим термином се одређује систем традиционалних културолошких узора која религија обећава корист за човека обично у замену за даље преношење и очување самог система веровања. Даље се овај концепт објашњава примером религиозне природе: у многим религијама овај мамац је „спасење“, „вечна срећа“ или слобода. Још један доказ негативног става Цркве Вируса према традиционалним религијама види се у опису одређења култа као „самоизолације заражене групе“, „испирање мозга“, одварћање човека од обављања биолошких функција (мисли се на целибат у цркви, стерилизацију), а све у корист верског преображења, односно прозелитизма. Следбеници култова се називају *membot*, то је особа чији цео живот је подређен пропагирању једног традиционалног културолошког узора или тема на роботизован начин у свакој могућој прилици (као што то чине многи попут Јеховиних сведока, припадници Хари Кришне или сајентолози. Чињеница је да покрет сам себе дефинише као цркву не треба да нас завара. Код припадника Цркве Вируса као и код реалијанаца, употреба термина религија има више практичну језичку конотацију и не изражава блиску суштинску повезаност са стварном црквом и религијом. Због тога би били подеснији термини, философија или стил живота и њима би боље могла описати визија света коју имају припадници овог покрета. У суштини, ради се о групи људи која дели научне и технолошке погледе на свет без религиозних обавеза или посебних захтева изузев добровољне регистрације на мејлинг листу покрета. Овај покрет је карактеристичан барем по два основа: прво, Црква Вируса представља јасан пример трансхуманистичког

11 Термин *меме* је скован паралелно са термином *ген*, јер ако сваки живи организам преноси са генерацију на генерацију биолошке информације, односно гене, паралелно са тим преноси и културолошке информације *меме*.

покрета који приликом расправе о феномену религије примењује модерну терминологију неразумљиву свима који не познају добро нову информатичку и кибернетичку стварност. Друга карактеристика је употреба термина *вирус*. У суштини, мада је јасно да је термин изабран како би упозорио све оне који приђу Цркви Вируса, да је школа мишљења покрета „постављена тако да их зарази“ (<http://www.churchofvirus.org/>). У трансхуманистичком контексту обично се термин вирус користи како би се описало све оно што традиционалне религије представљају за трансхуманизам, који их види као „вирус ума“. Људски ум се пореди са рачунаром и као што сваки рачунар може да буде заражен информатичким вирусима тако и човек може да буде заражен вирусом религије. Ово виђење религије као вируса је основна поставка Давкинса, аутора познате књиге *Selfish gene* из 1976. У једном касније објављеном есеју, *Viruses of the Mind* из 1991, научник објашњава као повољан амбијент ствара услове за њихово ширење и распрострањавање и тако се вирус религије преноси са једне особе на другу и са генерације на генерацију. Чињеница је, да у целом свету, већина деце следи религију својих родитеља а не неку другу. Религијски ритуали као што су, на пример, падање на колена пред Богом, поклон испред икона, клањање у правцу Меке, ритмично њихање главом према Зиду Плача, њихање у трансу или молитва на непознатим језицима; списак ових бесмислених механичких покрета телом је дуга, а пасивно и слепо их је практиковао велики број верника разних вероисповести (<https://lsa.umich.edu/cscs/>). Основни симптом који се испољава код човека зараженог вирусом ове природе, како пише Давкинс, је ирационалност: „Могуће је да су многа религиозна учења омиљена и упркос томе што су смешна. Свака особа опседнута религијом може да верује да хлеб симболично представља Христово тело али потребно је да човек буде дубоки верник па да верује у потпуну физичко претварање хлеба и вина у крв и тело Христово. Ако верујеш у то, можеш веровати у било шта друго и како сведочи прича о неверном Томи, ти верници су научени да то сматрају врлином. Набрајају се и други симптоми ове „заражености“. Свако ко је заражен вирусом религије може да постане нетолерантан према припадницима других религија, других вера а у екстремном случају да их убија или да жели њихову смрт. Обично показују непријатељски став према другим потенцијалним непријатељима сопствене вере. То је обично научна мисао која у пракси може да функционише управо као софтвер антивирус. Другим речима, трансхуманизам је једини аутентични антивирус за одбрану, ако нисмо заражени, или за чишћење, ако смо већ заражени вирусом религије“ (<https://lsa.umich.edu/cscs/>).

Још један занимљив трансхуманистички покрет је *Transtopianism* (Транстопијанизам) који се дефинише као философија ослобођења од рели-

гије и традиционално конзервативног религиозног мишљења. Транстопијанизам је непрекидни осмишљени покушај да се кодификује суштина рационалног и истовремено, представља потрагу за истином и трансценденцију људског постојања. Ипак, и пре свега, то је философија слободе: слободе од лажних богова; слобода од тиранских закона, од незнања, од бола и патње и слобода од саме смрти. Припадници транстопијанизма постављају себи као циљ усавршавање човека до постизања логичног и неограниченог савршенства у оптималним условима. Ма колико све ово може да изгледа радикално, ради се само о здраворазумском размишљању. Транстопијанизам може да се чини екстремним и радикалним само у контексту света у коме превлађује религиозни традиционализам, егалитарни социјализам и друге смешне архаичне идеологије. То је насилнички свет којим преовлађује идеја смрти, где је лудост нормална а рационалност се посматра као ментални поремећај или аномалија. Транстопијанизам себе сматра рационалном религијом: „Уместо да понизно обожавамо лажне богове, или да грубо одбацимо идеале које они представљају, требало би да се трудимо да настојимо да сами постанемо божанства. Тело је рањиво, али ум може вечно да постоји. Човек умире, али његово тело може да буде сачувано и поново оживљено. По много чему, овај свет личи на пакао, али човек може да створи рај на земљи. Универзум може да буде место хаоса и ентропије али човек може да га испуни поретком и интелигенцијом. Вођени разумом и подржани напредном технологијом можемо да потчинимо стварност нашој вољи и да немогуће учинимо могућим“ (<https://www.evolution.com/>).

Занимљиво би било споменути још два правца у оквиру трансхуманизма: *Venturism* (Вентуризам) и *Society for Universal Immortality* (Друштво за Универзалну бесмртност). Оба ова покрета теже циљу постизања бесмртности стваљајући у центар своје идеологије крионику. Вентуризам заступа и унапређује победу над смрћу у целом свету путем непрекидног продужавања и побољшавања људског живота уз помоћ све напредније технологије укључујући и хибернацију¹² и замрзавање људских тела после смрти, са циљем да се у будућности та тела оживе и излече. Да би се ово постигло, потребно је да се формира јако језгро мислилаца који на исти начин виде могућности који нуди крионика и који ће бити у стању да пруже подршку свима који желе да крену на рационалан начин ка постизању коначног циља, односно победе над смрћу и стварањем слободног друштва бесмртних (<http://www.quantium.plus.com/>). Могућност да се људско тело после смрти чува на ниској температури, у очекивању да напредне технологије будућности омогуће човечанству да га поново оживи, сматра се најлогичнијим ре-

12 Зимски сан неких топлокрвних животињских врста; мед. Лечење неких душевно болесних помоћу вештачки изазваног „зимског сна“.

шењем у оквирима које су наука и технологија до сада достигле. Следбенике вентуризма покреће љубав према човечанству и због тога смрт виде као наметнути данак и жртву, па смрт као таква треба да буде побеђена. Они су уверени да ће старење, болести, и биолошка смрт највероватније бити дефинитивно побеђени кроз неколико стотина година тако да сви ми који данас живимо ћемо сигурно дочекати клиничку смрт пре него што се достигне научно технолошки прогрес који ће омогућити победу над смрћу. Вентуристи су убеђени да хибернација, односно замрзавање пружа повољне услове за оживљавање замрзнутих тела у тренутку када процес старења и болести буду дефинитивно савладани. И због тога, што више људи би требало да има могућност да им тела буду замрзнута после смрти у очекивању и нади повратка у живот у будућности. Друштво за Универзалну Бесмртност се изјашњава као прогресивна религија која у рационалности, разуму и научном методу види тачке ослонаца своје вере. Одбацују се натприродне и мистичне силе као решење човекових проблема: „Наша судбина је у нашим рукама. Основна поставка је негирање духовности и душа се посматра као информација, односно, душа је само скуп информација и можемо је упоредити са софтвером врло сложеног рачунара. С обзиром да софтвер није везан само за један рачунар већ може бити пребачен и на други, тако и наша душа није стриктно зависна од нашег мозга. Практично, наше тренутно тело (наш хардвер) није адекватна подршка за душу и због тога се намеће потреба за превазилажењем наших тренутних биолошких ограничења како би се души омогућило да настави да се развија и постоји. С обзиром на чињеницу да ново трансхуманистичко доба још није наступило, једино средство које имамо на располагању како би сачували душу је хибернација. Верује се да после смрти, тело може да буде сачувано у облику биостазе или криптобиозе путем процеса крионики. Ту, у том замрзнутом телу, остаће наша душа сигурна и сачувана у најтананијим структурама мозга у очекивању трансхуманистичке ере у којој ћемо бити поново оживљени“ (www.quantium.plus.com).

Закључак

Традиционалне религије створиле су сопствену богословску структуру која људску природу види као јасну дефинисану. Трансхуманизам, напротив, тежи да измени људску природу, и да у основи подрије сваки принцип на којима се заснива основно религиозно излагање. Ипак, многи примери религиозних ставова имплицирају човеково превазилажење његове актуелне природе. Познато светоотачко учење каже да је Бог постао човек како би човек постао Бог. Насупрот томе, индијски филозоф Ауробиндо, тврди да је човек Бог у формирању и мада је данашњем човеку немогуће, да замисли свој прелаз на виши степен постојања као што је и Дарвиновом мајмуну

било немогуће, да замисли прелаз у данашњег човека. Слично томе, сети-мо се пракси посвећења како оријенталних (на пример, тантризам) тако и западњачких (на пример, алхемија) које обећавају преображај човека у нешто више од човека и које се уопштено заснивају на начелу посвећења, по коме је човек „нешто што може бити надмашено“. Трансхуманизам је ипак нешто друго, јер за њега не постоји ни лични Бог, ни општи Апсолут, нити постоји нека сила посвећења која црпи енергију са виших нивоа постојања, зато што је за трансхуманизам једина битна стварност способност човека да преобрати себе самог уз помоћ науке и технологије. Ново трансхуманистичко доба биће дело људских руку а не дело натприродне метафизичке или програмиране духовне силе. Трансхуманизам, тако, безгранично проширује хоризонте и сфере за човека, чак и изнад небеса у којима обитава Бог.

Литература

- Annas, George J, Andrews, Lori B, Isasi, Rosario M, *Protecting the endangered human: toward an international treaty prohibiting cloning and inheritable alterations*, 2002;28(2-3), стр. 151-78.
- Broderick, Damien, *The Spike: How Our Lives Are Being Transformed by Rapidly Advancing Technologies*, Reed, Melbourne, 1997.
- Chryssides, George D, *Scientific Creationism, A study of the Raëlian Church*, UFO Religions, Routledge London and New York, (2003), стр. 45-61.
- Cole-Turner, Ronald, *The New Genesis: Theology & the Genetic Revolution*, Westminster John Knox Press, 1993.
- Dublin, Max, *Futurehype: The Tyranny of Prophecy*, Penguin Books, Canada, 1990.
- FM-2030, *Are You a Transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*, Warner Books, New York, 1989.
- FM-2030, *Up Wingers: A Futurist Manifesto*, John Day Company, New York, 1973.
- Fukuyama, Francis, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar Straus & Giroux, New York, 2002.
- Gasbarro, Nicola, *La preghiera e la storia*, in "S.M.S.R.", n.s. XII, 1, (1988), стр.95-132.
- Habermas, Jurgen, *The Future of Human Nature*, Polity Press, London, 2003.
- Huxley, Julian, *New Bottles for New Wine*, Chatto, London, 1957.
- Kass, Leon, *Life, Liberty, and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, San Francisco, 2002.
- Kass, Leon, *Preventing a Brave New World*, New Republic, May, 2001.
- Kurzweil, Ray, *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, Viking, New York, 2005.
- McKibben, Bill, *Enough: Staying Human in an Engineered Age*, Times Books, New York, 2003.
- Midgley, Mary, *Science as Salvation: A Modern Myth and its Meaning*, Routledge, New York and London, 1992.
- Peters, Ted, *Playing God?: Genetic Determinism and Human Freedom*, Routledge, New York and London, 1997.
- Rees, Martin, *Our Final Hour: A Scientist's Warning*, Basic Book, New York, 2003.

Silver, Lee M, *Remaking Eden: Cloning and Beyond in a Brave New World*, Avon Books, New York, 1997.

Stuart A. Newman, Averting the clone age: Prospects and perils of human developmental manipulation, *The Journal of contemporary health law and policy* 19(2), (2003), стр.431-463

Yehya, Naief, *El cuerpo transformado*, Editorial Paidós Mexicana, 2001.

Zindell, David, *The Broken God*, Harpercollins, New York, 1998.

Интернет извори

<http://www.quantium.plus.com/>

<http://www.churchofvirus.org/>

<https://www.lsa.umich.edu/cscs/>

<https://www.aleph.se/>

<https://www.evolution.com/>

<https://www.extropy.org/>

<https://www.humanityplus.org/>

<https://www.ircm.qc.ca/en/>

<https://www.jetpress.org/volume14/bostrom.html>

<https://www.maxmore.com/>

<https://www.nickbostrom.com/>

<https://www.reason.com/>

<https://www.vatican.va/content/vatican/en.html>

<https://www.whatistranshumanism.org/>

<https://www.wired.com/>

ВЕРСКИ ФУНДАМЕНТАЛИЗАМ

Резиме: *Још од најранијих времена људи су тражили основе – фундаменте свега што постоји. Тако је за Талеса основ свега била вода, за Анаксимена је основ свега био ваздух итд. За нас православне хришћане тај основ јесте Господ Исус Христос, он је гарант свега онога чему се надамо: „Вера је основ свега чему се надамо, потврда ствари невидљивих“ Јев 11,1. Фундамент, као нешто што дефинише наш живот, мора бити спознат у потпуности, јер у супротном слепо следовање појединим фундаментима може довести до проблема. Текст има за циљ да нас упозна са фундаментном као појмом и у оквиру тога да нам укаже на различита разумевања овог појма, јер због своје специфичности овај појам може бити посматран у позитивном или негативном контексту.*

Кључне речи: *фундаментализам, фундамент, фанатизам, метафизика, секуларизација, постколонијализам, глобализација, борбени конзервативизам, идеологија, традиционализам, антимодернизам*

RELIGIUS FUNDAMENTALISM

Summary: *Since the early days, people have been looking for bases of everything that exists. For example, Thales believed that the principle of everything was water. Anaximenes is known for his doctrine that air is the source of all things. Orthodox Christian think that Jesus Christ is the basis of everything. He is a guarantee that something will happen or be: „Now faith is confidence in what we hope for and assurance about what we do not see“ Hebrews 11,1. The foundation as something that defines our life, has to be known completely. If not, following or supporting something blindly may lead to the problem. The aim of the following text is to explain the meaning of fundamentalism and to point out different understandings of this term, because due to its specificity, this term can be viewed in a positive or negative context.*

Key words: *fundamentalism, fundament, fanaticism, metaphysics, secularization, postcolonialism, globalization, militant conservatism, ideology, traditionalism, anti-modernism*

¹ Српска Православна Богословија Св. Кирила и Методија, Ниш, Србија
E-mail: acampirke91@gmail.com

Увод

Пред нама је једна савремена тема која је постала предмет занимања многих аутора. Као таква она захтева хитно разматрање, а самим тим и решавање проблема које са собом носи. Управо због тога, говорећи о фундаментализму, веома је битно указати да се ради о једном специфичном појму који се може схватити у позитивном и у негативном контексту. У раду је указано на низ мишљења појединих аутора који фундаментализам дефинишу на различите начине. Видећемо да у зависности са којим начином мишљења, појмом или околностима фундаментализам се доведе, зависи и његово поимање. Овај рад нема за циљ да изнесе неке готове закључке по овом појму, већ има да укаже на његову специфичност и различито поимање од стране аутора који су наведени у раду. У том погледу рад је подељен у два дела: у првом делу указали смо на појмовно одређење фундаментализма, док смо у другом делу пажњу посветили детаљној анализи верског фундаментализма и увидели са једне стране, са којим облицима је верски фундаментализам повезан, а са друге стране увидели да држање фундамента, не мора нужно имати негативну конотацију. У складу са тим, биће веома значајно да сагледамо овај појам не само у негативном контексту, већ и „позитивном“, јер држање основних верских догматских истина, за нас православне, не може се поистоветити са негативним контекстом овог појма. На крају, да ли држање фундамента своје вере, за православне хришћане може бити окарактерисано као „негативна страна религије“ или не.

Дефинисање појма фундаментализма

Пре него што изнесемо општу дефиницију овог појма, неопходно је да укажемо да се ради о једном веома специфичном појму, који унутар себе може да укључи многе друге. Управо због тога, овај појам оставља простора за различито разумевање, и као такав може бити посматран у негативном контексту (нарочито када се користи као *фундаментализам*, што у говорном језику, што код већине аутора у раду које смо навели) или у позитивном (када се говори о *фундаменту*). У првом, негативном контексту, као што ћемо даље у раду видети, фундаментализам се углавном доводи у везу са неким покретом који подразумева неку врсту тежње ка нечему, док у другом он подразумева држање неког начела (у погледу верског фундаментализма – истина своје вере) и не мора имати негативни контекст.²

2 Видети више: Иван Клајн, Милан Шипка, *Велики речник страних речи и израза*, Прометеј, Нови Сад, 2006.

Општа дефиниција појма фундаментализма коју налазимо код Хејвуда, била би да појам фундаментализам³ долази од латинске речи *fundmentum* што значи *основа* и означава начин мишљења у коме се одређена начела сматрају за суштинске истине, које без обзира на њихову садржину имају непроменљив и неприкосновен ауторитет (Hejvud 2005: 306). У контексту ове дефиниције можемо извести закључак да фундаментализам значи повратак на сигурност, повратак на сигурне темеље. Будући да фундаментализам може попримити различите облике, задатак социологије, као науке, био би да нам укаже на појавне облике фундаментализма, док би задатак теологије био да нам укаже на узрок, односно на онтологију фундаментализма. Колико је лако овај појам довести у однос са неким другим и тако га, не само дефинисати, већ и окарактерисати у складу са доведеним појмом, можемо видети на једном примеру уколико као један од узрока појаве фундаментализма окарактеришемо страх, тачније страх од несигурности. Ово нас даље може одвести до Фројда и његовог дела *Будућност једне илузије*. У складу са горе наведеним примером направимо малу дигресију како бисмо дефиницију фундаментализма и његов извор посматрали кроз Фројда и његово дело *Будућност једне илузије* (неопходно је истаћи да овде само истичемо Фројдово учење како би указали колико је једноставно овај појам довести у везу са другим као и да он због своје специфичности може попримити различите појавне облике, а да нам није циљ да сваки облик фундаментализма сагледамо кроз Фројда и његово учење). Посматрајући кроз Фројда појам фундаментализам у складу са његовим учењем могао би се сагледати кроз његове ставове о неурози, односно једној колективној неурози. То би по Фројду даље значило да фундаментализам значи покрет који не омогућује даљи развој човека, већ га враћа на темеље, односно на почетну тачку, где се мора слушати ауторитет и њему се повиновати.⁴

3 Алтернативни термини појму фундаментализам су: традиционализам, конзервативизам, ортодоксија, ревитализам... Међутим, слободно можемо рећи да ови појмови представљају нека од својства фундаментализма, а не да представљају алтернативу овом појму. Фундаментализам представља скуп ових термина, чиме се изражава његова специфичност.

4 За Фројда, религија има своје корене у људској беспомоћности при суочавању са спољашњим силама природе и инстинктивним силама унутар човека. Религија се појављује на раном стадијуму људског развоја када човек још увек не може да користи свој разум да би се носио са тим спољашњим и унутрашњим силама, он мора да их потискује или да овладава њима уз помоћ других афективних сила. Због тога, уместо преовладавања ових сила средствима разума, он их преовладава супротним афектима, другим емотивним силама чије су функције да потискују и контролишу оно, са чим он не може да се избори рационално. У овом процесу човек развија оно, што Фројд назива *илузијом* за коју је користио материјал из сопственог искуства као детета. Човек се бори са претећим силама на исти начин на који је као дете научио да се бори са сопственом несигурношћу, ослањајући се, дивећи се и страхујући од свог оца. Фројд пореди религију са опсесивном неурозом. Дакле религија би била бег у сигурност, повратак у

У овом контексту фундаментализам би представљао напад на човекову личност, односно напад на развитак његове личности. Позивајући човека да се строго држи фундамената, он му онемогућује да сопственим снагама спозна истину и да се развије – да преброди страх. Следствено томе, он се јавља као непријатељ либералних вредности и личне слободе.

Као што можемо да видимо, специфичност овог појма, омогућава да он лако може да се доведе у везу са многим учењима, ставовима итд. који га могу окарактерисати у складу са нечијим жељама. Због тога је неопходна опрезност приликом његовог дефинисања, јер узимајући горе наведену дигресију у којој смо указали како се овај појам може довести у везу са Фројдом и његовим ставовима, јасно је да се ми, као православни хришћани, са њима не можемо сложити. Довољно је у том контексту указати само на православно поштовање начела слободе које се у хришћанству узима као аксиом, а које се у Фројдовом, горе наведеном ставу губи.

Након ове дигресије, у којој смо покушали да укажемо на Фројдово поимање фундаментализма, желимо да укажемо на још једну могућу карактеристику овог појма у којој фундаментализам, може да са једне стране представља апсолутизовање створеног, док би са друге стране представљао неповерење према нествореном (у верском фундаментализму неповерење према есхатологији). То апсолутизовање значило би затварање у овосветскост, односно, у крајњој анализи, идолопоклонство. Апсолутизовање створеног истовремено сакати антропологију и истину о људској личности. Створено, као пропадљиво и пролазно, налази се унутар граница смрти. Према томе, оно не може човека да избави од страха од смрти и пружи му слободу и пуноћу, тачније, оно не може да му помогне у његовом усавршавању као личности. Међутим, уколико би имали ситуацију у којој би апсолутизовали нестворено, а са друге стране одбацили створено, опет би се нашли у проблему у којем би материју окарактерисали Платоновим термином: „тело је тамница/гроб душе“ (Platon 493a). Као што можемо да видимо, и у овом случају, потребно је свеукупно сагледавање у којем је обухваћено и тварно и нетварно, јер једнострано наглашавање може бити контрапродуктивно.⁵ У складу са тим износимо став Манзаридиса који истиче да: „несигурност и осећај празнине, који доводе до рађања фундаментализма, нису етичка већ онтолошка стања. Фундаментализам нема стварну онтологију, али му полази за руком да

сигурност, исто оно што би могао значити и фундаментализам. Више видети: Sigmund Frojd, „Будућност једне илузије“, у *Психологија масе и анализа ега – изабрани списи*, (ур. Mirjana Sovrović), Fedon, Beograd, 2006.

5 Да је целокупна творевина битна, јасно нам показује Христово васкрсење из мртвих четвородневног Лазара (Јн 11), а затим и Његово Васкрсење које је постало залог нашег Васкрсења (1 Кор 15).

убеди своје припаднике да, на место онтологије, прихвате морализам или деонтологију. Ту се налази његова главна заблуда и слабост, али одатле и извире његов фанатизам и непоправљивост“ (Манзаридис 2002: 164). Тако, човек везујући се за форму ограђује се објективним уверењима и подупире своју личну несигурност, пунећи се морализмима како би покрио своје унутрашње немире. Фундаментализам дакле створено уздиже на степен онтологије, и у том контексту и делује у садашњости. Ово би по Николају Берђајеву представљало фанатизам: „Фанатизам је психолошки повезан с идејом спасења или пропасти. Управо та идеја фанатизује душу. Постоји једно које спасава, све остало убија“ (Берђајев 1937: 3).

Даље фундаментализам је појам којим поједини аутори означавају један актуелни друштвено негативни феномен. Тако, политиколог Томас Мејер који је међу првима скренуо пажњу на фундаментализам у свету, фундаментализам дефинише на следећи начин: „Фундаментализам је самовољан сепаратистички покрет који – као стална супротност модерном процесу општег отварања у размишљању, делању, начинима живота и друштву – треба да поврати апсолутну сигурност, чврсто упориште, поуздану заштиту и јасну оријентацију путем ирационалне осуде свих алтернатива“ (Kincler 2003: 8). Код истог аутора налазимо и следећу дефиницију фундаментализма, у којој нам указује да је фундаментализам бег од несигурности у сигурност, бег у апсолутно упориште, упориште које се даје свакоме ко се придржава фундамената: „Фундаментализам је свесно бекство од индивидуалног размишљања, властите одговорности, обавезе доказивања, несигурности и отворености свих права важења, суверених потврда и животних форми, којима су мишљење и живот кроз просвећивање и савремени свет неповратно изложени, у сигурност и затвореност самоизабраних апсолутних фундамената. Пред њима престају сва питања, јер они пружају апсолутно упориште... Ко се њих не држи, не заслужује више никакво разумевање за своје аргументе, сумње, интересовања и права“ (Kincler 2003: 11).

Дефиницију фундаментализма доноси нам и политиколог Ендру Хејвуд. Као што ћемо видети Хејвуд у дефинисању фундаментализма истиче важност ауторитета којем су присталице неког фундаменталног покрета окренуте и који им пружа осећај сигурности. Том ауторитету, односно тим основама, тежи се из страха од промена, стога се они окрећу ка ауторитету ка темељима који нису подложни променама, који су чврсти и не променљиви: „Фундаментализам је стил мишљења у којем се извесни принципи признају као суштинске истине које, без обзира на њихов садржај, имају неоспоран и најважнији ауторитет. Стога различити фундаментализми имају мало или немају ничег заједничког, осим тога што су њихове присталице склоне

показивању озбиљности или жара, рођене из доктринарне извесности. Мада је обично повезан са религијом, фундаментализам се може наћи и у политичким веровањима. Чак и за либерални скептицизам се може рећи да садржи фундаментално веровање по којем у све теорије треба сумњати. Мада се овај термин често користи пежоративно како би означио нефлексибилност, догматизам и ауторитатизам, фундаментализам такође може бити израз несебичности и посвећености принципу“ (Hejvud 2005: 313).

Такође, примећујемо да код појединих аутора фундаментализам не мора увек имати негативну конотацију, неко може бити фундаменталиста и борити се за неке позитивне идеје. На пример, неко може бити фундаменталиста у борби за општо добро, за борбу против корупције, криминала итд. У неком друштву где је идеја правде изгубила свој смисао, враћање на фундаменте друштва у коме је правда имала своје место, фундаментализам и те како може имати свој позитивни значај. Осврнимо се у том контексту и на дефиницију фундаментализма коју износи Робин Скинер: „Фундаментализам је значио велико побољшање у друштву које је претходно било корумпирано у којем су се изгубиле вредности пристојности, поштења и поштовања. Он и данас настаје управо у ситуацијама екстремног моралног пропадања и оскудице, као једина могућност да се поново успостави ред... Нема смисла осуђивати оне који користе религијске идеје да би осуђивали друге. То би било затварање у исти тип ставова“ (Skinner, Kliz 2010: 284).

На основу горе изнетих ставова, може се видети да је свима њима заједничко да се овај појам, актуализује – рађа у временима економског, политичког, моралног посрнућа како државе тако и саме вере. Тражење излаза из таквих тешких историјско – политичких ситуација, готово по правилу води повратку у златно доба, када су првобитни принципи и правила давали смернице деловања пређашњем друштву. Овакве тенденције су по својој природи и логичне, јер у временима када се руше темељи друштва, или вере, првобитна правила која су их успоставила и омогућила њихово јачање и ширење, чине се као неопходна за поновно васкрснуће посустале конструкције. Тада се многи окрећу прошлости, са жељом да се из давних искустава и учења пронађу смисао и смернице деловања. Због тога су заговорници фундаментализма често оптуживани за отворено непријатељство према савремености, као заговорници повратка у прошлост, у којој нису били искварени извори и основи друштва и вере.

Још једна битна ставка на коју желимо да укажемо, када је у питању фундаментализам, јесте та да се он може посматрати као израз „метафизичке амбиције човека, амбиције да спозна основ и начела свих ствари“ (Џансар 1990: 19). Ако се осврнемо на историју философије и на њене почетке,

Талеса, Анаксимадра, Анаксимена, Хераклита итд., биће нам јасније шта се под горе реченим подразумева. Од свог најранијег доба, историја философије представља историју трагања за основом – фундаментом свега створеног. Па тако Талес је основу свега видео у *води*, Анаксимандар у *неограниченом* – које је назвао *апeјрон*, Анаксимен у *ваздуху* итд.⁶ Посматрано у овом контексту, фундаментализам јесте нешто што карактерише човека, који је трагао, трага и трагаће за основом свега.

Уобичајено је да се појам фундаментализам везује за религију, те отуда имамо *верски* односно *религијски фундаментализам*, који Клаус Кинцлер назива „тамном страном религије“ (Kincler 2003: 14), међутим то није појам који се везује само за религију, фундаментализам се везује и за политику, економију, философију и сваку другу науку.⁷ Како год, иако фундаментализам може попримити различите доктринарне форме, јасно је да фундаментализам обично настаје у друштвима где се јавља криза идентитета. Упркос свом, у основи, религијском пореклу, фундаментализам није чисто религијски феномен, нити политички или друштвени. Колевка фундаментализма, који претеће расте у нашем друштву, није структура друштва или његова политичка организација, већ човекова личност. Зато се, између осталог, не испољава само као феномен одређених религијских или социјалних група, већ и као стање које прожима читаво друштво и свакога понаособ (Манзаридис 2002: 164).

Као што смо у овом првом делу рада могли да приметимо, различито дефинисање појма *фундаментализам* од стране аутора, јасно нам показује специфичност овог појма који лако може бити доведен у везу са различитим ставовима, мишљењима, околностима и појмовима. На основу тога он може бити дефинисан и окарактерисан или у позитивном или у негативном контексту. У даљем делу рада указаћемо на везу фундаментализма са вером.

Верски фундаментализам

Приликом дефинисања самог појма фундаментализма, данас је уобичајено да се он посматра кроз призму вере и да се на основу тога доноси суд о њему. Довољно је на интернету у претраживачу откуцати

6 Више о томе видети у: Frederik Koplston, *Istorija filozofije – tom I*, Beogradski izdavačko – grafički zavod, Beograd, 1988.

7 Философ Ханс Алберт је као фундаменталистичке окарактерисао све философске правце који полазе од сигурне и недвосмислене спознаје. По његовом схватању, ту спадају сасвим различити начини мишљења као што су емпиријско бројање или мерење, логичке операције, марксистичка аргументација или хришћанска теологија. Он томе супроставља такозвани фибелизам као једину могућу научну спознајну форму која се одриче апсолутних вредности, не признаје никакве истине већ само доказане неистине и тражи отворени, не коначни, процес спознаје (Kincler, *Verski fundamentalizam*, стр. 11).

фундаментализам, како бисмо видели потврду ове наше тезе. Одмах ће изаћи на хиљаде садржаја који повезују појам фундаментализам са религијом. Имајући то у виду, неопходно је указати на шта се тачно мисли када се религија доведе у везу са овим појмом и да ли он позитивно или негативно делује на религију. Почећемо од дефиниције верског фундаментализма, затим ћемо указати на његов историјски развој, да бисмо након тога видели какав утицај он има на религију.

Као и код самог појма фундаментализма, где он може добити негативне или позитивне конотације, тако исто и верски фундаментализам може бити посматран на двојак начин. Ово свакако зависи од ставова, мишљења, појмова итд. са којим овај појам може да се доведе у везу. Управо због тога у наставку рада указаћемо на различите варијације овог појма. Верски фундаментализам назива се још и *религијски фундаментализам*. Религија и религијски фундаментализам имају дубоку унутрашњу повезаност. Правилно разумевање религијског фундаментализма изискује и правилно разумевање религије.⁸ Религија, као она која се јавља након пада, може се окарактерисати као оријентациони систем. Сличну дефиницију налазимо и код Фрома: „Религија је било који систем мисли и делања који дели нека група, која појединцу пружа оријентациони оквир и предмет обожавања“ (From 2015: 125). Како примећују многобројни аутори, тај оријентациони оквир може постати идеологија и тада се јавља негативна страна религије, *религијски фундаментализам*. Њега Армстронг карактерише као ратоборни облик побожности, као „верску традицију у стању рата“ (Armstrong 2007: 337), чији поборници сматрају да се боре за опстанак у једном непријатељском окружењу. У том контексту стоји и мисао професора Крстића: „То је одређено схватање религије које мобилише и групише људе против некога или нечега, а не за некога или нешто. Такво схватање и такви људи поистовећују зло са нечим конкретним, опипљивим, против чега се вреди борити и где сама та борба постаје знак спасења, док ће уништење тог објекта произвести спасење“ (Крстић 2012: 127). На основу оваквих гледишта, Клаус Кинцлер истиче да фундаментализам у религији обично означава негативну – тамну страну религије (Kincler 2003: 14), те на основу тога ретки су они који би пристали да се назову фундаменталистима.

Иако је уобичајено да се појам *верског фундаментализма* посматра у негативном контексту, овде се свакако морамо запитати да ли сваки *фундамент* у вери представља негативну страну религије? За нас православне, темељи наше вере представљају истине које имају за циљ спасење човека и света, и у том погледу свакако се не би могли назвати

8 Колико је битно правилно разумевање своје вере, говори нам чињеница да њено не разумевање, као што то можемо видети кроз историју, имајући у виду Крсташке ратове, може имати огромне последице.

тамном страном религије, већ насупрот нешто што можемо увек истаћи у првом плану и позитивном смислу. Због тога, је веома битно имати у виду да се под *тамном страном религије* подразумева онај фундаментализам који би у свом деловању у вери искључио начело слободе и љубави према свету и човеку и крајњој линији означио би погрешно разумевање своје вере.

Иако се фундаментализам сматра новим феноменом, он има веома старе корене. Те тако, професор Манзаридис, промишљајући о религијском фундаментализму, истиче да је формална указивања и оповргавања фундаменталистичких феномена вршио сам Господ Исус Христос у јудејском друштву свога времена. Јудеји, који су осуђивали Господа Исуса Христа да престапа Мојсијев закон и скрнави суботу, бивају изобличени Христом да апсолутизују текстове Писма, а не могу да схвате њихов дух: „Истражујете Писма, јер ви мислите да у њима имате живот вечни; а баш она сведоче о мени; и нећете да дођете к мени да имате живот“ (Јн. 5, 39-40) (Манзаридис 2002: 164). Међутим, историјски посматрано, генеза настанка појма *верског фундаментализма*, води нас у хришћанску мисао, и као појам он је означавао: „веровање које се заснива на Библији, као извору првог реда или фундаменту“ (Надџић 1990: 28). Фундаментализам се родио у Америци међу америчким протестантима, углавном баптистима и презвитеријанцима. Између 1910. и 1915. године евангелистички протестанти су, суочени са модерним интерпретацијама хришћанства, објавили низ памфлета под називом „основе“ у којима су подржавали непогрешивост или дословну истину Библије (Нејвуд 2005: 306). Они су 1919. године основали Светску асоцијацију хришћана фундаменталиста (World's Christian Fundamentals Association) и били су једини који су себе називали фундаменталистима. Основни циљ ове асоцијације био је борба против модерне науке на основу фундамената или фундаменталиних чињеница које су пронашли у буквалном и дословном тумачењу Светог Писма. Овај покрет показује непријатељство према модерни, па самим тим и према Дарвиновој теорији еволуције. Највећи удар овај покрет доживео је после тзв. Мајмунског процеса 1927. године у Дејтону, где се питање Дарвина нашло на суду. Фундаменталисти су изгубили тај спор, те су у јавности због тога били окарактерисани као назадни. Поновно оживљавање покрет је доживео педесетих година са Билијем Грејемом и његовом Електронском црквом, а најновији узлет се десио осамдесетих година повезивањем са политиком, и то са републиканском администрацијом Роналда Регана (Крстић 2012: 128). Религијски фундаментализам дакле, по речима Ендру Хејвуда, представља „чедо модерног света“ (Нејвуд 2005: 307). Из ових историјских чињеница можемо видети две основне карактеристике фундаментализма: а) повезаност са политиком, и б) антимодернизам.

Имајући у виду околности историјског настанка овог појма, Хејвуд истиче да постоје три фактора која доприносе ревитализацији религијског фундаментализма: 1) секуларизација 2) постколонијализам и 3) глобализација (Heјvud 2005: 307).

Професор Георгије Манзаридис промишљајући о фундаментализму, указује нам да он може бити повезан и са конзервативизмом, те стога он фундаментализам назива „борбеним конзервативизмом“ (Манзаридис 2002: 162). Док се конзервативизам ограничава на мирно одржање традиције, фундаментализам предузима њено динамично утврђење и истицање наспрам сила које он види да јој прете. Указујући на повезаност са конзервативизмом, професор Манзаридис истиче и разлике између фундаментализма и конзервативизма.

„Конзервативизам остаје посвећен прошлости, јер у њој лоцира истину, док се фундаментализам активира у садашњости, креће се ка будућности, истичући искључиве и неоствариве ставове из прошлости, борећи се против сваке силе која може да их угрози. Ни конзервативизам ни фундаментализам не представљају аутентичне феномене традиције. Први се прикива за прошлост и не интересује се за органско распрострањење традиције на садашњост и будућност. Други се интересује за садашњост и будућност, предузимајући њихово оживљавање непроменљивим ставовима из прошлости. Предање Цркве се, међутим, не прикива ни за прошлост, ни за садашњост, ни за будућност. Оно види време натопљавано вечношћу, види га као простор учешћа у вечности“ (Манзаридис 2002: 162).

Имајући у виду промишљање Георгија Манзаридиса, јано је да фундаментализам може да се доведе у везу са још једним појмом а то је *идеологија*. Идеологија настаје онда када се појединачни интерес класе, групе људи, намеће остатку друштва као једини начин његовог устројства (Дукић 2014: 129). Међутим иако идеологија може постати својство фундаментализма, она као и фундаментализам представљају нешто што је стране религији.

Још један од аспекта верског фундаментализма јесте тај да он може бити повезан и са традицијом. То коришћење традиције као оружја против модерности, јавља се као последица људског страха, страха пред новим. Тако прошлост постаје идеал будућности. Даља последица традиционализма јесте да он негира Предање. „Традиционализам негира промену као категорију живота, а Предање је укључује у себе“ (Крстић 2012: 132). На основу раније наведеног става професора Манзаридиса: „Предање Цркве се, међутим, не прикива ни за прошлост, ни за садашњост, ни за будућност. Оно види време натопљавано вечношћу, види га као простор учешћа у вечности“ (Манзаридис 2002: 162).

Традиционализам као својство верског фундаментализма даље води ка *гетоизацији религијске заједнице*, а та гетоизација даље значи неповерење према Истини у коју верујемо. Уколико би имали поверење у Истину у коју верујемо, не би долазило до гетоизације а самим тим ни до традиционализма и фундаментализма. „Уколико сматрамо да је неопходно сачувати откривену Божанску истину од критичког истраживања, тиме уствари показујемо своје неверовање. Такво истраживање ће, иако повремено ствара потешкоће, на крају допринети просијавању Истине Божије“ (Волфхарт 1996: 8). То би значило прихватити да свака епоха има своје добре и лоше стране, али је у свакој, засигурно, Бог присутан и делатан. Гетоизација се јавља и као последица заборављања есхатолошке перспективе, будући да се ниједна историјска форма са њом не може упоредити. Јавља се веће поверење у историју и у прошлост традиционалних форма него ли у есхатологију. „Традиционалиста свој идентитет црпи из историје, из једне секуларизоване есхатологије, где прошлост постаје будућност“ (Крстић 2012: 133).

Из претходно досад реченог, може се извести закључак да је још једна од карактеристика религијског фундаментализма *антимодернизам*. Фундаментализам би тако значео окретање леђа модерном свету. Модернизација се поистовећује са пропадањем побожности, коју нужно доноси безбожни секуларизам, док до препорода може доћи само повратком на дух и традиције давнашњег златног доба. Међутим, иако га карактерише антимодернизам, религијски фундаментализам се користи модерним достигнућима. И ту видимо један парадокс, да иако позива на очување традиције, религијски фундаментализам не заговара потпуни повратак њој, будући да се користи модерним достигнућима, као што су достигнућа у науци, технологији, економији итд. Све то указује нам да: „Фундаментализам изнова установљује религију у оквиру граница модерног доба, чак и када се хвата у коштац са модерним добом, у оквиру граница религије“ (Hejvud 2005: 316).

Као што смо могли да видимо религијски фундаментализам доведен у вези са: традиционализмом, конзервативизмом, гетоизацијом, антимодернизмом... углавном, код горе наведених аутора, може имати негативни контекст, и у том случају он представља бекство од проблема а не њихово решавање – бекство од садашњости у прошлост. На тај начин фундаментализам одбацује сваки стваралачки напор да се ухвати у коштац са неким друштвеним проблемом. Као решење, јавља се не бег, него суочавање са проблемом. Суштина једне религије функционише добро само онда када све њене основе функционишу равноправно. Због тога како не би говорили о фундаментализму у негативном контексту неопходно је да темеље/фундаменте своје вере спознамо у потпуности. То нас управо и

наводи на следеће питање: Да ли држање фундамената своје вере од стране једног верника мора нужно да га окарактерише као фундаменталисту у негативном контексту? Управо због тога, важно је указати, као што ћемо у закључку јасније видети, да овај појам (*фундамент*) не мора увек имати негативни контекст, нарочито ако говоримо о држањима фундамената своје вере. У том контексту послужићемо се једним примером који нам доноси Клаус Кинцлер: „Религија би се могла упоредити са оркестром у којем многобројни учесници подједнако доприносе извођењу симфоније. Фундаменталисти, да останемо у оквиру тог поређења, покушавају да буду прве виолине не базирајући се на остале инструменте“ (Kincler 2003: 24).

Закључак

Као што смо у раду могли да видимо, фундаментализам представља један веома специфичан појам који као такав може бити доведен у везу са многим другим појмовима, ставовима, мишљењима и као такав да добије жељену конотацију. Навођење различитих дефиниција овог појма имало је за циљ да нам укаже да у зависности од тога са чиме се овај појам доведе у везу, зависи и његова позитивна или негативна конотација. У том погледу, код наведених аутора могли смо да видимо различито поимање овог појма, било у позитивном било у негативном контексту. Међутим, узимајући у обзир чињеницу да већина њих овај појам посматра у негативном контексту, и да се у данашњем говору под овим појмом обично подразумева негативни контекст, дужни смо у закључку да укажемо како држање фундамента не мора нужно подразумевати нешто лоше и у складу са тим да се онај који их држи окарактерише као фундаменталиста у негативном контексту те речи, већ напротив да они унутар себе, својим садржајем могу садржати начело слободе и љубави. У том погледу, разматрали смо да ли држање основних верских начела, за православног верника представља нешто позитивно или негативно, као и да ли се наведени ставови по питању фундаментализма дословно могу применити на верска начела.⁹

За нас православне хришћане, „*Вера је основ свега чему се надамо, потврда ствари невидљивих*“ (Јев 11,1). Тај основ јесте Господ Исус Христос, он је потврда целокупне икономије спасења, и у том погледу не може се тај фундамент назвати негативном страном религије, јер он у себи укључује љубав Бога према човеку („Јер Бог тако заволе свет да је Сина својега Јединороднога дао, да сваки који верује у Њега не погине, него да има живот вечни“ (Јн 3,16). У раду смо могли да видимо ставове појединих

9 Овде се нећемо бавити детаљним образлагањем догмата православне вере, јер би то превазишло обиме овог рада, уместо тога указаћемо на поједине догмате који унутар себе укључују начело слободе и љубави Божије.

научника, који говоре да држање фундамента по дифолту представља неповерење према овосветском и да они лоше утичу на развитак личности. Уколико би овде погледали Свето Писмо, не бисмо могли да се сложимо са горе изнетим ставовима. Читаво Свето Писмо говори о икономији спасења, која не укључује само човека већ читав створени свет. У том погледу, спасење свакако представља иницијативу Божију, али иницијативу која поштујући слободу човека, представља сарадњу Бога и човека (видети Лк 1, 26-38). У том спасењу, развитак личности, не бива умањен, већ он долази у својој пуности. Да читав створени свет учествује у спасењу, може се најбоље видети и кроз Свету Литургију. Такође, једна од замерки овом појму јесте да држање фундамента представља њихово поштовање без обзира на њихов садржај. Православни хришћани, ни у овом погледу не би могли да се сложе са тим, јер основи наше вере су у складу са циљем постојања човека и света, а то је спасење света и човека. Црква је због тога, током историје сазивала саборе како би на њима саборно указала да наши догмати морају бити у складу са назначењем човека и света. Истовремено, на тим саборима, Црква је одбацила она учења која не би водила ка том циљу. На основу тога, за православне хришћане фундаменти морају имати и садржај који одише циљем хришћанског живота. Из ових неколико наведених ставова, јасно уочавамо да држање фундамента (основних верских истина) не може по дифолту бити окарактерисано као фундаментализам у негативном контексту. Односно, да није сваки верник који се држи фундамента своје вере по аутоматизму фундаменталиста у оном смислу разумевања овог појма који углавном указује на једну негативну конотацију.

Имајући то у виду, овде понављамо мисао професора Манзаридиса, а то је да колевка фундаментализма, није структура друштва или његова политичка организација, већ човекова личност (Манзаридис 2002: 164). Управо је човекова личност та која својом слободом може одлучити како ће се овај појам разумети и како ће се интерпретирати, односно да ли ће отићи у једну или другу крајност, и притом ставити по страни начело слободе и љубави према другом. У том контексту желимо да укажемо на поуку Св. Авве Доротеја, која нам може помоћи у разумевању како верник треба да држи своје фундаменте. У складу са тим говорећи о врлини као средини између крајности или тзв. *царском путу*, он истиче следеће: „Тако је храброст средина између плашљивости и напраситости (дрскости); смиреноумље је средина између гордости и човекоугодништва; слично томе побожност је средина између стидљивости и бестидности“ (Ава Доротеј: X, 5, 6). На основу става професора Манзаридиса, као и поуке Св. Аве Доротеја, можемо видети да је човекова личност крајња инстанца која одлучује како ће овај појам разумети и да ли ће им она својом слободном вољом одузети начело

слободе и љубави и у том погледу дати им другачије усмерење од онога које они својим садржајем имају.¹⁰ Ово би даље значило да је човекова личност одговорна да ли ће се поједини фундаменти окарактерисати кроз призму појма фундаментализма и тако схватити као „тамна страна религије“. Управо због тога, човек мора имати поверења у Истину („Ја сам пут, истина и живот“ Јн 14,6) у коју верује и не сме да јој одриче снагу истине коју она по себи има. Наравно овде морамо узети у обзир и речи апостола Павла: „Све ми је дозвољено, али све не користи; све ми је дозвољено, али не дам да ишта овлада мноме.“ (1Кор 6,12) и сагледати да оне јасно указују да постоје и друге ствари које могу постати наши фундаменти, и као такви задобити негативну конотацију, те због тога и бивају окарактерисани од стране апостола Павла као они који не користе човеку.

Јасно је да фундаментализам као појам одише својом специфичношћу и да се због тога међу онима који га дефинишу могу наћи не само различити већ и опречни ставови. Због тога било би интересанто спровести истраживање које ће показати шта је то што доводи до ревитализације фундаментализма и у том контексту сагледати његове позитивне или негативне конотације. Имајући у виду да је фундаментализам као појам, код већине горе наведених аутора, као и у говору, обично разумеван у негативном контексту, док се за фундамент то не може рећи, онда и овај рад можемо закључити речима да се не може сваки верник, који се држи својих фундамената, нужно и назвати фундаменталистом у негативном контексту, већ само верником који има веру у своје догмате.

Литература

- Поуке Аве Доротеја*, 2000. Манастир Хиландар, Хиландарски преводи бр.2.
 Александар Стојановић, „Плодови етике Светог Саве некад и сад: да ли су савремени Срби на путу који у живот води?“, *Црквене студије*, год. 2019. број 16.
 Armstrong Karen, 2007. *Bitka za Boga – fundamentalizam u judaizmu, krišćanstvu i islamu*, Sarajevo, Šahinpašić.
 Берђајев Николај, „О фанатизму, ортодоксији и истини“, преузето са сајта: <https://otacmilic.com/nikolaj-berdjajev-o-fanatizmu-ortodoksiji-i-istini-3/>
 Дукић Ненад, 2014. „Религија, религијски фундаментализам, православље, сличности и разлике“, *Религија и толеранција*, год 12. но. 21.
 Иван Клајн, Милан Шипка, 2006. *Велики речник страних речи и израза*, Прометеј, Нови Сад.

10 Пример начела слободе и љубави можемо видети у Хиландарском и Карејском типичу Светог Саве, где он јасно истиче да се ти уставни непромењено држе, али са знаком „сем ако у болести неко падне“. То би био тај *царски пут* који подразумева поштовање живота. Више о овоме погледати: Александар Стојановић, „Плодови етике Светог Саве некад и сад: да ли су савремени Срби на путу који у живот води?“, *Црквене студије*, год. 2019. број 16.

- Kincler Klaus, 2003. *Verski fundamentalizam*, Beograd, Clio.
- Крстић Зоран, 2012. *Православље и модерност*, Београд, Службени Гласник.
- Манзаридис Георгије, 2010. „Опасност фундаментализма“, *Видослов*, год 17. број 50.
- Паненберг Волфхарт, „Како размишљати о секуларизму“, преузето са сајта:
http://www.academia.edu/9816606/Паненберг_Волфхарт_-_Како_размишљати_о_секуларизму_Таковац_превод
- Platon, Gorgija, 1968. *Gorgija*, Beograd, Kultura.
- Sigmund Frojd, 2006. „Budućnost jedne iluzije“, у: (ур. Mirjana Sovrović), *Psihologija mase i analiza ega – izabrani spisi*, Beograd, Fedon.
- Skinner Robin, Kliz Dzon, 2010. *Kako preživeti život*, Beograd, Odiseja.
- Frederik Koplston, 1988. *Istorija filozofije – tom I*, Beograd, Beogradski izdavačko – grafički zavod.
- Hadžić Mehmedalija, 1990. „Islamski odnos prema pretjerivanju u vjeri“, у: (ур. Nusret Čančar i Enes Karić), *Islamski fundamentalizam – šta je to?*, Sarajevo, Biblioteka preporoda i islamske misli.
- Hejvud Endru, 2005. *Političke ideologije*, Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Čančar Nusret, 1990. „Neki aspekti upotrebe termina fundamentalizam u društvenim znanostima i orijentalistici“, у: (ур. Nusret Čančar i Enes Karić), *Islamski fundamentalizam – šta je to?*, Sarajevo, Biblioteka preporoda i islamske misli.

ЦРКВЕНА ДЕШАВАЊА У ИЛИРИКУ И ПАНОНИЈИ ТОКОМ ШЕСТЕ ДЕЦЕНИЈЕ IV ВИЈЕКА

Резиме: Аријанство јесте хришћанска јерес која огроман успон доживљава након Аријеве смрти, особито у периоду шесте деценије IV вијека. Период шесте деценије јесте посебно карактеристичан јер током истог а услед геополитичке ситуације у Римској империји, град Сирмиум постаје центар црквених дешавања овога периода. Резултат наведених јесте састављање четири сирмиумска исповиједања вјере, од којих далеко најзначајније јесте оно Четврто донесено 359. године. Ишчекивања од стране Аријанаца на сабору за западне оце у граду Риминију су била по питању овог излагања вјере, изгласавање истог од стране окупљених отаца као и замјена постојећег Никејског исповиједања са новим сирмиумским. У раду су анализирани утицаји разних огранака аријанства на сирмиумске саборе као и кључна становишта нових исповиједања вјере повезана са црквено – историјским дешавањима наведене епохе.

Кључне речи: Аријанство, Сирмиум, исповиједање вјере, Констант II, Урсакије, Валис, Германије.

CHURCH EVENTS IN ILLYRICUM AND PANNONIA DURING THE SIXTH DECADE OF THE IV CENTURY

Summary: Arianism is a Christian heresy that experienced a massive rise after Arius's death, especially in the sixth decade IV century. The period of the sixth decade is particularly characteristic because during it and due to the geopolitical situation in the Roman Empire, the city of the Sirmium became the center of the church events of this period. The results of the above are the compilations of four Sirmian confessions of faith, of which the fourth one adopted in 359 is by far the most significant. The expectations of the Arians at the Council for the Western Fathers in the city of Rimini were about this exposition of the faith, the voting of the same by the gathered fathers, and the replacement of the existing Nicene Confession with the new one of Sirmium. The paper analyses the influence of various branches of Arianism on the councils of Sirmium, as well as the

¹ Музичка академија Универзитета у Источном Сарајеву.
E-mail: radovan.radic@mak.ues.rs.ba

critical viewpoints of the new confessions of faith connected with the ecclesiastical historical events of the mentioned epoch.

Key words: *Arianism, Sirmium, confession of faith, Constant II, Ursakis, Valis, Germinius.*

Шесту деценију IV вијека обиљежава огроман успон јереси Аријанства у Римској империји. На претходни догађај првенствено утиче неславан пораз младог императора Западног дијела царства, Констанса (lat. *Flavius Julius Constans Augustus*, ελλην. *Κώνστας Α΄*, +350), који мјесеца јануара 350. године при војном сукобу са узурпатором Магнусом Магнендијом (lat. *Magnus Magnentius*, ελλην. *Μάγνους Μαγνέντιος* +353) губи свој живот. Проблем устанка у Западном царству, у чувеном сусрету двије војске код Мурсе (поред Осијека)², врло одлучно рјешава владар источног дијела Империје, другорођени син Константина Великог (lat. *Flavius Valerius Aurelius Constantinus*, ελλην. *Κωνσταντίνος Α΄ Μέγας*, 272-337) и император Источног римског царства Констант II (lat. *Flavius Iulius Constantius*, ελλην. *Κωνσταντίνος Β΄*, +361). Након побједије над Магнусом Магнендијем, Констант II постаје једини владар сада уједињене Римске империје³.

Аријанци, који до сада имају политичку заштиту само на Истоку, након битке код Мурсе и промјена на трону Империје, изненада се налазе у новом устројству једног огромног тијела Царства, које се протеже са запада од Атланског океана и стиже све до предјела испод Египта и Сирије. У новој стварности Аријанци имају сву политичку заштиту⁴ као и моћ утицати на своје досадашње неистомишљенике, првенствено на двојицу папа Јулија I Римског (lat. *Iulius I*, ελλην. *Ιούλιος Α΄*, +352), Атанасија Александријског (lat. *Athanasius Alexandrinus*, ελλην. *Αθανάσιος ο Μέγας*, +373) као и утицајног епископа Кордобског, Осију (lat. *Osius Cordubensis*, ελλην. *Όσιος Κορδούης*, +357/8).

Промјене на политичком плану у Империји након Констансове погибије додатну снагу пружају двојици епископа из Илирика ватрених поборника аријанских ставова, Урсакију из Сингидонума (lat. *Ursacius Singidoni*, ελλην. *Ούρσάκιος Σιγγιδόνου*) и Валису из Мурсе (lat. *Valens Mursiae*, ελλην. *Ουάλης Μουρσῶν*). Наведени епископи посједују огроман савјетодажни утицај код императора Константа II, који у периоду након обједињавања власти у Империји у све чешћим и дужим интервалима борави у мјесту свог рођења и једној од престоница из периода Тетрархије, панонском граду Сирмиуму.

2 Σωκράτους, Σ. (1864). *Εκκλησιαστική Ιστορία*. У Migne. J. P. (ур.), *Patrologiae Cursus completus: Series Graeca*, Tomus 67, (30-843). Paris: Excudebatur venit apud J.-P. Migne Editorem. стр. 293.

3 Острогорски, Г. (1996). *Историја Византије*. Београд: Просвета. стр. 69.

4 Исто.

Престоница Паноније, град Сирмиум, са друге стране, током шесте деценије IV вијека, постаје центар у коме се одиграва низ сазива аријанских сабора (351, 357, 358, 359 године)⁵, који за циљ имају доношење новог „излагање вјере“ (έκθεσις), које би у случају позитивног одзива већине епископа Цркве замијенило постојеће Никејско исповиједање: „*мислећи да је могуће сакрити у Никеји сабор и све поново убедити*“⁶. Водећу улогу при доношењу нових аријанских „излагање вјере“ али и убјеђивање осталих епископа да је ово вјера утемељена на Светом Писму имају, уз епископа Сирмиумског, првенствено епископи из Илирика, припадници тврде аријанске струје „*сличних*“: Урсакије и Валис⁷. Исти се током аријанске кризе показују као жестоки противници ставова али и лика никејца Атанасија Великог и залажу се за његово протјеривање. Колики је јаз током наведене епохе између двије групације свједочи и Атанасије Велики у свом спису посвећеном сабору у Риминију (lat. *Rimini*, ελλ. *Αρίμινο*) и Селевкији Исавријској (lat. *Seleucia in Isauria*, ελλ. *Σελευκεία της Ισαυρείας*), у коме епископе Урсакија, Валиса, Германија и остале са њима, карактерише онима који нису Хришћани него ново пројављени осуђени јеретици „*Аријанци*“: „*ове о којима говорисмо Урсакија и Валента, Германија, Авксентија, Гаја, Димофила, јеретике пројављене, и њих осудивши, као не истините Хришћане, него Аријанце, написао према њима...*“⁸.

Израз Аријанац у постникејској епохи означава онога чији се вјерска начела осуђују и анатемишу на Првом васељенском сабору у Никеји, као не утемељена на новозавјетним списима и апостолском предању.

Карактеристичан је свакако први у низу сирмијумских сабора, онај из 351. године, јер се на њему управо поред доношења првог у низу Сирмијумских „излагања вјере“, расправља о статусу Фотина епископа истоименог града (lat. *Photinus Sirmiensesis*, ελλ. *Φωτεινός Σιρμιών*). Сабор сазива лично император Констант II, који током овог временског периода обједињавања власти борави у граду Сирмиуму: „*у Сирмиуму је тада проводио вријеме, сабор сазва*“⁹. На сабор са Истока долазе епископи предвођени Георгијем

5 Φειδάς, Ι. Β. (1994). *Εκκλησιαστική Ιστορία Α΄*, (Β΄ έκδοση). Αθήνα. стр. 500-502; Такође: Поповић Р. (2004). *Хришћанство на тлу Источног Илирика пре досељења Словена*. Београд. стр. 205-213.

6 *Νομίζοντες δύνασθαι καλύψαι τὴν ἐν Νικαίᾳ σύνοδον καὶ τοὺς πάντας ματαπεῖθαι*. Αθανάσιος Α. (1857) *Περὶ τῶν γενομένων ἐν τῇ Αριμίνω τῆς Ἰταλίας, καὶ ἐν Σελευκείᾳ τῆς Ἰσαυρείας συνόδων*, ed. J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca (=PG)*, Paris, Tomus 26, стр. 684 Α.

7 Mansi, J. D. (1759). *Sacrorum Conciliorum nove et amplissima collectio*. Tomus III. Florentiae: Expensis Antonii Zatta Veneti. стр. 262 Α.

8 *τοὺς δὲ προειρημένους Οὐρσάκιον καὶ Οὐάλεντα, Γερμίνιον, Αὐξέντιον, Γάϊον, Δημόφιλον, αἰρετικοὺς ἀπέφηναν, καὶ καθελόντες αὐτοὺς, ὡς μὴ ὄντας ἄληθως Χριστιανούς, ἀλλ΄ Αρειανούς*. Αθανάσιος, *Περὶ τῶν γενομένων ἐν τῇ Αριμίνω...* PG 26, стр. 696 Β.

9 *Ἐν δὲ τῷ τότε ἐν Σιρμίῳ διατρίβων, σύνοδον συνεκάλεσε*. Σωζόμενου, Ε. (1864). *Εκκλησιαστική*

Александријским (lat. *Georgius Aleksandrinae*, ελλ. *Γεώργιος Αλεξανδρείας*), Василијем Ангирским (lat. *Basilii Ancyrae*, ελλ. *Βασίλειος Αγκύρας*) и Марком из Аретусе (lat. *Marcus Arethusaе*, ελλ. *Μάρκος Αρεθούσης*)¹⁰. Са Запада присуствују епископи предвођени Валисом из Мурсе као и Осијом Кордобским¹¹. Сабор доноси чак три текста „излагања вјере“, од којих су један на јелинском и два на латинском језику. Трећи, латински облик „излагања вјере“ јесте прихваћен од стране сабора. У текст „излагања“ се, након расправа међу епископима, не уноси православни израз „суштина“ (ουσία) док се умјесто израза „јединосуштан“ (ομοούσιος) потврђеног од стране Првог васељенског сабора, да би се изразио однос Сина према Оцу, уврштава источни аријански израз „сличан“ (ὅμοιος)¹². Никејац Осија из Кордобе првенствено се није слагао са одлукама сабора међутим, након присиле и према Созоменовом (lat. *Sozomenus*, ελλ. *Σωζόμενος*, +450) свједочанству, повређивања, слаже се одлукама сабора и исте потписује: „приморан пак, и повређен, као што се говори... сложи се и потписа“¹³.

Епископ Фотин Сирмијумски се током засједања сабора налази у крајње незавидној ситуацији. Наиме, против истог се износе оптужбе сходно којима је зачетник нове врсте јереси „*већ је претходно зачетник нове врсте јереси постао*“¹⁴, која се жестоко коси са основним догматским начелима како православних тако и аријанаца епископа окупљених на сабору. Фотин, дана одређеног од стране императора за расправу, насупрот себе има искусног говорника, епископа Василија Ангирског. У просторији у којој се налазио император Константин са великим бројем епископа уз присуство брзописаца који су биљежили расправу, епископ Фотин не успијева оправдати своје учење¹⁵. Саборском одлуком окарактерисан као истомишљеник ранијих црквених јеретика Савелија Либијца (lat. *Sabellius Libyci*, ελλ. *Σαβέλλιος Λίβυος*) и Павла Самосатског (Παύλος Σαμοσατεύς)¹⁶, изопштен и принуђен на одлазак¹⁷. Сходно новијим историјским истраживачима Фотин умире у изгнанству 376. године¹⁸.

Повезивање Фотина Сирмијумског са учењем Савелија Либијца и његова осуда од стране већинског тијела епископа аријанаца на сабору изази-

Иστορία. У Migne. J. P. (ур.), *Patrologiae Cursus completes: Series Graeca*, Tomus 67, (843-1131). Paris: Excudebatur venit apud J.-P. Migne Editorem. стр. 1120 В.

10 Исто, стр. 1120 ВС.

11 Исто, С.

12 Исто, стр. 1121 ВС.

13 *Βιασθεῖς δὲ, καὶ πληγὰς, ὡς λέγεται... συνήνεσέ τε καὶ ὑπέγραψε*. Исто, стр. 1121 С.

14 *ἤδη πρότερον καινῆς αἵρέσεως εἰσηγητῆς γενόμενος*. Исто, стр. 1120 А.

15 Исто, стр. 1121 D – 1124 А.

16 Исто, стр. 1120 D.

17 Исто, стр. 1121 D – 1124 А.

18 Поповић, *Хришћанство на тлу Источног Илирика*... стр. 206.

ва додатну пажњу. Наиме, сходно подацима које проналазимо код црквеног историчара V вијека, Сократа Схоластика (lat. Socratis, ελλ. Σωκράτης, 380-440) родоначелник јереси, Арије (lat. Arius, ελλ. Ἀρειος) у периоду прије Александријског сабора, се налази под јаким утицајем Савелијанизма што се свакако одражава на његове богословске ставове о монархији Оца¹⁹: „Ако Отац роди Сина, почетак постојања има рођени; и из тога постаје јасно, да бејаше када не бејаше Син; тако да из потребе произилази, из не бића он има постојање“²⁰.

Као нови епископ града Сирмиума у каснијим изворима појављује се аријанац Германије (lat. Germinius Sirmii, ελλ. Γερμίνιος Σιρμίου), близак сарадник Урсакија и Валиса као и ватрени заступник аријанских ставова на саборима у Сирмиуму 357., 358. и 359. године као и у Риминију 359. године²¹.

Прво сирмиумско излагање вјере састављено на претходно наведеном сабору 351. године у Сирмиуму јесте спој Четвртог антиохијског симбола из 341. године и каснијег „излагања вјере“ које настаје на сабору у Антиохији 344. године. Ријеч је о крајњем аријанском, од „сличних“, „излагању вјере“ у коме се јасно постављају основне црте аријанског учења поготово она о Сину, који према истом јесте подређен Оцу²². Прво сирмиумско излагање вјере представља узрок великих превирања и потреса унутар цркве изазваних свакако жестоком интервенцијом римског императора. Наиме, исто „излагање“ самоме Константу јесте званична црквена платформа коју су сви епископи унутар граница Римске империје морали безусловно прихватити. Неистомишљеници, попут Осије Кордобског, папе Либерија и Атанасија Великог јесу протјеривани. Римски папа Либерије (lat. Liberius, ελλ. Λιβέριος, +366) након двогодишњег прогонства у Тракији²³ под јаким притисцима, са одређеним кругом римских епископа прихвата Прво сирмиумско излагање вјере²⁴. Занимљив податак и свакако вриједан пажње јесте да Прво сирмиумско излагање вјере јесте и један од разлога одласка папе Александријског Атанасија Великог у крајњу пустињу (356. године) гдје и наставља своје списатељско дјело утемељено на никејском исповиједању вјере. Претход-

19 Радић Р. (2020) *Аријанство и Готи: Улога готског фактора у преносу Аријанства на традиционалне просторе Старог Рима и Италије*, САБОРНОСТ — Теолошки годишњак, XIV, Издавач: Епархија браничевска — Пожаревац, Одбор за просвету и културу, стр. 124.

20 ... *Εἰ ὁ Πατήρ ἐγέννησε τὸν Υἱὸν, ἀρχὴν ὑπάρξεως ἔχει ὁ γεννηθείς· καὶ ἐκ τούτου δῆλον, ὅτι ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός· ἀκολουθεῖ τε ἐξ ἀνάγκης, ἐξ οὐκ ὄντων ἔχειν αὐτὸν τὴν ὑπόστασιν.* Σωκράτης, PG 67, стр. 41 В.

21 Исто, стр. 1152 А.

22 Феи́δας, *Εκκλησιαστικὴ... Α΄*, стр. 500.

23 Поповић, *Хришићанство на тлу Источног Илирика...* стр. 212.

24 Феи́δας, *Εκκλησιαστικὴ... Α΄*, стр. 500 - 501.

ним мјерама, Аријанству се и на западу Римске империје отвара пут према тријумфу.

Помиритељске тежње између двије најјаче аријанске струје, Василијевих „сличносушитних“ (ὁμοιοῦστοι) и Акакијевих „несличних“ (ἀνόμοιοι), као и дефинисање јединственог излагање вјере у коме би ставови обје аријанске супротстављене стране биле задовољене, представљају основни узрок нових сазива сабора у Сирмиуму као и прилагођавања Првог сирмиумског излагања вјере новонасталој ситуацији. Сабор се уз одобравање императора Константа II сазива у Сирмиуму 357. године уз присуство епископа Урсакија из Сингидунума, Валиса из Мурсе, Герминија из Сирмиума и других епископа са њима²⁵. Међутим, на сабору у Сирмиуму аријански огранак „сличних“, предвођених илирском епископима Урсакијем, Валисом и Герминијем²⁶, прибојегава крајње радикалним потезима те у другом, допуњеном, „излагању вјере“ осуђују како православни никејски израз „јединосушитан“ тако и аријански израз „сличносушитан“ (ὁμοιοῦστος): „...јединосушитно, још прозвано сличносушитно... јер се у Светом Писму не пише о њима, и због тога што су они изнад људског знања...“²⁷. Међутим, сабор избјегава помен аријанских израза „сличан“ и „несличан“ (ἀνόμοιος)²⁸. Паралелно сабор одбацује израз суштина док у први план избацује учење о подређености Сина према Оцу: „два су лица Оца и Сина, док је Оца, веће, Сина пак потчињено...“²⁹.

Одлуке сабора код православних епископа изазивају гнушање. Свети Ираклије из Пуатјеа (Hilaire de Pitiers, +367), области Галија, друго сирмиумско излагање вјере сматра аријанским безбожством и анатемише га три пута³⁰. Након наведеног, са осталим православним епископима се шаље у прогонство.

Доношење новог „излагања вјере“ изазива оштре реакције вође „сличносушитних“ и заступника израза „сличносушитан“ епископа Василија Ангирског. Због свог радикалног става Друго сирмиумско излагање вјере наилази на жестоко противљење источних епископа окупљених на сабору у Ангири 358. године. Супротно од наведеног, на западу наведено излагање вјере су приморани прихватити папа Ливерије као и Осија Кордобски, који истовремено одбија осудити Атанасија Великог³¹. Исто излагање вјере и

25 Mansi III, стр. 262 АВ.

26 Исто, стр. 262 А.

27 τὸ ὁμοιοῦστον, ἧτοι λεγόμενον ὁμοιοῦστον... ὅτι ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς οὐ γέγραπται περὶ τούτων, καὶ ὅτι ταῦτα ὑπὲρ τὴν ἀνθρώπων γνῶσιν.... Исто, С.

28 Феида́с, *Εκκλησιαστικὴ*... Α', стр. 502.

29 δύο πρόσωπα εἶναι πατὴρ καὶ υἱοῦ, καὶ τὸν μὲν πατέρα, μείζοντα τὸν δὲ υἱὸν ὑποτεταγμένον. Исто, стр. 262 D.

30 Феида́с, *Εκκλησιαστικὴ*... Α', стр. 501.

31 Исто, стр. 501-502.

јесте разлог ужурбаног доласка Василија епископа Ангирског са својим пратиоцима код императора Константа у Сирмиум. Василије у Сирмиуму успијева издејствовати дозволу императора Константа за сазив новог тијела сабора, на коме би сви аријански огранци заједно приближили своје ставове и окренули се ка умјереном Аријанству.

Сабор се сазива у Сирмиуму 358. године. Током засједања сабора на основама Првог сирмиумског излагања вјере доноси се ново, сходно трећем сабору у Сирмиуму, прозвано Треће сирмиумско излагање вјере. Ново излагање јесте спој односно компромис позиција „сличносуштих“ и „сличних“ Аријанаца³². Међутим, ново излагање вјере не проналази довољно упориште код окупљених епископа.

Због претходно наведеног, прије 11. каланда јуна 359. године³³ према Атанасију Великом, односно 22. маја 359. године, уз присуство императора Константа II у Сирмиуму се окупља нови сазив сабора на коме присутни епископи из двије различите странке Аријанства, углавном усаглашавају своје ставове и доносе чувено Четврто сирмиумско излагање вјере.

Четврто сирмиумско излагање вјере јесте карактеристично по свом снисходљивом споју учења двије аријанске струје, што се наравно и може потврдити и из дијела „излагања“ посвећеног христологији: „*Бога из Бога, сличног Оцу који га је родио према Писмима...*“³⁴. Наиме, претходна формулација у којој се Син формулише као „*сличносуштан Оцу*“ дјелимично задовољава апетите огранка „*сличносуштих*“. Паралелно, одломак о „*рођењу према писмима*“ задовољава аријански огранак „*сличних*“. Међутим, епископ Василије Ангирски претходном формулацијом христологије у излагању вјере, и ако је исто писао његов близак пријатељ епископ Марко из Аретусе, остаје незадовољан. Наиме, Урсакије, Валис и Герминеје усмено прихватају догматско становиште „*сличносуштни*“ - „*према свему сличан*“³⁵ Оцу, за шта се и на предстојећем сабору у Риминију и залажу: „*називали су према свему сличном рођеног Сина...*“³⁶. Са друге стране успијевају наметнути свој контра став да богословски изрази „*суштина*“ и „*личност*“, за које се према истима не проналази утемељење у Светом Писму, не треба уврштавати у ново „*излагање вјере*“³⁷. Наравно, израз „*сличносуштан*“ јесте увелико споран за илирске епископе управо због њиховог догматског увје-

32 Исто, стр. 502.

33 πρὸ ἰα' καλανδῶν Ἰουνίωv. Ἀθανάσιος, *Περὶ τῶν γενομένων ἐν τῇ Ἀριμίνω*... PG 26, стр. 692 В.

34 Θεὸν ἐκ Θεοῦ, ὁμοῖον τῷ γεννήσαντι αὐτὸν Πατρὶ κατὰ τὰς Γραφάς. Ἀθανάσιος, *Περὶ τῶν γενομένων ἐν τῇ Ἀριμίνω*... PG 26, стр. 693 Α; Σωκράτης, *Ἐκκλησιαστικὴ*... PG 67, стр. 305 Α; Mansi III, стр. 265 В.

35 ὁμοῖον κατὰ πάντα. Σωζόμενον, *Ἐκκλησιαστικὴ*... PG 67, стр. 1161 С.

36 ὁμοῖον κατὰ πάντα τῷ γεννήσαντι λέγειν τὸν Υἱὸν. Исто.

37 Исто, В С.

рења да је Син сличан Оцу али само „*према вољи*“ (*κατὰ βούλησιν*)³⁸, што се може и примјетити из Акакијевог излагања.

У завршници сирмиумског сабора, императору се предлаже организација васељенског сабора „*ово је говорио и цара наговарао: потребно је пак убрзо и сабор одобрити*“³⁹ на коме би ново донесено „*излагање вјере*“ било изгласано и прихваћено од стране епископа, чиме би и званично заузело мјесто никејског исповиједања⁴⁰. Император да би окончао вишедеценијску кризу у царству паралелно организује два васељенска сабора: први за западне епископе у италијанском граду Риминију и други за источне у Селевкији Исавријској (lat. *Seleucia in Isauria*, ελλ. *Σελευκεία της Ισαυρείας*).

Од изузетног значаја за наше истраживање јесте управо сабор западних епископа који се одржава у јадранском граду Риминију, мјесец дана након Четвртог сирмиумског сабора, мјесеца јула 359. године. На сабору се окупља један доста велики број епископа из западних градова, од којих је чак 400 православних никејаца док је само 80 аријанаца. На сабору запажену улогу имају управо илирски епископи Урсакије, Валис, Германије и други са њима. Колико је овај догађај важан свједочи и чињеница да и сам Атанасије Велики, који се у овом временском периоду налази у изгнанству у пустињи, овоме сабору посвећује свој спис у коме је један озбиљан дио посвећен управо претходно наведеним илирским епископима.

Илирски епископи Урсакије, Валис, Германије се на сабору у Риминију појављују са увјерењем да „*излагање вјере*“ донесено уз присуство императора Константа, претходног мјесеца у Сирмиуму, мора бити прихваћено и изгласано као званично „*излагање*“ цијеле Цркве. Илирски епископи на сабору у Риминију у својим рукама носе на папиру⁴¹ записано Четврто сирмиумско излагање вјере и у жустрој расправи убјеђују присутне епископе да га изгласају: „*Ово су говорили, и папир у рукама имајући, ка признавању су убјеђивали*“⁴². Међутим, епископи из западних градова империје остају дослиједни Nikeји те одбацују горе наведено излагање и изопштавају неистомишљенике епископе. О претходном чину подробно извјештавају императора Константа Августа⁴³. Мјере које доноси сабор су обавезни потписати сви западни епископи, изостанак чега би се свакако одразио на њихов статус унутар Цркве. Велики губитник показује се вођа „*сличних*“, Урсакије, чија се епископска столица у граду Сингидонуму, због непоштовања мјера дони-

38 Σωκράτης, *Εκκλησιαστική*... PG 67, стр. 341 С.

39 *Ἔλεγον δὲ ταύτην καὶ βασιλεῖα ἐπαινέσαι· χρῆναι δὲ καὶ τὴν σύνοδον ἀναγκαίως προσεῖσθαι. Σωζόμενου, Εκκλησιαστική*... PG 67, стр. 1161 В С.

40 Αθανάσιος, *Περὶ τῶν γενομένων ἐν τῇ Αριμίνω*... PG 26, стр. 684 Α.

41 Исто, 692 В.

42 *Ταῦτα ἔλεγον, καὶ χάρτην μετὰ χεῖρας ἔχοντες, ἀναγινώσκεισθαι πεποιήκασιν. Σωκράτης, Εκκλησιαστική*... PG 67, стр. 304 С.

43 Αθανάσιος, *Περὶ τῶν γενομένων ἐν τῇ Αριμίνω*... PG 26, стр. 696 – 700.

јетих на сабору, додјељује бившем ђакону из Рима, Филику (lat. *Felice*, ελλ. *Φίληκας*)⁴⁴.

Катастрофалан пораз преживљен у Риминију аријанци предвођени Урсакијем, Валисом и Германијем успијевају надомјестити већ мјесеца октобра исте 359. године. Наиме, у малом граду у области Тракији под називом Ники (*Νίκη*)⁴⁵ организује се сабор на који су уз присутне царске делегате као и „сличне“, принуђени доћи представници сабора из Риминија. Посљедњи наведени, уз изузетак врло мали број епископа – њих двадесет, под отвореним пријетњама и насиљем⁴⁶ прихватају Четврто сирмиумско излагање вјере, благо преправљено, изнесено присутнима са догматским ставом „сличан“ Оцу⁴⁷. Исто „излагање вјере“ под притисцима мјесеца децембра исте године приморани су прихватити и већина епископа из реда „сличносуитних“.

Крајње повољну ситуацију по „сличне“ исти врло вјешто користе те на освећењу првог храма Премудрости Божије у Цариграду, 15. фебруара 360. године, уз присуство Акакија Кесаријског као и пристанак императора Константа, на сабору изопштавају Аетија као и вође реда „сличносуитних“ Василија Ангирског и многе друге⁴⁸. Такође, на водећим црквеним позицијама одигравају се видљиве промјене, једна од којих јесте и премјештање епископ из реда „сличних“ Евдоксија Антиохијског (*Ευδόκιος Αντιοχείας*)⁴⁹ на трон Цариградски. Наведени потез „сличних“ представља огроман тријумф поготово због чињенице да цариградски епископ, посебно у другој половини IV вијека, добија посебан статус и углед унутар Цркве. Овај статус јесте и двадесет година касније на Другом васељенском сабору, 381. године у Цариграду, окарактерисан трећим каноном гдје се врло јасно каже да „*епископ Константиновог града, част старије (црквене столице) након епископа Рима има, због тога што је он (град Цариград) нови Рим*“⁵⁰. На сабору из 360. године се, такође, изгласава осмо по реду аријанско „излагање вјере“, заступљено на сабору у Селевкији – сада дијелимично исправљено, дијело Улфила епископа Готског (lat. *Ulfila Gothorum*, ελλ. *Ουλφίλας Γότθων*)⁵¹.

44 Σωκράτης, *Εκκλησιαστική*... PG 67, стр. 321 Α.

45 Θεοδώριτου, ε. Κ. (1864). *Εκκλησιαστική Ιστορίας λόγοι πέντε*. У Migne. J. P. (yp.), *Patrologiae Cursus completus: Series Graeca*, Tomus 82. Paris: Excudebatur venit apud J.-P. Migne Editorem. стр. 1049 В.

46 Исто, стр. 1057 Α.

47 Исто, стр. 1049 С D.

48 Σωκράτης, *Εκκλησιαστική*... PG 67, стр. 352 Α.

49 Φειδάς, *Εκκλησιαστική*..., Α', стр. 505.

50 ...*Κωνσταντινουπόλεως επίσκοπον εχειν τα πρεσβεία της τιμής μετά τον της Ρώμης επίσκοπον, δια το είναι αυτήν νέαν Ρώμην*. Mansi III, стр. 560 С D; Такође: Ράλλης, Γ. Α. & Πότλης, Μ. (1852). *Σύνταγμα των θείων και Ιερών Κανόνων* (Vol. II). Αθήνα: Εκ της τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος. стр. 173.

51 Σωκράτης, *Εκκλησιαστική*... PG 67, стр. 349 В С.

Тријумфално расположени „слични“ већ наредне 361. године доживљавају свој свеопшти крах. Наиме, стање у Империји изазвано како персијском тако и галском кризом захтијева брзе и одлучне мјере. Император Констант у овом временском периоду се налази на граници ка Јерменији и Персији. Својим искуством и у жељи за што ефикаснијим рјешењем персијског али и галског питања, упућује се према Цариграду. Међутим, на путу између Кападокије и Киликије, у мјесту Мопсукрини (lat. *Mopsucrenis*, ελλ. *Μοψουκρήνη*) 3. септембра претходно наведене године умире⁵². На римском трону наслеђује га неоплатониста, филозоф и писац Флавије Клаудије Јулијан због својих религијских ставова прозван и Отпадник (*Παραβάτης, Αποστάτης*)⁵³. Наиме, већ претходне 360. године галски кесар Јулијан се проглашава императором док се у тренутку Константове смрти са војском већ налази у колијевци династије, граду Наису⁵⁴. Наредних дана без војне интервенције улази у Цариград, гдје га и дочекују као новог императора.

Утицај како „сличних“ тако и илирских епископа у престоници царства нагло губи на свом интензитету. Император Јулијан иако велики дио своје младости, са својим братом, проводи у Никомидији под заштитом аријанског епископа Евсевија, према „сличнима“ не осјећа додатну благонаклоност. Напротив, исти презире свога претходника - императора Константа, кога и сматра одговорним за смрт свог оца и брата. Стога, сви Константови сарадници укључујући и „сличне“ се налазе у немилости новог императора. Такође, император Јулијан се показује као поклоник древних паганских светилишта као и заштитник старе римске религије бога Сунца, којој тежи повратити стару моћ. „Сличне“ додатно потреса Јулијанов указ из 362. године о повратку протјераних епископа на старе епархије, указ којим се велики број „никејаца“ укључујући Атанасија Великог враћа из изгнанства.

Литература

- Mansi, J. D. (1759). *Sacrorum Conciliorum nove et amplissima collectio*. Tomus III. Florentiae: Expensis Antonii Zatta Veneti.
- Αθανάσιος Α. (1857) *Περί των γενομένων εν τη Αριμίνω της Ιταλίας, και εν Σελευκεία της Ισαυρείας συνόδων*, ed. J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* (=PG), Paris, Tomus 26.
- Θεοδώριτου, ε. Κ. (1864). *Εκκλησιαστικής Ιστορίας λόγοι πέντε*. У Migne. J. P. (ур.), *Patrologiae Cursus completes: Series Graeca*, Tomus 82. Paris: Excudebatur venit apud J.-P. Migne Editorem.
- Ράλλης, Γ. Α. & Πότλης, Μ. (1852). *Σύνταγμα των θείων και Ιερών Κανόνων* (Vol. II). Αθήνα: Εκ της τυπογραφίας Γ. Хартоφύλακος.

52 Исто, стр. 365 А.

53 Феидάς Ι. Β. (1997) *Βυζάντιο*, Αθήνα. стр. 53-59.

54 Данашњи Ниш.

- Σωζόμενου, Ε. (1864). *Εκκλησιαστική Ιστορία*. У Migne. J. P. (yp.), Patrologiae Cursus completes: Series Graeca, Tomus 67, (843-1131). Paris: Excudebatur venit apud J.-P. Migne Editorem.
- Σωκράτους, Σ. (1864). *Εκκλησιαστική Ιστορία*. У Migne. J. P. (yp.), Patrologiae Cursus completes: Series Graeca, Tomus 67, (30-843). Paris: Excudebatur venit apud J.-P. Migne Editorem.
- Φειδάς Ι. Β. (1997) *Βυζάντιο*, Αθήνα.
- Φειδάς, Ι. Β. (1994). *Εκκλησιαστική Ιστορία Α΄*, (Β΄ έκδοση). Αθήνα.
- Острогорски, Г. (1996). *Историја Византије*. Београд: Просвета.
- Поповић Р. (2004). *Хришћанство на тлу Источног Илирика пре досељења Словена*. Београд.
- Радић Р. (2020) *Аријанство и Готи: Улога готског фактора у преносу Аријанства на традиционалне просторе Старог Рима и Италије*, САБОРНОСТ — Теолошки годишњак, XIV, Издавач: Епархија браничевска — Пожаревац, Одбор за просвету и културу.

ISPITIVANJE LIČNOSTI PRAVOSLAVNIH KLIJENATA – OSVRT NA ZAVISNOST I IMPULSIVNOST

Rezime: *Sadašnji socijalni, psihološki i duhovni realitet karakteriše zavisnost u međuljudskim odnosima, depresija i otuđenje – što se ogleda u: gubitku nade, nemanju životnih ciljeva, gubitku radoznalosti. Nastojimo da analiza date situacije ukaže na mogućnosti njenog prevazilaženja. Kada odredimo psihopatologiju, možemo kroz obogaćivanje razvojnih teorija ličnosti potpunije da pristupimo psihološkoj integraciji-rehabilitaciji. U radu ćemo pokušati da ispitivanjem kvantitativnim metodama, psihološkim testovima, odredimo da li postoje značajne razlike u patološkim karakteristikama ličnosti i impulsivnosti, kao i u konstruktima pozitivne psihologije: značajna životna pitanja, nada, zadovoljstvo životom, razvoju lične inicijative i radoznalosti ka istraživanju, pravoslavnih klijenata koji se obraćaju za psihološku pomoć u tri različite terapijske sredine: Pastirskom savetodavnom centru Srpske pravoslavne crkve, Zajednici za rehabilitaciju zavisnika: „Zemlja živih“ Eparhije bačke Srpske pravoslavne crkve i ambulantu privatne prakse.*

Ključne reči: *pravoslavni klijenti, terapijska sredina, patološke karakteristike ličnosti, zavisnost, impulsivnost, nada, životni smisao, radoznalost i istraživanje.*

EXAMINATION OF THE PERSONALITY OF ORTHOODOX CLIENTS WITH A SPECIAL REVIEW ON DEPENDENCE AND IMPULSIVENES

Summary: *The current social, psychological and spiritual reality is characterized by the dependence in interpersonal relationships, depression and alienation that is reflected in: loss of hope, lack of life goals, loss of curiosity. We strive to analyse a given situation in order to find ways of overcoming it. When we define psychopathology we can approach psychological integration and rehabilitation more fully through the enrichment of developmental theories of personality. In this paper we will try to determine*

1 Primarijus, magistar medicine, specijalista psihijatrije i psihoanalitičke psihoterapije (Medicinski fakultet Univerziteta u Beogradu); Аспирантка РХГА Русской христианской гуманитарной академии имени Ф.М. Достоевского (Санкт Петербург); Pravoslavno-savetodavni centar Eparhije beogradsko karlovačke Srpske pravoslavne crkve, Beograd, Srbija. E-mail: biljana.andjelkovic1@gmail.com

by examining quantitative methods and psychological tests, whether there are significant differences in the pathological characteristics of personality and impulsivity of Orthodox clients, as well as in the constructs of positive psychology such as important life issues, hope, satisfaction with life, the development of personal initiative and curiosity for research. These Orthodox clients apply for psychological help in three different therapeutic environments: the Pastoral Counseling Center of the Serbian Orthodox Church, the Community for Rehabilitation of Addicts: "Land of the Living" of the Bachka Bishopric of the Serbian Orthodox Church and private practice clinic.

Key words: *Orthodox clients, therapeutic environment, pathological personality characteristics, dependence, impulsivity, hope, meaning of life, curiosity and research*

Uvodne odrednice

Istraživanje obuhvata iskustvo grupnog psihoterapijskog rada u periodu od 2008. godine do aktuelnog trenutka, a testiranje klijenata je sprovedeno u periodu od 1915. do oktobra 2022. godine. Pored analize testovnog materijala za opservaciju istog uzorka klijenata koristili smo i metod kontratransfera, ali o rezultatima tog dela istraživanja referisali smo u drugim, ranijim radovima [1-6].

Objekt istraživanja su lica-klijenti koji se obraćaju za psihološku pomoć, a predmet istraživanja su karakteristike ličnosti ispitivanih klijenata.

U istraživanju smo koristili sledeće *merne instrumente*: *MMPI upitnik* radi merenja stepena psihopatologije sa skalama: psihopatije (Pa), paranoidnosti (Pd), šizoidnosti (Sc), hipomaničnosti (Ma), depresije (D), hipohondrije (HS), psiha-stenije (Pt), histeričnosti (Hy) socijalne introverzije (Si), skalom pouzdanosti za identifikaciju rezultata povezanih sa nemarom subjekta, i simulacijom (F), kao i skalom koja ukazuje na neopreznost i nepristupačnost subjekta (K); *Barratt-ov merni instrument impulsivnosti/Barratt Impulsiveness Scale (BIS 11)*, Patton, Stanford, Barratt (1995). *J Clin Psy*, vol. 51, pp. 768-774– koji omogućava praćenje impulsivno-nagonske sfere ispitanika skalama: Motorimpulsiveness, Non-planning, Attention, Self-control, Cognitive complexity, Perseverance, Cognitive instability.

Takođe smo koristili merne instrumente pozitivne psihologije: a) *Značenje životnih pitanja / The Meaning in Life Questionnaire (MLQ)*, Michael F. Steger, Patricia Frazier, Shigehiro Oishi, and Matthew Kal; b) *Inventar zadovoljstva životom / Quality of Life Inventory (QOLI)*, Michael Frisch, Baylor University; c) *Skala osobine „Nada“ / The Trait Hope Scale*, C. R. Snyder, University of Kansas; d) *Inventar radoznalosti i istraživanja / Curiosity and Exploration Inventory*, Todd B. Kashdan, Ph.D., Matt Gallagher, Ph.D. Paul Silvia, Ph.D.; e) *Skala razvoja lične inicijative / Personal Growth Initiative Scale (PGIS)*, Christine Robitschek, Ph.D.

Opšta hipoteza istraživanja je da postoje razlike u patološkim crtama i impulsivnosti, kao i razlike u intezivnosti konstrukata pozitivne psihologije među

tri grupe ispitanika: klijenti Pastirskog centra, klijenti Zajednice za lečenje bolesti zavisnosti i klijenti privatne prakse.

Dodatne hipoteze istraživanja: (1) Pretpostavljamo da će klijenti Zajednice za rehabilitaciju zavisnika imati izraženije patološke karakteristike i impulsivnost, kao i niže skorove na skalama: „Skala osobine Nada“, „Zadovoljstvo životom“ i „Značajna životna pitanja“ nego ispitanici druge dve grupe pošto imaju kliničke manifestacije zavisnosti. (2) Od klijenata koji se javljaju za psihološku pomoć u okviru ambulante privatne prakse očekujemo veće skorove na skali: „Inventar radoznalosti i istraživanja“ – jer plaćaju usluge psihijatra-psihoterapeuta.

Uzorak ispitanika obuhvata 45 klijenta iz svake grupe. U Zajednici za rehabilitaciju zavisnika je testiran 131 klijent, ali smo radi usaglašavanja vremena testiranja klijenata u sve tri grupe, od ukupno testiranih izabrali uzorak od 45 klijenta. Grupe ispitanika su homogene po vremenu testiranja, ali nisu po polu i uzrastu. Više je klijenata muškog pola u Zajednici za lečenje bolesti zavisnosti, nego u druge dve grupe. Stariji su klijenti koji su se za psihološku pomoć javili u ambulantu privatne prakse nego što su klijenti Zajednice za rehabilitaciju zavisnika i klijenti Pastirskog centra.

Donje tri tabele prikazuju podatke testiranih klijenata: pol, uzrast, period lečenja u kome je sprovedeno testiranje, vreme testiranja izraženo u mesecima i vreme konsultacije-terapije: na početku (1), u sredini (2), na kraju (3). U tabele je uneta kategorija: *period konsultacije-terapije*, sa ciljem potpunijeg predstavljanja uzorka, ali ona nije obrađivana statistički, zato što se radi o našoj ličnoj proceni zasnovanoj na sopstvenom iskustvu (metod kontratransfera).

Podaci vezani za period lečenja-konsultacije (početak, sredina, kraj) značajni su pri analizi psiholoških karakteristika ličnosti posebno onih koje su povezane sa konsultativno-terapijskom sredinom. Na primer, kod klijenata iz Zajednice za rehabilitaciju zavisnika period od 24 meseca je treći period lečenja, a za klijente koji su u Pastirskom centru i privatnoj praksi – to je najčešće drugi period lečenja. Drugi primer: period od šest ili sedam meseci u Zajednici za rehabilitaciju zavisnika odgovara drugom, a u Pastirskom centru i privatnoj praksi – prvom periodu lečenja. Takođe, kategorija „period konsultacije“ (početak sredina, kraj) varira u odnosu sa kliničkom i dinamičkom dijagnozom klijenta. Nezreli, narcistički, neseparirani klijenti, sa kliničkim manifestacijama dubokog straha mogu da rade sa psihoterapeutom u toku više meseci, ili čak više godina, a da se pri tome zadržavaju u početnom periodu psihološkog rada [7].

Tabela 1:

Klijenti koji su prošli testiranje u Zajednici za rehabilitaciju zavisnika,
a koji su izabrani za poređenje sa druge dve grupe

R.B.	pol: ž: 1, m: 2	uz- rast	Period lečenja poče- tak: 1 sredina: 2 kraj: 3	Vreme testiranja izraženo u mesec- ima
1.	2	32	2	18
2.	2	27	2	24
3.	2	36	2	7
4.	1	62	2	8
5.	2	37	1	17
6.	2	40	3	29
7.	1	45	1	6
8.	2	37	3	28
9.	2	27	2	8
10.	2	29	1	11
11.	2	30	3	30
12.	2	34	3	35
13.	2	35	2	10
14.	2	24	2	13
15.	2	37	1	18
16.	1	30	1	4
17.	2	27	3	31
18.	2	41	2	15
19.	1	34	3	27
20.	1	43	1	4
21.	2	28	2	9
22.	1	24	2	18

23.	2	43	2	16
24.	2	22	2	10
25.	1	34	1	5
26.	1	38	1	3
27.	2	31	3	25
28.	1	33	3	28
29.	2	33	2	18
30.	2	31	3	26
31.	2	39	2	10
32.	1	37	2	10
33.	2	30	2	8
34.	1	24	1	17
35.	2	34	3	20
36.	2	29	3	15
37.	2	38	2	7
38.	2	35	3	18
39.	1	35	3	30
40.	2	36	2	11
41.	2	40	2	15
42.	1	27	2	8
43.	2	39	2	8
44.	2	31	2	20
45.	2	40	3	28

Tabela 2:
Klijenti koji su testirani u Pastirskom centru

R.B.	pol: ž: 1, m: 2	uz- rast	Period lečenja poče- tak: 1 sredina: 2 kraj: 3	Vreme testiranja izraženo u mesec- ima
1.	1	41	2	15
2.	2	25	2	18
3.	1	35	2	8
4.	1	28	3	24
5.	1	30	2	13
6.	1	45	2	15
7.	2	25	2	13
8.	2	34	2	24
9.	2	25	2	36
10.	1	34	2	9
11.	2	24	3	24
12.	1	19	3	12
13.	1	41	2	8
14.	2	39	2	37
15.	1	19	2	47
16.	2	21	3	32
17.	1	19	1	0,5
18.	2	25	2	32
19.	1	43	1	0,8
20.	1	28	2	11
21.	2	28	2	11
22.	1	33	2	26
23.	1	65	2	54
24.	2	21	2	12
25.	1	22	3	21
26.	2	25	3	24
27.	1	46	2	48
28.	1	58	2	5
29.	1	51	3	12
30.	2	25	3	40
31.	1	25	2	7
32.	1	49	2	6
33.	1	22	1	1
34.	2	48	2	7
35.	1	31	2	41
36.	1	33	1	3,5
37.	2	60	1	0,1
38.	1	27	1	1
39.	1	27	1	0,5
40.	1	57	3	12
41.	2	44	2	4
42.	1	23	1	2,5
43.	2	19	1	2,5
44.	2	18	1	2,5
45.	2	58	1	0,1

Tabela 3:
Klijenti koji su testirani u ambulanti privatne prakse

R.B.	pol: ž: 1, m: 2	uz- rast	Period lečenja poče- tak: 1 sredina: 2 kraj: 3	Vreme testiranja izraženo u mesec- ima
1.	2	25	2	30
2.	1	53	2	28
3.	1	60	2	20
4.	1	38	2	40
5.	1	45	3	14
6.	2	41	1	3
7.	2	34	2	17
8.	2	28	2	11
9.	2	40	2	60
10.	1	33	2	12
11.	1	42	2	9
12.	2	35	1	3
13.	1	19	1	1,5
14.	1	21	1	0,5
15.	1	34	1	1,5
16.	1	48	2	36
17.	2	39	1	1
18.	2	26	1	2,5
19.	1	40	2	3
20.	1	33	2	14
21.	1	40	1	1
22.	1	30	1	1
23.	1	35	1	0,5
24.	2	32	2	48
25.	1	37	1	1
26.	1	14	1	1
27.	2	50	1	2
28.	1	74	2	5
29.	2	36	2	27
30.	1	43	1	1,5
31.	1	43	1	1,5
32.	1	59	2	13
33.	1	50	2	84
34.	1	50	3	24
35.	2	32	2	48
36.	1	45	2	7
37.	2	33	1	4
38.	1	40	1	0,5
39.	1	41	3	32
40.	1	55	3	27
41.	2	28	2	8
42.	2	48	3	48
43.	1	29	1	9
44.	1	28	3	75
45.	2	43	1	3

Pravoslavno-bogoslovske karakteristike konstrukata pozitivne psihologije

Pošto su se svi ispitivani klijenti opredelili kao pravoslavni, radi opisa mer-nih instrumenata u aktuelnom istraživanju, pored psiholoških, odredićemo i pravoslavno-bogoslovske karakteristike konstrukata: *pronalaženje smisla života, nada i radoznalost ka istraživanju*.

Pronalaženje smisla života u savremenoj pozitivnoj psihologiji smatra se izuzetno važnim kvalitetom ličnosti. Proučava se kako i pod uticajem kojih faktora dolazi do formiranja smisla života u individualnom razvoju, kako doživljaj postojanja smisla života, ili njegovo odsustvo, utiče na životnu aktivnost i svest pojedinca. Egzistencijalističke, kao i psihoanalitičke razvojne teorije ličnosti doživljaj smisla života, nade i radoznalosti ka istraživanju povezuju sa odsustvom depresije, odnosno sa uspostavljanjem dobrog objektnog odnosa. Rana lišavajuća iskustva ostaju kao nesvesno obeležje koje se prenosi na sve komunikacije ukoliko se tokom psihoterapije ovi odnosi ne repariraju.

Smisao života u Pravoslavlju doseže se večnim životom u Bogu – što predstavlja spasenje. Uverenje da Bog postoji i da On nije samo izvor bića, već i samo Biće Koje svedoči samo dobro kroz sve postojeće i Koje vodi ka razumevanju i prihvatanju Istine – jeste potpuno ostvarenje životnog smisla. Ako klijenti koji se određuju kao pravoslavni dosegnu u nekom delu svog duhovno-psihološkog razvoja, makar i na samo kognitivnom nivou, svest o tome da je aktuelni zemaljski život prolazni oblik čovekovog bića da bi se postigao savršen život u Bogu – onda je u toku psihoterapijskog procesa moguće iskoristiti ove duhovno zrele delove kao oslonac za postizanje psihološkog integriteta.

Nada je poseban koncept psihologije koji označava osećanje, emocionalno iskustvo, prati ljudsko očekivanje budućnosti, procenjuje verovatnoću pozitivnog, željenog ishoda akcija subjekta i deluje kao unutrašnji mentalni regulator ljudske aktivnosti. Bihejvioristi postojanje nade vide u slučaju jednog neuspeha ili niza neuspeha u toku realizacije cilja, kada ona stimuliše ponovljene pokušaje da postignu cilj aktivnosti. Ona je preduslov planiranja životnih ciljeva, dosezanja doživljaja smisla postojanja i pokretanja impulsa ka psihološko-duhovnom razvoju.

Hrišćanska nada se zasniva na veri i predstavlja nepokolebivo, smireno i radosno iščekivanje budućeg blaženstva, koje se kao predukus, doživljava već u sadašnjosti. To je mir srca u Bogu uz uverenje da se On neprestano brine za naše spasenje i daruje nam obećano blaženstvo.

Radoznalost je jedan od najvažnijih faktora ne samo u kognitivnoj aktivnosti osobe, već i u formiranju, razvoju i samorealizaciji ličnosti u celini. Ona predstavlja kognitivnu potrebu, kognitivno interesovanje, kognitivnu motivaciju, intelektualno osećanje, istraživačku aktivnost, kao i karakternu crtu i osobinu ličnosti.

U Pravoslavlju, kao i psihoanalitičkim tumačenjima, sklonost ka radoznalosti i istraživanju podrazumeva aktivnost usmerenu na unutrašnje samoistraživanje i samospoznaju. Apostol Pavle je podsticao: „Pogledaj u sebe i u nauku, radi to neprestano; jer čineći ovo spašćeš i sebe, i one koji te slušaju“ (1. Tim. 4, 16). Uvid u sebe kroz samospoznaju je ujedno i psihološko razvojni cilj, i cilj na asketskom hrišćanskom putu.

Psihodinamičko tumačenje zavisnosti i impulsivnosti

Psihodinamiku ispitanika analiziraćemo kroz razvojnu psihoanalitičku teoriju ličnosti, pošto je ona osnova tehnike psihoterapijskog rada u ovom istraživanju. Beba je nezrelo ljudsko biće na granici doživljaja anksioznosti koju ne možemo ni da zamislamo. Vinikot (Donald Woods Winnicott) govori o *nezamislivoj anksioznosti*, jer se radi o užasavajućim strahovima koje dete oseća [8]. I u normalnom razvoju u kome ne doživljava ekstremna lišavanja, dete prolazi kroz period zavisnosti i reaguje impulsivno. Zavisnost nije samo karakteristika ličnosti koja se ispoljava u interpersonalnom odnosu, nego i nivo psihološke organizacije koji podrazumeva nezrele psihološke odbrane. Vinikot govori o tri stadijuma zavisnosti koji se smenjuju u psihološkom razvoju: *apsolutna zavisnost, relativna zavisnost i stadijum ka nezavisnosti* [11,12]. *Apsolutna zavisnost* je period u kome beba ne zna ništa o postojanju majčine brige, nepoznato joj je da neko van nje nešto čini za nju, niti ima kontrolu nad tim da li je nešto urađeno dobro ili loše. Beba u ovom stadijumu doživljava stanje zadovoljenja ili stanje patnje povezano sa zadovoljenjem potreba. Neadekvatna sredina u kojoj se beba razvija uslovljava njeno zadržavanje u fazi *apsolutne zavisnosti*, što klinički opserviramo kroz mentalne poremećaje.

Relativna zavisnost je period u kome beba diferencira ne-ja od ja i može da bude svesna potrebe za određenim detaljima majčine brige i pažnje. U ovom periodu beba se suočava sa rastućim potrebama i ume da se odnosi prema njima, ume da do njih dođe, da ih traži na svoj lični, poseban način. Ovo može da se reprodukuje u psihoanalitičkom procesu u transferu. Terapijska zajednica, a posebno grupna psihoterapija pružaju mogućnosti važnih promena [4, 6, 17, 19].

Radi praćenja psihološko-duhovnog razvoja korisno je pratiti sledeće parametre: važnost holding-a, odnosno dovoljno dobrog okruženja; važnost promena u bebi – beba/klijent šalje signale o svojim potrebama, počinje intelektualno da raste svesnost o zavisnosti, sposobnost da se identifikuje u okruženju-majci/terapeutu. Ako proces psihološko-duhovnog razvoja napreduje događa se majčino/terapeutovo postepeno smanjivanje senzitivnosti u odnosu na bebine/klijentove potrebe. U uzajamnom odnosu beba-majka, odnosno terapeut-klijent interpretacije terapeuta postepeno uvode *princip realnosti*, podstiču klijenta da se kreće ka samorealizaciji i koristi psihoanalitičku psihoterapiju kao *prelazni prostor* u

kome sam kreira *prelazni objekat* – što je izostalo kao iskustvo u psihološkom razvoju [5, 9, 11-15].

U stadijumu: *prema nezavisnosti* dete/pacijent razvija svoje načine i sredstva da čini stvari bez aktuelne nege. To se postiže preko akumulacije sećanja na negu koju je dobijalo/dobijao, projekcijom ličnih potreba i introjeksijom detalja nege koja mu je pružana i sa razvijanjem poverenjem u okruženje. Ovde je važno istaci značaj i intelektualnog, i emotivnog razvoja. Zavisnici u odraslom dobu nisu prevazišli zavisnost od okruženja razumljivu za najraniji razvojni period. Tokom regresije pacijenta u rane faze stopljenosti – *apsolutne zavisnosti*, socioterapijska klima u Zajednici za rehabilitaciju zavisnika kao i grupa u vreme grupne psihoterapije, obezbeđuju *holding*. Naš pokušaj ide u smeru omogućavanja da se pacijent pomeri ka stadijumu *relativne zavisnosti* unutar odnosa koji pojedinačni pacijent, svi članovi grupe i terapeut zajedno kreiraju [2, 4, 6, 17, 19].

Uz dovoljno dobru majku, koja utelovljuje detetov faktor vremena, dete će postati sposobno da otkrije ličnu potrebu da daje i da kreira. Odsutnost dovoljno dobre okoline, kod odojčeta stvara reakciju prekida kontinuiteta života, što ono doživljava kao odbacivanje. Loša iskustva neprestano prekidaju doživljaj kontinuiteta života deteta, uspostavljaju *strukturu fragmentarne egzistencije* – što je psihološko-duhovna necelovitost, neintegracija, odnosno dezintegracija, što dete vraća u stanje *apsolutne zavisnosti*. Kada se govori o lošem iskustvu važno je da istaknemo da se ono ne odnosi samo na ugrožavajuću okolinu, već potiče iz detetovog potiskivanja vlastite agresivne impulsivnosti. Dete od spoljašnjeg sveta očekuje da neko drugi vidi i razume da ono postoji, gotovo da mu je neophodan lik viđen u ogledalu, da bi bilo priznato kao autentično ljudsko biće. Tokom psihoterapijskog procesa u adekvatnoj terapijskoj sredini ostvaruju se bolji, adekvatniji uslovi za razvoj od onih koje je klijent imao u ranom detinjstvu.

Pravoslavlje otvara put na kome čovek može da postane ontološki slobodan-nezavisan, bez obzira na to što je stvoren, samo ako svoju slobodu izrazi kao ljubav prema Bogu, u Zajednici sa Bogom Sinom. Relaciona htišćanska ontologija i relaciona psihoanalitička razvojna teorija ličnosti se preklapaju u određenju Drugog/drugog. Mitrololit Ziziulas (grčki: Μητροπολίτης Ιωάννης Ζηζιούλας) govoreći o *Zajednici i drugosti* ističe nekoliko bitnih odrednica. Drugost predstavlja sastavni element jedinstva – Bog je istovremeno i jedan i trojica. Drugost je apsolutna – Otac, Sin i Sveti Duh su apsolutno različiti, a nijedan od njih nije podložan mešanju sa ostalom dvojicom. Ličnost ne može da bude različita ako nije u odnosu. Zajednica ne ugrožava ličnost, ona je stvara. Drugost nije samo moralna i psihološka, već i ontološka kategorija. Večno kretanje lica Svete Trojice shvata se na način zajedništva, Sveta Trojica je agapijska Zajednica u kojoj se Lica ne mogu da zamisle bez Zajednice, ni Zajednica bez Lica [20-23].

Dovoljno dobra majka-okruženje predstavlja majku-okruženje koje ume da prepozna i odgovori na potrebe bebe, koja ima sposobnost da se na te potrebe uspešno adaptira. Ovo u fazi *apsolutne zavisnosti* obezbeđuje iskustvo kontinuiteta postojanja bebe i olakšava uslove za razvoj *pravog selfa*, a u kasnijoj fazi, fazi *relativne zavisnosti*, stvara osećanje sigurnosti bebe uz doživljaj da je voljena. *Podržavajuća sredina* je osnova bebinog psihosomatskog postojanja i podrazumeva celokupnu rutinsku brigu o bebi, i fizičku i psihološku, redukciju na minimum remećenja sa kojim beba može da izađe na kraj, obezbeđuje da se beba oseća sigurno, podržano i shvaćeno – u njoj se odvija kretanje ka postizanju autonomije [10,11].

Bebine potrebe su najpre telesne: za držanjem, hranjenjem i održavanjem čistoće. Kasnije ove potrebe postaju ego potrebe, pošto se psihološki doživljaj pojavljuje kroz imaginaciju telesnog iskustva. Kako beba odrasta javlja se težnja ne samo ka zadovoljenju telesnih potreba, već je neophodna i njihova psihološka elaboracija. Početni period psiholoških konsultacija-lečenja odgovara fazi apsolutne zavisnosti u ranom detinjstvu. Potrebno je da dete-klijent oseti kvalitet simbioze i sigurnost u majku, odnosno u terapijsku sredinu ili terapeuta, da bi moglo/mogao uspešno da introjektuje doživljaj mogućnosti pomoći u situaciji bespomoćnosti, što dalje obezbeđuje procese mentalizacije i psihološkog rasta i razvoja [7-12].

U *olakšavajućoj okolini* dete prolazi razvoj koji može da se svrsta u tri kategorije: a) integracija u smislu stvaranja nukleusa selfa-inicijalnog selfa; b) rezidencija ili useljavanje psihe u telo, koja će kasnije pristupiti uz njega i c) psihosomatska povezanost – koja predstavlja relacije prema objektima, odnosno uspostavljanje objektnih veza [8,11,12].

Emocionalni razvoj je uslovljen karakteristikama infantilne impulsivnosti, koja je prisutna i pre nego što počne integracija ega. U početku je impulsivno ponašanje sinonim za motornu aktivnost i pripada parcijalnim funkcijama još nerazvijenog dečijeg ega, pošto se integracija razvija postupno. Parcijalne funkcije ega, koje se razvijaju kao impulsivni porivi, su istovremeno i kanal za primitivno izražavanje libida. Ovo se najbolje vidi pri oralnom sadizmu, sisanju i žvakanju, kao izrazima oralnog erotizma [13].

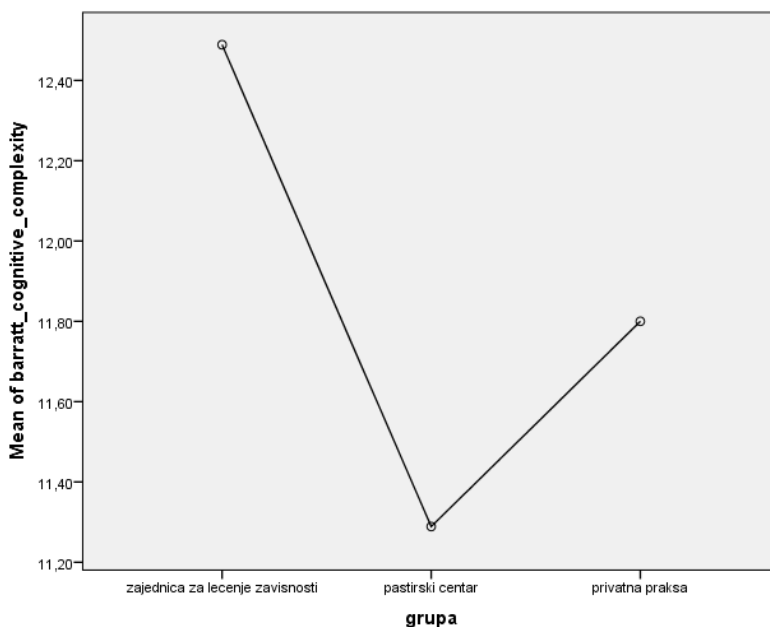
Psihološki razvoj koji je ukorenjen u biologiji uzima u obzir i cilj, i kvalitet odnosa. Loši rani objektni odnosi reflektuju se kroz nedovoljno izgrađene psihičke strukture, dete ostaje uskraćeno za osnovne funkcije kontrole i usmeravanja uzbuđenja. Svako dečije iskustvo je istovremeno i somatsko, tako da impulsivno-agresivni akt ne može da se razume kao izolovan fenomen, već samo u odnosu deteta i njegove okoline. U vezi sa ovim može da se postavi pitanje da li agresivna impulsivnost proizilazi iz frustracije erotske pulzije ili je urođena. Potpuna instiktivna satisfakcija praktično ne postoji, u primitivnoj libidnoj pulziji

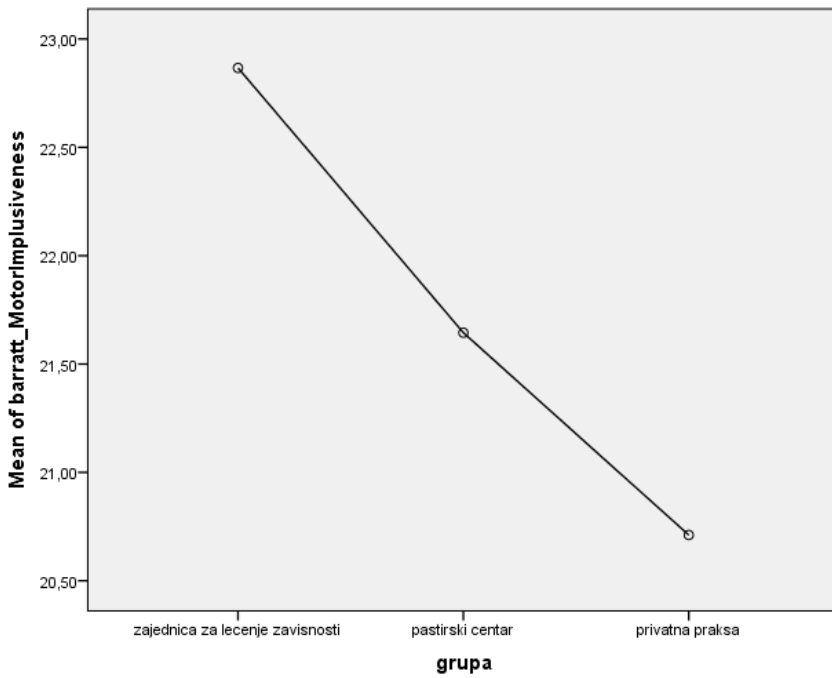
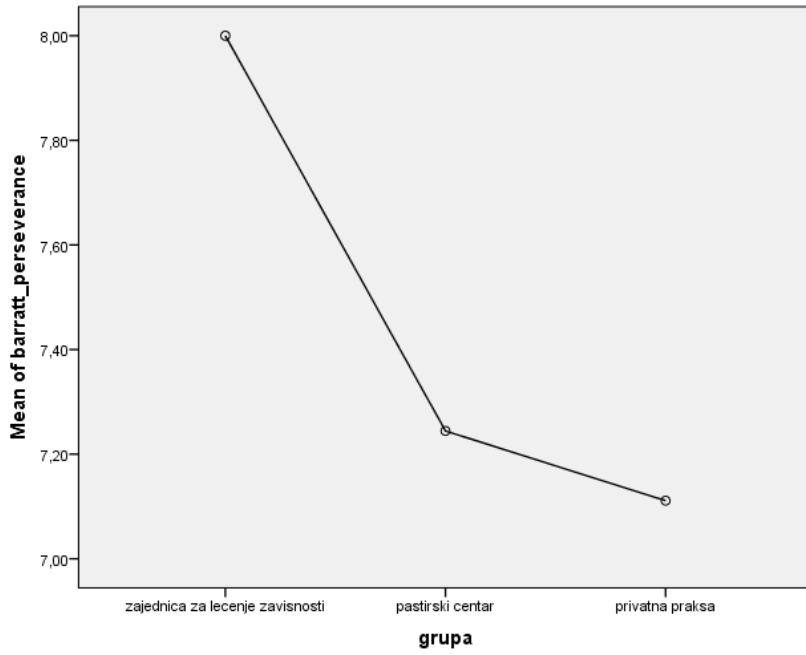
može da se otkrije određen stepen reaktivne impulsivne agresivnosti, jer ona teži zadovoljenju u stadijumu kada je ego još uvek nezreo i nedovoljno integrisan. To je stadijum primarne ljubavi koji postoji pre nego što ego stekne sposobnost za procenu zbivanja u okolini. U ovom stadijumu još nema okrutnosti. Vinikot govori o *stadijumu pre-okrutnosti* koji je, u stvari, posledica poistovećivanja primitivne ljubavi i primitivne destruktivnosti. Ako pulzija iz ida ima destruktivni cilj, to shvatamo kao poriv za gratifikacijom id-pulzija. U stadijumu pre-okrutnosti destrukcija je van područja odgovornosti ega, pošto njegova integracija i organizacija nisu dovoljno uspostavljene. Korene destruktivnih impulsivnih elemenata u primarnoj libidnoj pulziji iz ida, kroz njegovu predistoriju, moguće je da razumemo samo na sledeći način: rana instiktivna iskustva uslovljavaju da odojče uđe u tzv. instiktivnu krizu koja ima svoje pripremno razdoblje, tačku kulminacije i razdoblje koje je označeno postojanjem određenog stupnja zadovoljstva [11-14].

Rezultati istraživanja

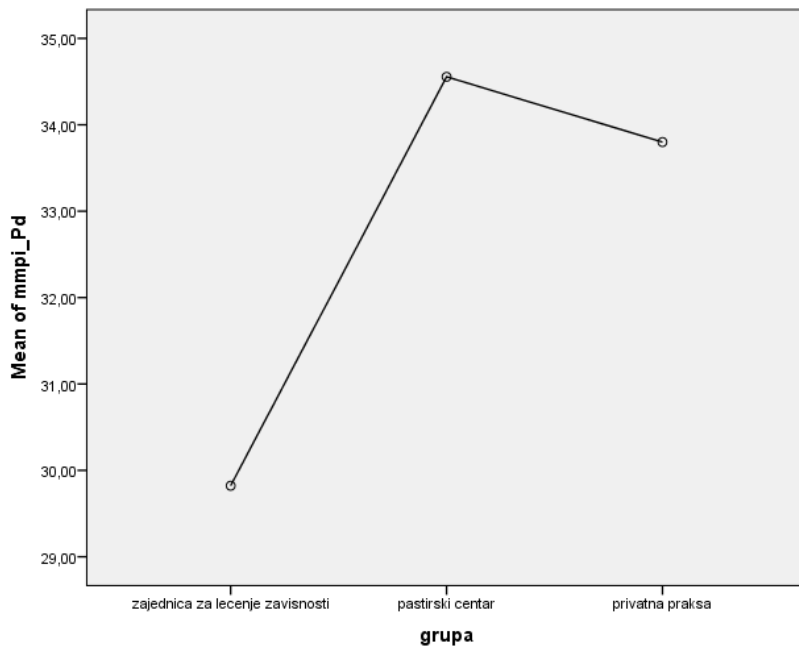
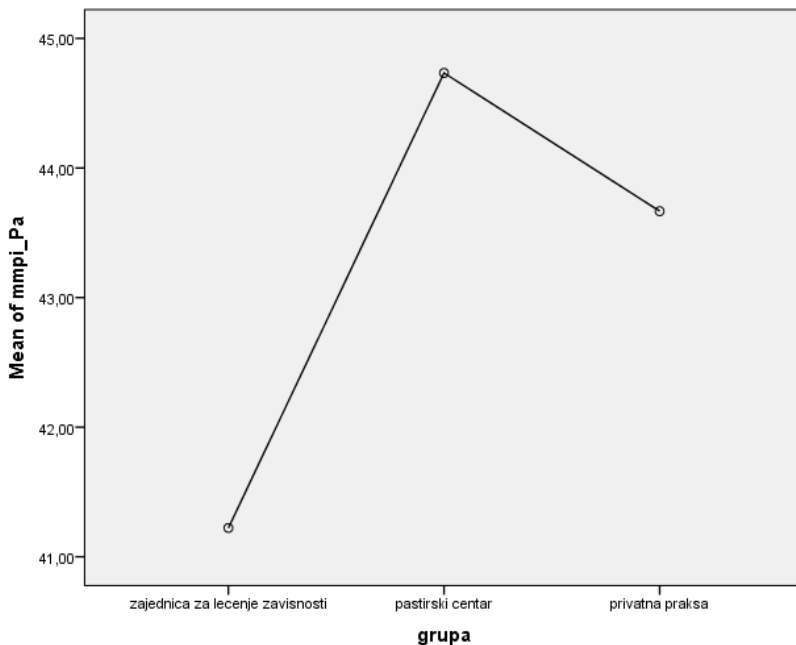
Ispod su na skalama koje pokazuju statistički značajne razlike prikazani grafici na kojima je pokazano koja grupa klijenata ima najviši skor posle analize podataka koji su dobijeni pri psihološkom testiranju.

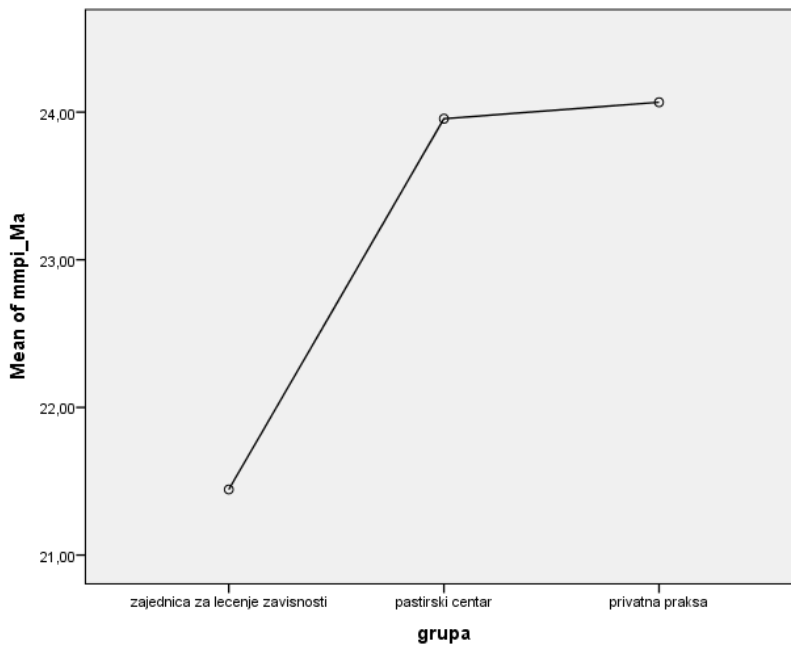
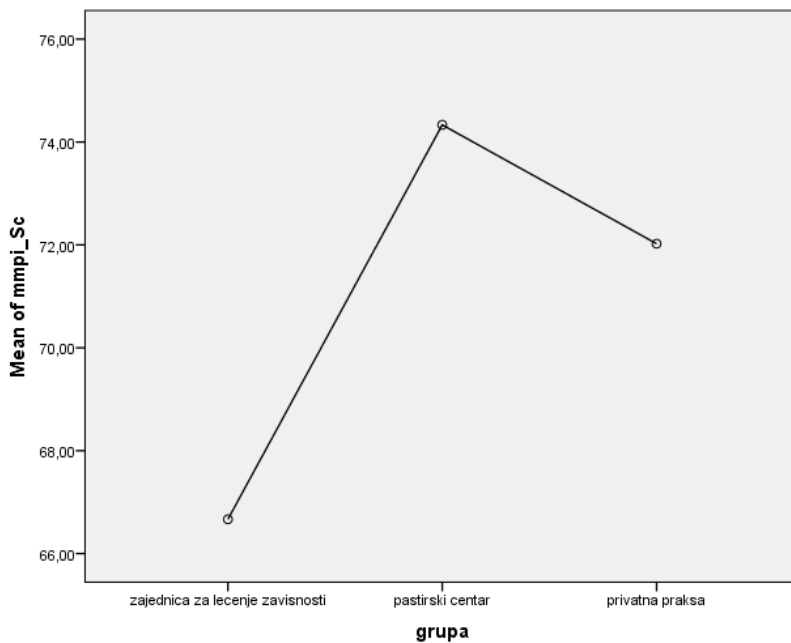
Jednofaktorijalna analiza varijanse – razlike grupa ispitanika po skalama Baratt

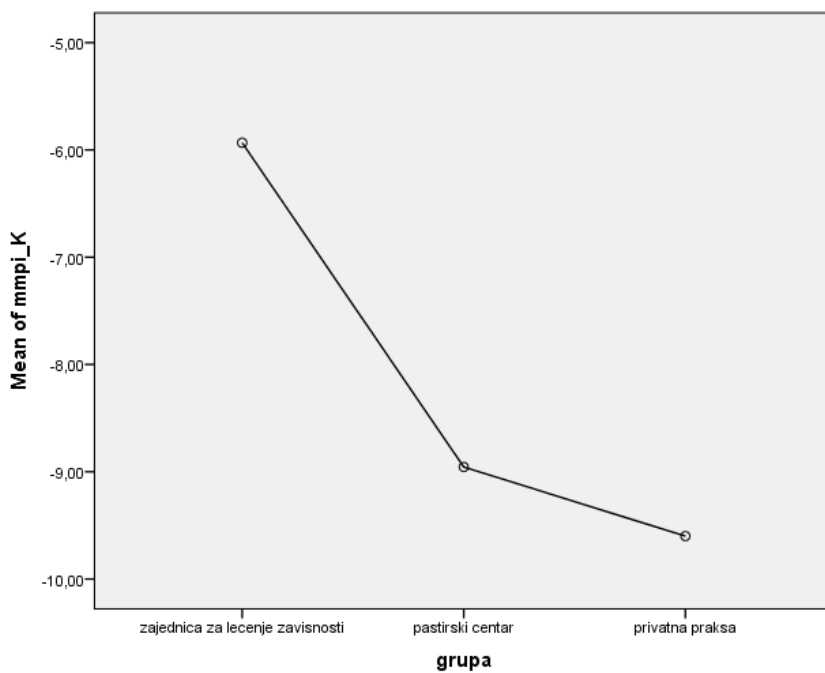
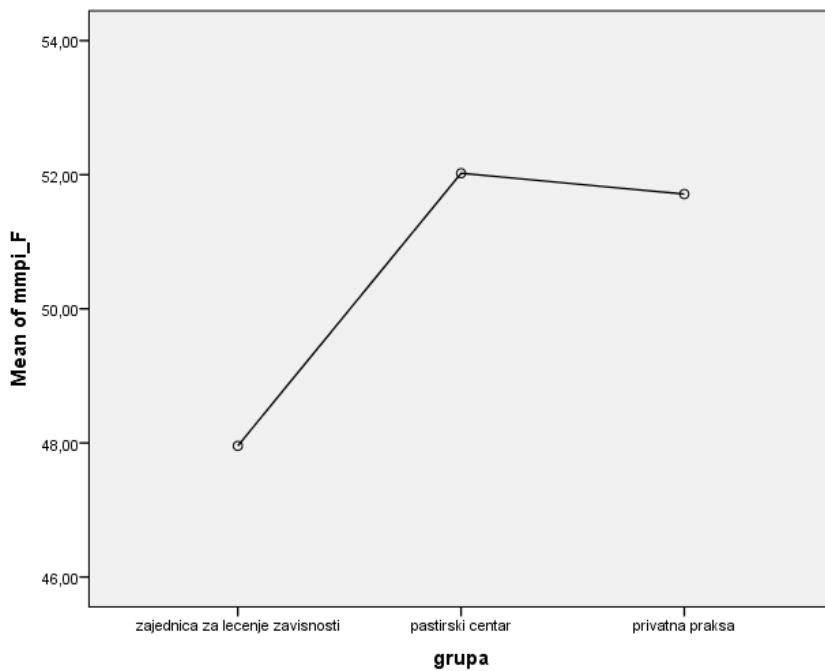




Jednofaktorijalna analiza varijanse različitih grupa po skalama MMPI

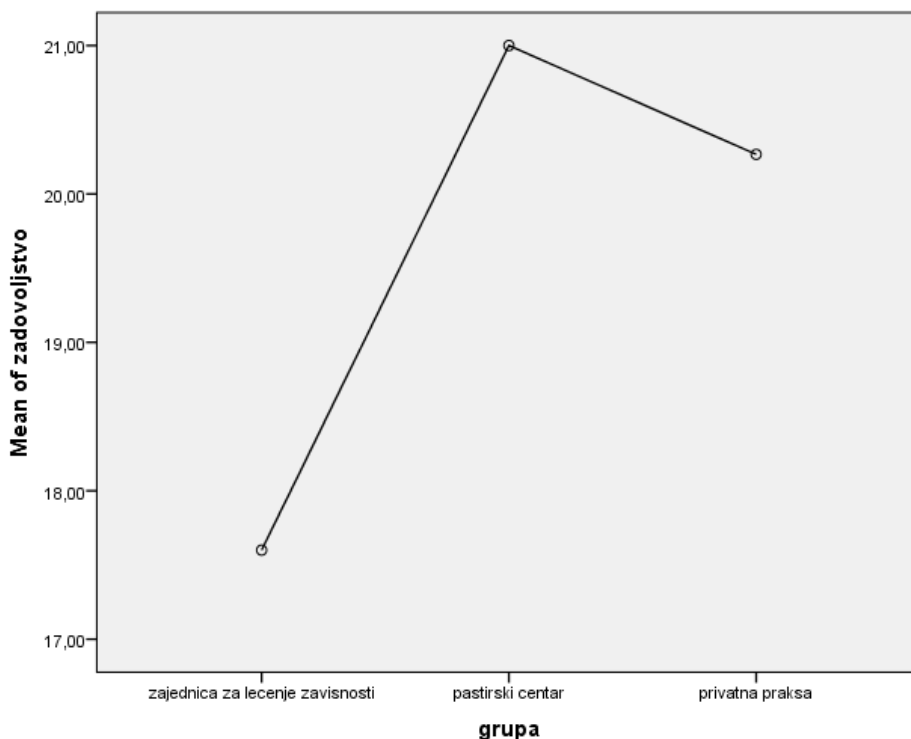






Jednofaktorijska analiza varijanse –razlike grupa po sklama pozitivne psihologije

Pokazujemo grafik urađen na osnovu analize skale *Inventar zadovoljstva životom* /Quality of Life Inventory(QOLI) – samo na ovoj skali su registrovane značajne varijacije.



Diskusija

Ispitanici-klijenti Zajednice za rehabilitaciju zavisnika imaju statistički više skorove na Batatt-ovoj skali impulsivnosti u odnosu na ispitanike druge dve grupe. Za razliku od klijenata privatne prakse i klijenata Pastirkog savetodavnog centra, za ove ispitanike, koji imaju i individualnu i grupnu psihoterapiju, osnovni metod rada je zasnovan na terapijskoj zajednici. Ovo im omogućava da se u praktičnom i emotivnom smislu suoče sa različitim sistemima zavisnosti i olakšava da sagledaju sopstvenu sliku u interakciji sa drugim članovima terapijske zajednice koju čine svi koji su na rehabilitaciji, i terapijski tim. Unutrašnji doživljaji pojedinačnih članova grupe čine celinu percepcije grupe – i

kao terapijske zajednice, i kao psihoterapijske grupe, i imaju specifičan uticaj na socioterapijsku klimu terapijske zajednice i na grupni psihoterapijski proces. Ovim klijentima nisu dovoljne interpretacije koje se odnose na njihove nesvesne postupke, već su potrebne i interpretacije koje imaju formu instrukcije-zadatka [1, 2, 4, 15, 17, 18].

U predistoriji agresivnog impulsivnog elementa potrebno je da uzmemo u obzir najprimitivnija iskustva malog deteta. Od stupnja integracije ega i od njegove zrelosti zavisi može li motorika koja datira još iz vremena intrauterinog života i traje čitavog života, da se veže za aktivnost kojom dete stiče instiktivna iskustva. U ovom delu Barattov-a skala impulsivnosti ima svoje najdirektnije potkrepljenje u psihoanalitičkoj razvojnoj teoriji ličnosti. Ukoliko je razvoj progresivan, dete je sposobno da se koristi motorikom radi sticanja instiktivnih iskustava. Kada majka pruža zaštitu detetovom egu, po modelu kontinuiteta postojanja, ono će moći **da podnese osećanje krivice – što nije slučaj kod naših ispitanika**, posebno kod onih koji su u Zajednici za rehabilitaciju zavisnika [1, 2, 4, 15].

Dosezanje personalizacije predstavlja uspostavljanje potpunih osoba i interpersonalnih odnosa, a zavisi od načina *holding*-a, odnosno pružanja majčine nege, koja postepeno vodi do uspostavljanja odnosa prema objektu. Objektne veze ne mogu da se uspostave ako okolina ne nudi objekte tako da malo dete može da kreira svoj objekt. Ovo objašnjava zašto klijenti koji, iako se opredeljuju kao pravoslavni, ne mogu da dosegnu do Drugoga (Boga), ako ne dožive drugoga (objekt koji pruža negu – majka u ranom detinjstvu, ili kasnije psihoterapeut) [14, 16]. Iz dovoljno dobrog odnosa sa majkom nastaje pozitivno iskustvo detetovog ega, a agresivnost koja pripada ovom stadijumu omogućava uspostavljanje edipalnog odnosa i međusobne interakcije koja se temelji na sposobnosti za saosećanje. Ovome prethodi sposobnost da se proživi žalost zbog gubitka voljenog objekta. Okolina preko *holding*-a detetu omogućava potrebnu podršku za vreme razdoblja u kome se odvija unutrašnja elaboracija procesa žalosti, dete je oslobođeno svih pritisaka koji mu onemogućavaju da proživi žalost. Ovo objašnjava neophodnost boravka u terapijskoj zajednici radi reparacije iskustava koja zadržavaju klijenta u stadijumu zavisnosti koji se klinički manifestuje uzimanjem psihoaktivnih supstanci [1, 2, 4, 17, 18].

Personalizacija je vezana za separaciju od majke kao primarnog objekta. Dete preživljava rad žalosti po cenu depresije, koja ga nekada vodi u stanje unutrašnje smrti – što je neizdrživo. Dete ovo pokušava da reši razvijajući manična stanja praćena teškoćama motornih impulsivnih funkcija ili razvija antisocijalno ponašanje. Agresivnost dobija socijalno značenje koje će detetu da omogući da ponovo pronađe objekt koji je uvek bio tu, ali nije bio percipiran kao takav. Kada dete stekne iskustvo da mrzi objekat, da ga uništava svojim fantazijama, dešava se oživljavanje objekta u detetovom egu – kroz mržnju se spoznaje objekt.

U našem istraživanju statistički su značajne razlike skorova među grupama na MMPI skalama paranoidnosti i psihopatije. U poređenju sa druge dve grupe klijenti Pastirskog centra imaju više pokazatelje na skalama psihopatije (Pa), paranoidnosti (Pd) i šizoidnosti (Sc), što ukazuje na više izraženo pojavljivanje ovih crta ličnosti kod njih. Takođe, na skali hipomaničnosti imaju diskretno niže vrednosti u odnosu na klijente privatne prakse, a izrazitije više u odnosu na klijente Zajednice za rehabilitaciju zavisnika. Klijenti Pastirskog centra su terapijsku sredinu doživeli dovoljno prihvatajućom, olakšavajućom, da bi mogli u njoj da ispolje psihopatološke crte, što je od posebnog značaja za dalji proces njihovog psihološko-duhovnog razvoja. U cilju razjašnjenja ovakvog rezultata ističemo da terapijska sredina Pastirskog centra u odnosu na druge dve ispitivane sredine ima povezanu timsku saradnju duhovnika i psihijatra-psihoterapeuta.

Posebno važan faktor u psihološkom razvoju je kvalitet i kvantitet dubokih motivacionih faktora, lične želje klijenta u odnosu na ciljeve psihološkog rada. U procesu psihioanalitičke psihoterapije koji se odvija više puta nedeljno i više godina, realni i celokupni rezultati stepena psihološkog razvoja se osećaju posle procesa prorade (engl. working through) koji traje oko dve godine, što možemo da opserviramo jedino sa klijentima u privatnoj praksi [9]. Psihološki i još više duhovni razvoj se dešavaju polako, zbog čega klijenti koji žele da dosegnu svoje mogućnosti ostaju duže u terapiji. Ali, važno je i da imamo u vidu da ponekad klijenti nastoje da ostanu što duže u psihoterapijskom procesu kao u specifičnoj vrsti psihološkog skloništa [10].

Na testovima pozitivne psihologije nema statistički značajnih razlika između tri grupe ispitanika sem prilikom analize kovarijanse testa: *Inventar zadovoljstva životom/Quality of Life Inventory(QOLI)*, čije su vrednosti najviše za grupu klijenata Pastirskog centra, a najniže za grupu klijenata Zajednice za lečenje zavisnika. U skladu sa ovim rezultatom možemo da govorimo o zajedničkom hrišćanskom jezgru ličnosti kod svih ispitanika u ovom istraživanju, bez obzira na terapijsku sredinu u kojoj su zatražili psihološku pomoć, koje je nezavisno od karakteristika ličnosti, a koje predstavlja *pravi self*, onako kako ga je tumačio Vinikot, ili Zajednicu u bogoslovskim tumačenjima Zizjulusa [8, 11, 12, 20-23].

Zaključak

Dato istraživanje je potvrdilo početnu hipotezu – postoje razlike u ispoljavanju psihopatoloških crta ličnosti i impulsivnosti između ispitanika koji se za psihološku pomoć obraćaju u Zajednicu za rehabilitaciju zavisnika, Pastirski centar i ambulantu privatne prakse. Ovo je uočljivo na grafikonima koji pokazuju statistički značajne varijacije u obradi Baratt-ovih skala impulsivnosti i skala MMPI upitnika: psihopatije (Pa), paranoidnosti (Pd), šizoidnosti (Sc), hipomaničnosti

(Ma), skale pouzdanosti (F) za identifikaciju rezultata povezanih sa nemarom subjekta, pogoršanjem i simulacijom i skale koja ukazuje na neopreznost i nepri- stupačnost subjekta (K).

Klijenti Zajednice za rehabilitaciju zavisnika su pokazali statistički značaj- ne više skorove na Baratt-ovom testu impulsivnosti na skalama: Cognitive com- plexity, Motorimpulsiveness i Perseverance u odnosu na druge dve grupe ispita- nika – što ukazuje na saglasnost mernih instrumenata ovog psihološkog testa sa iznetim psihodinamičkim interpretacijama.

Kod pravoslavnih klijenata-ispitanika iz sve tri terapijske sredine mogli bi- smo da govorimo i o jačanju asocijativnih veza između terapijske sredine i unu- trašnjeg pravoslavnog jezgra ličnosti. Ovo se u sredini Zajednice za rehabilitaciju zavisnika postiže kroz socioterapijsku zajednicu, u Pastirskom savetodavnom centru – kroz opštu psihološko-duhovnu klimu, a u ambulanti privatne prakse – u terapijskom transferno-kontratransfernom odnosu sa terapeutom kome je blisko duhovno pravoslavno iskustvo.

Zajedničkim jezgrom ličnosti koje se kod pravoslavnih hrišćana ogleda u od- nosu sa Drugim/drugim kroz Zajednicu – mogu da se objasne minimalne razlike između testiranih grupa na skalama pozitivne psihologije [23].

Zahvalnost

Autor se zahvaljuje na blagoslovu i molitvenoj podršci za ovaj rad o. Mihailu Vuk- čeviću, svešteniku.

Reference

1. Andjelkovic, B. 2014. *Psychoanalytic Psychotherapy of Addicts*. XVI World Cong- ress of the World Psychiatry Association: *Focusing on Access, Quality and Human Care*. Madrid, Spain, September 14-18.
2. Andjelkovic, B. 2017. *Terapijska zajednica zavisnika i Pravoslavlje*. U: „Šta bi sa socijalnom psihijatrijom“, priredio Ćirić, B. Društvo psihoanalitičkih psihoterapeuta Srbije, Beograd, 133-45.
3. Анджелкович Б. 2022. *Православная самоидентификация клиентов в психотерапии*. Воспитание как основополагающий элемент образовательного процесса в ВУЗах/Материалы международных научно-практических конференций. Воронеж, Научная крига, 25-32.
4. Анджелкович Б. 2022. *Метод христианской общности и групповой психотерапии в реабилитации зависимых*. В: “Комплексный характер устойчивого развития и безопасность в основных сферах человеческой деятельности. развитие и стабильность“, сборник Международной научной сессии XVIII Невские чтения: СПб, 57-64.
5. Анджелкович Б. 2022. *Роль психотерапии в развитии Христоцентричности*. Международный научный Вестник (Вестник объединения православных ученых), 2:14-20.

6. Анджелкович Б. 2022. *Работа с православными клиентами в малых аналитических группах*. XXV Межвузовской научной конференции „Modernity: Человек и культура“. Русская христианская гуманитарная академия. 21–24 декабря 2022.
7. Bateman, A. and Fonagy, P. 2004. *Psychotherapy for Borderline Personality Disorder, mentalization-based treatment*. Oxford University Press.
8. Winnicott, D.W.1965. *The Family and Individual Development*. London, Tavistock Publications
9. Sandler, J., Dare, Ch., Holder, A. 1992. *The patient and the analyst: the basis of the psychoanalytic process*. Madison, Conn: International Universities Press
10. Steiner, J. 1993. *Psychic Retreats. Pathological Organizations in Psychotic, Neurotic and Borderline Patients*. Routledge, London and New York.
11. Winnicott, D. W. 1960. *The theory of the parent-child relationship.*, Int. J. Psychoanal., 41:585-595.
12. Winnicott, D.W. 1963. *Dependence in infant care, child care, psychoanalytic setting*. Int. J. Psychoanal., 44:339-344.
13. Britton, R. 2003. *Sex, Death and the Superego. Experiences in Psychoanalysis*. London, H.Karnac (Books)Ltd.
14. Bollas, C. 1987. *The Shadow of the Object:Psychoanalysis of the Unthought Known*. London: Free Association Books
15. Burian, W. 2002. *Zavisnost i trauma. Primena psihoanalitičkih koncepata u lečenju zavisnosti od droge*. U: „Kovitlac: Psihoanalitički osvrt na traumu“, Tamara Štajner-Popović i Sverre Varvin (ur.) Beograd, International Aid Network
16. Forchimes, A., Scott Tonigan, SJ. 2009. *Spirituality and Substance Use Disorders*. In:Huguelt P, Koenig GH (editors) “Religion and Spirituality in Psychiatry”. Cambridge: University Press, 114-128.
17. De Leon, G. 2002. *Groups in Therapeutic Communities. The Group Therapy of Substance Abuse*. David W. Brook, MD, Henry I. Spitz, MD, editors; HMP, New York, London, Oxford
18. Μπόζοβιτς Ρ. Μπ., *Η Συμβολή της Ι.Μ. Κόβιλ Σερβίας στην ποιμαντική αντιμετώπιση του προβλήματος εξαρτημένων από ναρκωτικές ουσίες ατόμων*, (μεταπτυχιακή εργασία), Αθήνα, 2014. = Bozovic R. B., *The Contribution of Monastery Kovilj in Pastoral Face the Problem of Addicts from Psychoactive Substances* (Master's thesis) Athens, 2014. (In Greek)
19. Bion, WR. 1961. *Experiences in Groups and other papers*. London, UK: Tavistock Publications
20. Zizijulas, J. 2011. *Zajednica i drugost*. Odbor za prosvetu i kulturu Eparhije braničevske, Požarevac
21. Durić, G. 2014. *Relaciona ontologija Jovana Zizulasa* (doktorska disertacija), Pravoslavni bogoslovski fakultet, Beograd
22. Midic, I. 2008. *Biće kao eshatološka zajednica*. Odbor za prosvetu i kulturu Eparhije braničevske, Požarevac
23. Loudovikos, N. 2019. *Analogical Identities: The Creation of the Christian Self. Beyond Spirituality and Mysticism in the Patristic Era*, Brepols Publishers n.v. Turnhout, Belgium

Теодора Младеновић¹

UDK: 783.2.089.6:271.2(=163.41)(439.5)"17/18"
783.2:781.24(=163.41)(436+439)"17/18"
271.222(497.11)-528-535(497.113)"17/18"

Originalni naučni rad

Primljen: 13. 8. 2022.

Prihvaćen: 16. 2. 2023.

DOI: <https://doi.org/10.18485/rit.2023.21.39.10>

ЦРКВЕНО ПОЈАЊЕ У КАРЛОВАЧКОЈ МИТРОПОЛИЈИ ОД ХVИИ ДО ХIХ ВЕКА; ИСТОРИЈСКИ И БОГОСЛОВСКИ АСПЕКТИ МЕЛОГРАФИСАЊА НАЧИНА ЦРКВЕНОГ ПЕВАЊА

Резиме: *Рад је посвећен идентификовању једног од проблема црквене музике у Српској Православној Цркви на територији Аустроугарске у периоду од ХVИИ до ХIХ века. Црквено појање се преносило усменим путем све до појаве Корнелија Станковића и његових покушаја да уз помоћ западноевропске нотације запише српско народно појање. Поставља се питање колико је различитих фактора утицало да се западноевропски начин мишљења укорени у православној српској црквеној музици.*

Кључне речи: *карловачко појање, западноевропска нотација, богословске школе, грегоријанско певање, полифонија, хармонија.*

CHURCH CHANTING IN THE KARLOVAC METROPOLIA FROM THE 18TH TO THE 19TH CENTURY; HISTORICAL AND THEOLOGICAL ASPECTS OF MELOGRAPHING THE MANNER OF CHURCH CHANTING

Summary: *The paper is dedicated to identifying one of the problems of church music in the Serbian Orthodox Church in the territory of Austro-Hungary in the period from the XVIII to the XIX century. Church chanting was transmitted orally until the appearance of Kornelije Stankovic and his attempts to record Serbian folk chant with the help of Western European notation. The question arises as to how many different factors influenced the Western European way of thinking to take root in Orthodox Serbian church music.*

Key words: *Karlovac chanting, Western European notation, theological schools, Gregorian chant, polyphony, harmony.*

¹ Православни богословски факултет, Универзитет у Београду,
E-mail: teodoramladenovic965@gmail.com

Увод

Карловачка митрополија је од самог свог настанка имала изузетно много проблема. Ми ћемо у овом раду покушати да представимо само један од њих који сматрамо да је важан али да му до сада није била посвећена довољна пажња. Записивање а касније и хармонизовање напева представља револуционарни моменат у Српској православној цркви. Све до појаве Корнелија Станковића, Стевана Стојановића Мокрањца и других црквена музика је била преношена усменим путем. Од досељавања Срба на просторе Аустроугарске до првог нотног записа немамо ниједан писани траг о начину појања. Готово читав један век је протекао без иједног писаног трага на основу ког можемо реконструисати развој догађаја и појања који су неодојиви делови саме историје српског народа. Многи угледни истраживачи сматрају да су Срби примајући Хришћанство усвојили и тадашњи начин појања, односно, византијску музику. С обзиром да она није била својствена менталитету људи са ових простора, била је преправљана и прилагођавана. Сеобом Срба под патријархом Арсенијем Чарнојевићем, Срби долазе у једну нову средину са већ устаљеним обрасцима појања. Римокатоличка црква у том тренутку има већ девет векова дугу музичку историју и потпуно развијен систем. Митрополити увиђају проблем система преношења и учења *на слух* и желе да га побољшају. Природним током догађаја позајмљују већ развијен западноевропски музички систем и примењују га на источни садржај услед чега настаје карловачко појање. Наведене претпоставке ћемо покушати да разјаснимо водећи се методом анализе радова са сличном тематиком, њиховим међусобним упоређивањима и извођењем оригиналних закључака. Понудићемо конкретне изворе и покушати да уз музичко-историјску анализу прикажемо да ли је и у којој мери уткан утицај западноевропске традиције на српско појање. Обратићемо посебну пажњу на разлог због чега се уопште записује народно црквено појање, шта је то подстакло архијереје да се одлуче на такав један корак. Овај рад смо конципирали тако да у првом поглављу покушавамо да сагледамо начин на који су отворане богословске школе, колико су допринеле развоју црквене музике и на који начин је било заступљено појање. Друго поглавље сагледава историјски музички ток с акцентом на стваралаштво Корнелија Станковића и Стевана Стојановића Мокрањца. У оквиру тог поглавља смо покушали да обрадимо и животне околности и проблеме Срба који су имали као изванредан директан или индиректан утицај да се осете непожељно. Ово ће касније бити један од могућих разлога због ког се митрополити и одлучују да се приближе западном свету што ће резултирати модернизацијом - записивањем појања. Треће поглавље обрађује настанак и развитак грегоријанске музике који представља основу данашње католичке музике. На крају ћемо покушати да сагледамо да ли је

и у којој мери запад утицао на православно српско појање, шта је то позајмљено а шта је оригинално. Понудићемо оригиналне закључке како је дошло до записивања и модернизације српске традиције.

Значај богословских школа за развој српског појања на територији Карловачке митрополије од XVIII до XIX века

Код Срба, као и код Руса, није било до почетка XVIII века јавних виших школа.² У Карловцима се почело неговати појање за време Вићентија Јовановића (1731-1737). Он је довео дидаскала Анатолија из манастира Ватопеда да буде учитељ појања у његовим школама. Крајем осамнаестог века дотерао је грчко појање архимандрит Димитрије Крстић, према свом музичком укусу. Уметнички ће га обрадити Корнелије Станковић, Тихомир Остојић, Стеван Стојановић Мокрањац и други.³

У школама које је отварао Мојсије Петровић, учитељи су били махом црквењаци и појци.⁴ Осим њих, због оскуде појаца, доводио је псалте са Свете Горе.⁵ Они су стварали српско појање које је касније под именом „карловачко“ од уста до уста било преношено. Патријарх Арсеније III Чарнојевић је 16.06.1706. год поднео преставку царском двору. Између осталог⁶ је тражио слободно подизање штампарија и школа као и слободно похађање римских универзитета за српску децу.⁷ Прву српску православну богословију је основао митрополит карловачки Стефан Стратимировић 1794. године. Са радом је престала 1872. а након три године је поново отворена. Почетком Првог светског рата школа је затворена а 1964. се оснива Богословија у Сремским Карловцима под именом „Свети Арсеније Сремац“ која до данас школује српску децу.⁸ У новооснованој клирикалној школи, која је почела са радом 1836. године један од главних предмета било је црквено појање. Школа је отворена захваљујући сарадњи митрополита Петра Јовановића (1800-1864) и књаза Милоша Теодора Обреновића. Не знамо на који начин је предавано појање али је извесно да су ученици усвајали мелодије према крајње упрошћеном методу - *на слух*. У основним школама је такође

2 Руvaraц Димитрије, *Покровно-богородичне школе у Карловцима 1749-1769*. (Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1931), 3.

3 Станојевић Станоје, *Народна Енциклопедија српско-хрватско-словеначка* (III књига Нови Сад), 258.

4 Веселиновић Рајко Лав, *„Како је постала српска Карловачка Архиепископија и Митрополија“* Богословље (1-4, 1935), 83-105.

5 Богдановић Лазар, *„Српско-православно пјеније Карловачко“*, Српски Сион (1893), 233.

6 У седмој ставци писма

7 Радонић Јован, *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века* (Београд, 1950), 460

8 Преузето са интернет странице Српске Православне Богословије у Сремским Карловцима <https://bogoslavija.rs/bogoslavija/> 6.2.2022.

било обавезно изучавање црквеног појања.⁹ Слушаоци Карловачке богословије морали су имати завршену класичну или реалну гимназију која је била довољна за упис студија на римокатоличком богословском факултету у Загребу.¹⁰ Ова богословија је била прва високошколска установа за Србе на просторима Аустроугарске. Поставила је добре темеље за све касније богословске институције а најважнија међу њима- Богословски Факултет у Београду. У једном историјском тренутку је Карловачка Богословија била у рангу Факултета, дипломе свршених богослова су се признавале као такве. У Богословијама ученици почињу потпуно да владају западном нотацијом. Кандидати за учитеље су морали показати знатан ниво знања из теорије музике (познавање нотног система, кључева, интерпункције, лествице, тонских родова и врсти, интервала...)¹¹

Зачетником карловачког појања сматра се архимандрит манастира Крушедола Димитрије Крестић (1762-1843), који је посебно неговао српско народно црквено појање, „те је из та два начина појања, које је упрсте знао, својим изванредним даром и смислом за појање саставио и по свом укусу дотерао једно сасвим ново црквено пјеније“¹². Процес унификације карловачког појања догодиће се управо у Карловачкој богословији. Настављачи ће бити Димитрије Крестић, Дионисије Чупић (1775-1845) и Јеротеј Мутибарић (1799-1858). Постоје одређене претпоставке да је један од ученика Дионисија Крестића био Атанасије Поповић који је певао Корнелију Станковићу, на основу чега је овај и записивао неке од мелодија карловачког појања. Ова теза није сасвим испитана али представља занимљиву чињеницу која би можда решила проблем лоших нотних записа. Сам Корнелије је био врло добро музички образован и надарен али квалитет његових записа сведочи другачије. У науци и даље није пронађен разлог зашто је то тако.

Улога српских композитора у свету црквене музике

Стеван Стојановић Мокрањац (1856-1914) иако није први започео записивање, он је, неминовно један од или шта више, најбитнији српски композитор. Покушао је да врати наше појање у „пређашње“ стање које је било уређено. Мокрањчева делатност је ишла у два правца, за сад нама позната.

9 Пено Весна, *Црквена музика у светлости државног законодавства у кнежевин и краљевини Србији* (Музиколошки институт САНУ, Београд, 2012), 11-12.

10 Раковић Александар, „*Иницијативе за стицање високошколског статуса и накнадно признање Факултетског ранга Карловачкој богословији 1914-1933*“ Српска теологија у XX веку: истраживачки проблеми и резултати (књига 3, 2008), 153.

11 Наставни план и програм, 1930, 15-16; Закон о народним школама 1935, 10.

12 Гордана Благојевић, *О рецепцији црквене византијске музике у Београду крајем 20. и почетком 21. века*, Гласник Етнографског института САНУ LIII, 2005, 160, <http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0350-0861/2005/0350-08610553153B.pdf>

Први је подразумевао делатност у духу традиције а други се односио на музичку надоградњу српског црквеног наслеђа по ондашњим западноевропским музичким стандардима.¹³ Био је потребан читав један век да би се захваљујући синтези српског, грчког и руског наслеђа створило ново српско црквено певање познатије као „карловачко“.¹⁴ Половином XIX века почели су да се појављују и први мелографи. С обзиром на то да је Србија тада била окренута Западу, музички записи црквеног појања почели су да се појављују у европском петолинијском систему. Појање је пратило курс државе. У српским црквама данас потпуно легално егзистира црквено појање забележено западноевропском музичком нотацијом. Ово су ставови професора Драгана Ашковића са којима се можемо без икакве сумње сложити. Анализирајући стање у српској помесној цркви (али и свим другим) увидећемо да се неумска нотација готово потпуно изгубила.¹⁵

Поборници вишегласја су били и први на западним основама, обучени српски музичари који су делили уверење да чине дело од националног значаја. Сматрали су да просвећују своје сународнике, који су у домену музичке уметности, али и много чему другоме, за европским народима знатно заостали.¹⁶ Рајачић је од самог почетка пратио и усмеравао за европску музичку уметност заинтересованог Корнелија.¹⁷ Сам митрополит се школовао у Русији и имао је прилике да се упозна са руском духовном вишегласном музиком и праксом. Јосиф Рајачић (1785-1861), као неко ко се школовао у Бечу и студирао лепу уметност, засигурно је био упознат са западном богослужбеном музиком. Сигурно је да на вишегласну праксу није гледао са негодовањем.¹⁸ Уколико почнемо да проучавамо живот и дело Стевана Стојановића Мокрањца, Корнелија Станковића и других који су покушали да хармонизују богослужбене напеве, увидећемо да су сви они школовани на западу. Корнелије Станковић је уз помоћ Симона Сихтера развијао свој таленат, Мокрањца је желео да „на извору проучи музику“¹⁹. Разлог због ког је таква једна врста музике, потпуно нова за то доба и тај географски простор,

13 Ашковић Драган, „Савременост Мокрањчевог црквеног појања“ Српска теологија данас (ПБФ, 2010), 315.

14 Ашковић, „Савременост“, 318.

15 Свети Архиепископски Синод Српске Православне Цркве, *Старо српско црквено појање-Осмогласник* (Београд, 2011) помоћни уџбеник за црквено појање са правилом за богословије о православној гимназије

16 Пено Весна Сара, *Православно појање на Балкану на примеру грчке и српске традиције – између Истока и Запада, еклисиологије и идеологије* (Музиколошки институт Сану, Београд, 2016), 111.

17 Пено, „Православно“, 112.

18 Пено, „Црквена“, 14.

19 Ашковић Драган, „Прилог проучавању односа народног и хорског црквеног певања“ Српска теологија данас (ПБФ 2013), 322. Овде Мокрањца подразумева Рим и римокатоличко појање.

опстала до данас јесте што су сва дела инспирисана народним фолклором. Она као таква су била врло примамљива за народ. Сам западни систем је много ближи српском менталитету и уопштено свим народима на овим просторима и пре и након XVIII века. Због тога се и византијска музика могла лако заменити. Народ је прихватио карловачко појање као своје обележје које их је држало у јединству. Хармонски записи/ карловачко појање нису били ништа друго него западна форма уз источни садржај. У школама се инсистирало на њиховом изучавању јер кроз школе се најбоље штите национални и верски интереси. Године 1863/4 су отворене и специјалне установе (музичке школе) где се изучавало појање. Станковић је подразумевао увежбавање лаких дуета, терцета, квартета итд.²⁰ Иницирао је да се са једногласја пређе на вишегласје како би оно било шире прихваћено.

Живот Срба на просторима Аустроугарске монархије

Срби су морали да се бране и чувају своју заједницу на непријатељски настројеној територији која је била Аустроугарска. Унијатска пропаганда је врло екстремно била спровођена.²¹ Повластице које је цар Леополд дао српском народу су важиле само на папиру, забрањено је било зидање и обнављање цркава без нарочите дозволе. Цркве нису смеле да се граде у старом српско-византијском стилу с кубетима него у барокном стилу.²² Свештеници нису смели да крштавају и сахрањују по православним обичајима и поретку већ су католички свештеници то радили.²³ Православним епископима често није допуштано да походе своју паству.²⁴ Све ове чињенице нам помажу да схватимо живот тадашњих Срба и зашто се уопште јавила жеља за записивањем црквеног појања. Богдановић Лазар сматра да појању прети опасност од најезде туђих и несвојствених мелодија и да треба у ноте ставити појање. Ту је видео могућност његовор чувања²⁵ од западног модерног схватања. Драгутин Блажек такође закључује како наше појање пропада, за шта је крива немарност и једнострано учење. Сматра да је неопходно учити по нотама а не на слух²⁶. Записана нота има апсолутну вредност док је људски фактор непредвидив. У једном оваквом окружењу једино што је српски народ држало у заједници јесте појање. Оно их је сабирало, одражавало и подсећало на

20 Ашковић, „Прилог“, 26.

21 Радонић, *Римска курија*, 441.

22 Нпр. Саборна црква у Сремским Карловцима 1758. год, Саборна црква Светог Великомученика Георгија у Новом Саду, Црква Рођења Пресвете Богородице у Сремској Каменици итд.

23 Станојевић, *Народна енциклопедија*, 253.

24 Станојевић, *Народна енциклопедија*, 253.

25 Богдановић, „Српско правословно пјеније“, 231-233.

26 Блажек Драгутин, „Наше народно црквено појање“, Српски Сион (1891), 298-300.

место из ког су дошли. Саборска одлука 76 из јуна 1890. године нам говори да је најозбиљнија брига била упућена за црквено појање. Оно је средство којим се народ привлачи богомољи, доприноси благољепију, расположењу и осећању.²⁷ По томе су се разликовали од свих других народа. Појање је било једино аутентично њихово. Из тог разлога митрополити инсистирају на записивању, да би онемогућили спољашње утицаје других и одржали свест код народа.

Византија је овај подухват увидела као одређену опасност односно као пројаву независности. У прилог овој тези наводимо једну посланицу која је упућена од стране Васељенског патријарха и Светог Синода из 1846. године. Васељенски патријарх критикује увођење вишегласног појања у православно богослужење. Захтевао је од Рајачића да се посланица јавно прочита у свим црквама. Патријарх Рајачић одговара занимљивом опаском „...уши су народа у Театру и на Концертима много задовољније него кад слушају једног кроз нос појућег појца у Цркви.“²⁸ Сматрамо да овде треба извући одређене закључке. Појање у српској цркви је било на лошем нивоу, ретко ко је и знао да поје како треба. Театра су била места где су се људи окупљали и слушали разне хорове и оркестре. Ово је транзитно време у музичкој историји. Прелази се из епохе барока у епоху класицизма. Више не постоји слојевитост, раскошност у музичком изразу већ се тежи једноставности и јасноћи при извођењу. У оркестре се уводе нови инструменти као што су лимени дувачи, инструменти са клавијатурама а музички облици се такође мењају. Мелодија почиње да се свира преко одређене хармоније а солисти ступају у први план. Овакву мелодијску линију је обичном човеку који не познаје довољно класичну музику, лакше да испрати него једног појца који не познаје уопште ноте.

Још једна битна чињеница зашто су митрополити инсистирали на запису јесте што су Аустроугари а и цео запад Србе сматрали варварима, придошлицама из једне неразвијене и заостале земље окупиране Турцима. У карловачкој митрополији суочила се наша црква први пут са модерним духовима, културним и политичким струјањима која ни друго после тога нису допирала до наше цркве у другим областима.²⁹ На овај начин су вероватно митрополити желели да се приближе Западу, да се модернизују и покажу да су вредни једнаког поштовања као и сви остали западни народи. „Крупне цивилизацијске промене деловале су крајње подстицајно на свеукупни развитак српске културе. Прихватањем барока у књижевности, архитектури,

27 Зборник црквених правила, уредаба и наредаба архијерејског сабора Православне Српске Цркве у Краљевини Србији (1839-1900), 132. <https://app.box.com/s/h556u8l-3hwqvnq4wnnyubomunw4u0bi38>

28 Благојевић, „О рецепцији византијске музике“, 162.

29 Живановић Велизар, „Карловачка Митрополија“, Српски Синод год 1, број 1 (1992), 24.

иконописању, сликарству, графици, установљавањем карловачког појања у црквеној музици... српска музика је одлучно кренула токовима грађанског друштва и његовима самеравањем са развијенијим друштвима тога времена широм европе а поготово у непосредној близини, унутар Аустријског царства.³⁰ Појање се развијало заједно са народом, историјом, митрополијом и богослужењем. Оно је неодвојиви део саме историје. „Чињеница да су хорским певањем, а не једногласом, биле пропраћене по први пут главне црквене свечаности говори у прилог новој потреби, уједно и новом литургијском доживљају српских верника, па и самих свештенослужитеља. На европском нотном писму су се удруживали гласови и људи...“³¹

Одлике римокатоличке црквене музике

Основу блискости византијске и грегоријанске музичке праксе чини сличност њихових модалних система. Већ су средњовековни западни теоретичари говорили о источном пореклу западних модуса. У VIII веку су кантори, извођачи духовне и световне музике, годинама учили репертоар црквених песама напамет. Усменим путем су их даље преносили исто као што смо ми на овим просторима радили до почетка XIX века.³² У најстаријим грегоријанским рукописима тонара, насталим почетком IX века, гласови су се обележавали терминима грчког порекла. Око 880. год се мења обележавање односно уводи се данашњи познати западно-латински систем (I-VIII гласа).³³ Да ли је грегоријански осмогласни систем преузет директно из византијске праксе, или је у латинско певање доспео посредно преко галиканског певања за сада није познато.³⁴

Једна од главних разлика међу римокатоличком и православном литургијском праксом наводи се употреба оргуља. Оне су у западној цркви почеле тек у средњем веку да се користе.³⁵ У византијској музици је осим инструмената искључена и полифонија. Управо је ово један од главних разлога за-

30 Негришорац Иван, „Карловачки завет; карловачка митрополија као духовна чињеница и чувар српске државности“ у зборнику *Три века карловачке митрополије 1713-2013; Зборник радова са научног скупа сремски карловци 1.11.2013. год* (Нови Сад: Матица Српска, 2014), 29.

31 Пено, *Православно појање*, 108.

32 Занимљив је податак да и данас у XXI веку када су доступни разни материјали, ученици у богословијама и даље уче „на слух“ непознавајући основе музике као и теорију музике

33 Петровић Даница, *Осмогласник у музичкој традицији јужних словена* (Музиколошки институт САНУ, Београд 1982), 14.

34 Упућујемо на две студије: Прва је проф. Милошевић Ненад „Римска Литургија“ *Богословље 1* (2002), 19-37, а друга Тадић Драгица, „Галиканска литургија“ *Богословље 1-2* (2005), 137-154.

35 Каварнос Константин, „Византијска мисао и уметност“ *Теолошки погледи 1-2* (1978), 45.

што се Мокрањчева хармонизација у великој мери разликује од византијске монофоне музике. Сматрамо да је неопходно напоменути да је на Западу у првих десет векова негована искључиво монофонска црквена музика.³⁶

Карактеристике грегоријанске мелодије су једногласје, дијатонско певање (без хроматике), слободан ритам (спонтаност, природност, свечаност и смиреност). Ритам се одвија по закону говорне речи уз коришћење модуса без транспозиција. Прве полифоне композиције зване органуми уско су повезане са грегоријанском мелодијом. У каснијем развоју полифоније, све до XVI века је грегоријанско појање главни извор полифоних тема.³⁷ Овде можемо направити паралелу са српским појањем. Мокрањац одлази у фрушкогорске манастире, записује главну мелодијску линију коју му певају а затим користи оно што је научио. Употребљава западне системе односно хармонске законитости на већ записану мелодију коју није мењао. Користи квинтакорде, сектакорде, септакорде, строге, слободне и полу-слободне везе, каденце, модулације. Кроз њихову употребу се пројављује карактеристична форма западног света. Хармонизација се развијала под окриљем Западне Цркве. Највећи композитори тог времена су компоновали управо по налогу самог папе и у богослужбене сврхе. Музички облици који су тада проистекли а који су и данас у употреби су: средњовековни мотет, изоритмички мотет, ораторијум, кантата, органум, , пасија, барокна црквена соната, барокна црквена свита, оргуљска музика. Либрета која користе су узимали углавном из Старог Завета.³⁸

Закључак

У овом раду смо покушали да прикажемо проблеме услед историјских околности у којима се наша Карловачка митрополија и српски народ. Изазови са којима су се суочавали нису били нимало једноставни. Иако су успели да их премосте, одређене последице су остале. Једна од њих јесте утицај западноевропске традиције на српско појање. Стеван Стојановић Мокрањац иако је био православни Србин ипак је школе и начин размишљања прилагодио западном систему. Донео нам је петолинијски западни нотни систем, лествице, класичну музику са свим њеним законима. Будући нараштаји расту у том окружењу и све више се удаљују од традиције и народног појања. Оно је сада остало у малом, резервисаном кругу људи који се труде да је очувају. Срби дошавши на територију Аустроугарске су добили и једну нову

36 The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, vol. 10 n 157.

37 Martinjak Miroslav, *Gregorijansko pjevanje, baština i vrelo rimske liturgije* (Zagreb, 1997), 28.

38 Израел у Египту, Месија, Самсон, Јуда Макавејац, Теодора; Из дубине позивам те, Много сам патио, Магнифициат, Пасија по Јовану, Пасија по Матеју, Божићни ораторијум, Велика миса у X-молу

прилику какве није било у Отоманском царству. Та прилика се огледала у примању разних утицаја и модерних схватања која су долазила са запада. Наравно да је услов пре свега био раскид свих веза са Византијом, прокламовање независности и стварање чврстих веза са западом. Идеална спона за све ово јесте црквено појање. Резултат свега овога би било добијање признања и поштовања срба као народа који није више део заосталог турског света. Ова тежња је прожета и бригом за очување нашег наслеђа што се тиче црквене музике. Покушали су да га запишу да не би пропало, упропастило се или било преуређено у нескладу са традицијом. Прихвативши Мокрањчева дела су урадили управо то. Отпочели су процес модернизације који је резултирао удаљавањем од традиције и приближавање западном начину мишљења.

Литература

- Ашковић, Драган (2010). „Савременост Мокрањчевог црквеног појања“, *Српска теологија данас*.
- Ашковић, Драган (2013). „Прилог проучавању односа народног и хорског црквеног певања“, *Српска теологија данас*.
- Благојевић, Гордана (2005). О рецепцији црквене византијске музике у Београду крајем 20. и почетком 21. века, *Гласник Етнографског института, ЛП, САНУ*.
- Богдановић Лазар (1893). „Српско-православно пјеније Карловачко“, Српски Сион.
- Блажек, Драгутин (1891). „Наше народно црквено појање“, Српски Сион.
- Веселиновић, Рајко Лав (1935). „Како је постала српска Карловачка Архиепископија и Митрополија“, *Богословље* 1-4, 83-105.
- Живановић, Велизар (1992). „Карловачка Митрополија“, Српски Сион год 1, број 1, 24-34.
- Зборник црквених правила, уредаба и наредаба архијерејског сабора Православне Српске Цркве у Краљевини Србији од 1839-1900.
- Закон о народним школама (1935).
- Martinjak, Miroslav (1997). *Gregorijansko pjevanje baština i vrelo rimske liturgije*, Zagreb.
- Милошевић, Ненад (2002). „Римска Литургија“, *Богословље* 1, 19-37.
- Наставни план и програм (1930).
- Негришорац, Иван (2014). „Карловачки завет; карловачка митрополија као духовна чињеница и чувар српске државности“, у: Зборнику радова са научног скупа *Три века карловачке митрополије 1713-2013*, Сремски Карловци 1.11.2013, Нови Сад: Матица Српска, 25-32.
- Пено, Сара. *Српско црквено појање у служби националне идеологије*, Музиколошки институт САНУ, Београд.
- Весна Сара, Пено (2016). *Православно појање на Балкану на примеру грчке и српске традиције – између Истока и Запада, еклисиологије и идеологије*, Музиколошки институт Сану, Београд.
- Весна, Пено (2011). *Црквена музика у светлости државног законодавства у кнежевини и краљевини Србији*, Музиколошки институт САНУ, Београд.

- Петровић, Даница (2001). *Карловачка Богословија*, Сремски Карловци.
- Петровић, Даница (1982). *Осмогласник у музичкој традицији Јужних Словена*, Музиколошки институт САНУ, Београд.
- Радонић, Јован (1950). *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*, Београд.
- Раковић, Александар (2008). „Иницијативе за стицање високошколског статуса и накнадно признање факултетског ранга Карловачкој богословији (са освртом на сличан пример Задарске богословије) 1914-1933“, Српска теологија у XX веку: истраживачки проблеми и резултати, књига 3, 150-159.
- Руварац, Димитрије (1902). *Српска Митрополија Карловачка око половине XVIII века*, Сремски Карловци.
- Руварац, Димитрије, *Покровно-богородичне школе у Карловцима 1749-1769*, Сремски Карловци.
- Каварнос Константин (1978). „Византијска мисао и уметност“, *Теолошки погледи* 1-2, 40-75.
- Раковић, Александар, „Иницијативе за стицање високошколског статуса и накнадно признање Факултетског ранга Карловачкој богословији 1914-1933“.
- Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве (2011). *Старо српско црквено појање- Осмогласник*, помоћни уџбеник за црквено појање са правилном за богословије о православној гимназије, Београд.
- Слијепчевић, Ђоко (2018). *Историја Српске Православне Цркве*, књига II, Београд.
- Станојевић, Станоје (1925). *Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка*, књига II, Нови Сад.
- Стојановић Стеван, Мокрањац (2010). *Осмогласник*, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд.
- Тадић, Драгица (2005). „Галиканска литургија“, *Богословље* 1-2, 137-154. *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, vol. 10, n. 157.

Интернет ресурси:

<https://bogoslovija.rs/bogoslovija> (приступљено: 6.2.2022)

PROTESTANTSKA ETIKA I DUH KAPITALIZMA

Max Weber, *Protestantska etika i duh kapitalizma*
(Sarajevo, Veselin Masleša, Svjetlost, 1989)

Knjiga Maksa Webera *Protestantska etika i duh kapitalizma* izdana 1989. godine od nakladnika Veselina Masleše i Svjetlosti Sarajevo donosi nam prikaz, odnosno govori nam o odnosu između razvoja kapitalizma i različitih religioznih ideologija u Europi. Namjera je autora Webera pokazati snažan utjecaj različitih vjerskih uvjerenja na rast i razvoj kapitalizma u Europi.

Valja odmah istaknuti kako autor posebno mjesto pridaje kalvinizmu, jednom od glavnih grana protestantizma u Europi, odnosno vezu između širenja kalvinizma i trke za bogatstvom u post-reformacijskoj Europi.

Također, autor se u ovoj knjizi bavi odnosom katolicizma i protestantizma, odnosno pitanjem zašto je protestantizam, a ne katolicizam uporište kapitalizmu.

Knjiga je podjeljena na dva dijela. Prvi dio knjige autor Weber je nazvao *Problem*, te se u njemu bavi različitim vjerskim pripadnostima, društvenim podjelima, te setom vrijednosti nazvanim „duh kapitalizma“. Također, u ovom dijelu knjige Weber nam donosi koncept Martin Luthera u pogledu čovjekovog „poziva“.

Drugi dio knjige Maxa Webera nam prikazuje praktičnu etiku vjerskih skupina kalvinizma, pietizma, metodizma, te različitih baptističkih pokreta, odnosno njihov utjecaj i doprinos u razvoju kapitalizma u Europi. Na kraju knjige autor se osvrće na odnos protestantskog asketizma i duha kapitalizma.

U nastavku prikaza ove knjige pobliže ću se osvrnuti na svaki od poglavlja, odnosno tema kojima se Max Weber bavi u svojoj knjizi.

Zanimljive su uvodne rečenice Webera kojim opisuje raspodjelu poslova i vjerske pripadnosti u Njemačkoj. Naime, on veli kako je većina onih koji se bave poduzetništvom, posjeduju kapital, te su visoko kvalificirani za svoj rad, dolaze iz redova protestanata (Weber, 1989: 6). U isto vrijeme autor ističe kako su bogatije regije imale tendenciju prelaska na protestantizam, ali su bile sklonije i revolucijama.

Weber u svojoj knjizi također pojašnjava kako veći udio protestanata u kapitalu leži i u većem naslijeđenom bogatstvu, te kako protestanti više šalju svoju djecu na različite tehničke i ekonomske studije, dok katolici imaju jaču sklonost ostajanju u zanatu. Također je primjećeno kako protestanti imaju

veću tendenciju ekonomskom racionalizmu u odnosu na katolike. Objašnjenje je ponuđeno u vidu intrinzičnog karaktera njihovih vjerskih uvjerenja, a ne u privremenim povijesno-političkim situacijama.

Autor sažimlje dio koji se tiče vjerske pripadnosti i društvenih podjela riječima: „Ako, dakle, uopće trebamo pronaći unutrašnju srodnost određenih karakteristika kapitalističke kulture, mi htjeli – ne htjeli, moramo pokušati ne tražiti je u njegovoj (tobožnoj) više-manje materijalističkoj ili pak, antiasketskoj životnoj radosti, nego naprotiv, u njegovim čisto vjerskim crtama“ (Isto, 17).

Što je duh kapitalizma? Weber u nastavku svoje knjige daje pojašnjenja koja se tiču te sintagme. Prema njegovim riječima ovaj termin može biti primjenjen na nešto što je „kompleks veza u povijesnoj stvarnosti, koje mi, imajući u vidu njihovo kulturno značenje, pojmovno sastavljamo u jednu cjelinu“ (Isto, 18).

U daljenjem razlaganju pojma duha kapitalizma autor se okreće američkom državniku Benjaminu Franklinu čiji stavovi spram poduzetništva, novca, kapitala, vremena predstavljaju *ethos* kapitalizma. Poznata je izjava Franklina „vrijeme je novac“.

Weber u svojoj knjizi ističe kako „filozofija škrtosti“ vidi povećanje kapitala kao krajnji cilj i pojedinac ima dužnost da prosperira. To je duh modernog kapitalizma.

Jedna od pojava koja stoji na putu kapitalizma je tradicionalizam koji u

osnovi drži kako čovjek po svojoj „prirodi“ želi živjeti onako kako je prije živio, te zarađivati samo onoliko koliko mu je potrebno.

Weber također zaključuje kako za uspjeh kapitalizma rad se treba promatrati kao krajnji cilj, smisao sam po sebi, svojevrsni čovjekov poziv, a to se postiže kroz naporan i dug proces obrazbe.

Moderni kapitalizam se ne oslanja na vjerska uvjerenja za svoj napredak a koja su mu možda trebala u prošlosti. Autor u ovom djelu želi pobliže istražiti tu prošlost, odnosno pozadinu ideja koja su učinila da ljudi shvate svojim životnim pozivom stvaranje novca.

Nadalje u svom djelu Weber se bavi pojmom *poziva*, religioznom konceptom, svojevrsnim zadatkom danim od Boga. Autor ističe kako koncept *poziva* je proizvod reformacije i kao takav odnosio se na protestante, a ne na katolike u prošlosti. Njegov značaj se ogleda u tome što *svjetovnim* aktivnostima pridaje religiozni značaj.

Pisac ističe Martina Luthera, začetnika reformacije, koje je držao kako je *poziv* nešto što čovjek treba prihvatiti kao Božju odredbu kojoj se treba prilagoditi. Ipak, prema autorovim riječima lutheranizam i njegov pogled na poziv nije presudan u daljnjem razvoju kapitalističkog duha. Pisac se stoga okreće istraživanju odnosa protestantske etike i duha kapitalizma kroz djela Calvina.

Ipak valja istaknuti, prema mišljenju Webera, kako kapitalistički duh nije bio cilj reformatora, te kako je kulturni učinak bio možda neželjen i često

puta u suprotnosti s onim što su htjeli postići.

U drugom dijelu knjige naslovljenim *Praktična etika asketskih grana protestantizma* autor Weber pobliže se osvrće na kalvinizam, pietizam, metodizam, te razne baptističke skupine, kao središta koja su pomogla u oblikovanju kapitalističkog duha.

Autor nije fokusiran na istraživanje teologije pojedinih vjerskih skupina, nego nešto posve drugo. Zanimaju ga psihološki impulsi koji su stvoreni posredstvom religijske nauke i prakse vjerničkog života, a koji su usmjeravali pojedinca u njegovom ponašanju, te ga držali odgovornim (Isto, 72).

Veliku pozornost Weber usmjerava prema kalvinizmu, odnosno njegovoj istaknutoj doktrini, *predestinacije*. Doktrina *predestinacije* nas informira kako je Bog izabrao određen broj ljudi za spasenje, a ostatak za propast. Zatchetnik kalvinizma, Jean Calvin, bio je siguran da je on određen za spasenje, ali njegovi slijedbenici nisu. Oni su trebali određenu potvrdu, psihološku sigurnost da pripadaju spašenima.

Pisac Weber opisuje kako su kalvinisti pronašli rješenje u aktivnostima u svijetu putem kojim žele donijeti slavu Bogu, ali isto tako dokazati sebi i drugima kako su oni objekt Božje milosti i izbora. Calvinisti su vjerovali slijedeće kao što autor prenosi: „Neumoran pozivni rad. On i samo on rastjeruje religioznu sumnju i daje sigurnost stanja i milosti“ (Isto, 92). Autor također naglašava racionalni i sustavni pristup životu kod kalvinista.

Usko vezano uz kalvinizam je pietizam. Doktrina *predestinacije* je također početna točka pietizma. Iako su imali veći naglasak na emocionalnu stranu vjere pietisti su, poput kalvinista, također držali važnim vanjske dokaze *novog rođenja* u dnevnim životnim aktivnostima. Racionalni, i asketski elementi života su prisutni i kod njih, što je važno za Weberovu studiju razvoja duha kapitalizma.

Nadalje, u svojoj knjizi autor se okreće metodizmu i ističe slijedeće: „Kao pozni plod, mi možemo metodizam u narednom rasporavljanju o ideji „poziva“, čijem razvitku on ništa novo nije doprinio, uglavnom ostaviti na stranu“ (Isto, 135-136). Najveći naglasak metodizma je na njegovom „metodičnoj, sustavnoj prirodi ponašanja“. Metodizam je mješavina emocionalnog doživljaja vjere, ali i asketizma.

Zadnja vjerska skupina na koju se pisac Weber osvrnuo su različite baptističke zajednice poput baptista, menonita i kveкера. Kao i kod kalvinista racionalizacija vjere je pridonijela umanjenju važnosti sakramenta kao sredstava spasenja, a što je posljedično tome vodilo k asketizmu, kao načinu svjedočenje svoje vjere u svijetu. Autor primjećuje njihovo veće zanimanje za ekonomiju, nego za politiku.

Posljednjim poglavljem svoje knjige autor Weber želi ukazati na direktnu poveznicu asketskog protestantizma i duha kapitalizma. On asketski protestantizam promatra kao jedinstvenu cjelinu, te ističe Puritanca Richarda Baxtera, odnosno njegove spise na

temu puritanske etike. Weber prenosi Baxterova promišljanje: „Ne dokolica i uživanje, nego samo rad, po nedvosmislenoj objavljenoj volji Božjoj, služi uvećanju njegove slave“ (Isto, 152). Baxter drži kako svi trebaju raditi, uključujući i bogate, jer aktivnost promovira Božju slavu. Trčati, željeti i uživati u bogatstvu je loše, ali ako je ono plod rada, tada je moralno poželjno i dopušteno. Željati biti siromašan je isto što i željeti biti bolestan, a to je moralno neprihvatljivo.

Weber ističe kako puritanska ideja *poziva*, te važnost koju su stavili na asketsko ponašanje, direktan način je utjecalo na kapitalistički način života. Asketizam je išao protiv spontanog uživanja u životu.

Protestantski asketizam je ograničio potrošnju, djelovao protiv spontanog uživanja u bogatstvu, ali je u isto vrijeme poticao rad i racionalno stjecanje materijalnih dobara, odnosno borio se protiv iracionalne upotrebe istih.

Autor na kraju knjige zaključuje ovo djelo riječima kako je asketizam

promjenio svijet svojim idealima, ali u isto vrijeme materijalna dobra su narasla, te počela imati veliki utjecaj na živote ljudi kao nikada prije u povijesti. Danas, vjerski duh asketizma je pobjegao iz kaveza, ali pobjednosni kapitalizam, i više ne treba njegovu pomoć od kada se zasniva na mehaničkoj osnovi (Isto, 190).

Akumulacija bogatstva, kapitala, razvijanje duha kapitalizma, općenito materijalni prosperitet u protestantskim zemljama zasigurno je do određene mjere bio korelaciji s vjeronanjima, ali i praksom etičkih načela, pojedinih vjerskih skupina spomenutih u ovoj knjizi. Zaključci Maxa Webera navode da se pitamo je li niži ekonomski standard, u državama jugoistočne Europe, preciznije Balkana, djelom i posljedica kolektivizma, odnosno nedostatka individualne odgovornosti, posebno u kontekstu odnosa prema zaposlenju, radu, akumuliranim sredstvima, a koji je u značajnoj mjeri protestantskim zemljama, proizlazio iz osobne odgovornosti pred Bogom.

Zdenko Jovišić

Visoko evanđeosko teološko učilište u Osijeku

Republika Hrvatska

zdenko.jovisic@gmail.com

THE BROTHERS KARAMAZOV

Novel by Fyodor M. Dostoyevsky

About the author

It would neither be fair for F. M. Dostoyevsky (1821-1881) nor the reader of this paper if I would write a review of any of his writings before consulting the author and his biography. Since I want to write a review of one of his final writings, I must bring to the reader some of the key facts from Dostoyevsky's life.

Let us start from the beginning. "Unlike many other Russian writers of the first part of the 19th century, Dostoyevsky was not born into the landed gentry."¹ Because of this Dostoyevsky's writing was a little bit different than other prominent Russian writers of the 19th century.² For instance, "Dostoyevsky was always in need of money", thus he adopted a "frenzied style" of writing, to meet preset deadlines of his publishers.³ Furthermore, it caused him to write less about aris-

tocratic traditions and focus more on the lives of the common people.⁴ After school, Dostoyevsky went to study at the Academy of Military Engineering in St. Petersburg, which then was the capital of the Russian empire.⁵ Despite his degree in the military, he started writing his first novels which were considered successful by Vissarion Belinsky⁶, "the most influential critic of his day"⁷.

In 1847 Dostoyevsky started participating in socialist discussion circles, which later led to his arrest in April of 1849⁸. He and others were sentenced to death by firing squad in Semyonovskiy Square, but at the last minute before execution, a messenger arrived with the information that they will be deported to Siberia instead.⁹ Dostoyevsky's exile in Siberia lasted for 4 years, followed by 5 years of required military service.¹⁰ Dostoyevsky later

1 Saul G. Morson, "Fyodor Dostoyevsky." *Encyclopedia Britannica*, November 7, 2022. <https://www.britannica.com/biography/Fyodor-Dostoyevsky>, accessed December 14, 2022.

2 Ibid.

3 Ibid.

4 Ibid.

5 Ibid.

6 Britannica, T. Editors of *Encyclopedia*. "Vissarion Grigoryevich Belinsky." *Encyclopedia Britannica*, June 7, 2022. <https://www.britannica.com/biography/Vissarion-Grigoryevich-Belinsky>, accessed December 14, 2022.

7 Morson, "Fyodor Dostoyevsky."

8 Ibid.

9 Ibid.

10 New World Encyclopedia contributors, "Fyodor Dostoevsky," *New World Encyclopedia*, https://www.newworldencyclopedia.org/p/index.php?title=Fyodor_Dostoevsky&ol-

said that in Siberia he experienced the “‘regeneration’ of his convictions”¹¹. Soon later he got married and came back to live in St. Peterburg, where he continued his career as a writer. There he wrote many of his novels as well as his “last and probably greatest novel”¹² *Bratya Karamazovy* (1879–80; The Brothers Karamazov). One year later, in 1881, Dostoyevsky died, leaving his legacy in his writings for many generations ahead.

About the book

The Brothers Karamazov was written in 1880 in St. Peterburg. The novel was written in the Russian language primarily, but it has been translated into many different languages since. The author, Fyodor Mikhailovich Dostoyevsky dedicated this novel to his second wife, Anna Grigoryevna Dostoevskaya, who most likely made a considerable contribution to the book.

The aim of the book is not made explicitly clear by the author. He does not talk about it in the foreword too. In the novel, he focuses on many different themes some of which include topics in theology, politics, sociology, and psychology. On the top layer, it looks like Dostoyevsky is telling a story about the Karamazov family and their members focusing on a deep analysis of each character’s behavior. However, on a deeper level, Dostoyevsky is do-

ing much more: he compares different ideological ideas, applies them to Russian society and individuals and shows what influence they have on character behavior. After reading the whole novel, I believe Dostoyevsky was intentionally hiding the real purpose of the novel. Though it looks like he wanted that the readers of the novel to think about certain ideological, theological, and sociological problems and also let the reader make up his or her mind on those problems.

The structure of the book is not unanimous and depends on the publishers. Some print it as a whole book, and some, due to its length, divide it into two volumes. The version I read was an electronic edition. It was published by “Youtou” in 2015 in Lithuanian language (translated from the Russian language by Motiejus Miškinis) as two books, *Broliai Karamazovai I* and *Broliai Karamazovai II*, both having 451 and 416 pages respectively. Besides being divided into two volumes, it is also divided into four major parts and each part has three books, so in total there are twelve smaller books in the novel and an epilogue.

The content and the plot

It is not an easy task to give a summary of what is written in *The Brothers Karamazov*, In the first book titled “The History of A Family”¹³ Dostoyevsky

did=1082666, accessed December 14, 2022.

11 Morson, “Fyodor Dostoyevsky.”

12 Morson, “Fyodor Dostoyevsky.”

13 Dostoyevsky, Fyodor, 1880. *The Brothers Karamazov* (Translated from the Russian of Fyodor Dostoyevsky by Constance Garnett, New York: The Lowell Press; adapted by Proj-

depicts Karamazov's by portraying the father, Fyodor Pavlovitch Karamazov. Dostoyevsky describes him as a man "very well capable of looking after their worldly affairs"¹⁴, though wicked and very sensualist. He had three legitimate sons, and most likely, one illegitimate son, though the latter fact is not explicitly stated anywhere in the book.

His oldest son, Dimitri Karamazov is the first-born son, who is impulsive and lewd. The major part of the plot is about his well-known conflict with his father Fyodor regarding the inheritance. Not going into many details that are part of this section, the way Dostoyevsky portrayed Dimitri has reminded me of the Prodigal son from the Gospel of Luke chapter 15. The only difference is that instead of reconciling with his father, Dimitri is accused of killing him.

The second son is Ivan Karamazov, who is portrayed as a very smart and well-educated Russian, but also an impulsive one. One of his key character traits is his strong disbelief in God. In book V titled "Pro And Contra", Ivan gives two great speeches. The first one is in chapter IV of book V and it is called "Rebellion". There Ivan states several arguments related to the "unjust" suffering of the little children, to disprove God's goodness, and therefore His existence. After that, he goes straight into another speech (chapter V), which, by many literary critics, is

regarded as one of the greatest poems ever written. It is called "The Grand Inquisitor" where Jesus is accused by a Spanish inquisitor that he has rejected "three powers alone, able to conquer and to hold captive for ever the conscience", which are "miracle, mystery and authority"¹⁵. He claimed that by rejecting them Jesus made a crucial mistake and that the Roman Catholic church has fixed it by using these three powers to control "these impotent rebels for their happiness"¹⁶. By adding these famous chapters to the novel, Dostoyevsky has both solidified the very best arguments against Christianity and showed that they cannot deny the Christian faith, because the third son, Alyosha Karamazov believes in God despite them.

Alyosha Karamazov, the third-born son, is portrayed as a very pietist and devoted Christian. In the foreword of the book, Dostoyevsky calls him the hero of his novel, though Alyosha Karamazov does not have any supernatural abilities, nor overcomes any great challenges. Probably the reason why Dostoyevsky calls him a hero is because Alyosha loves every imperfect character without judging them, and by doing so, he changes the lives of those people. According to Dostoyevsky's descriptions of Alyosha, it looks like he represents an ideal and true follower of Jesus Christ in the Eastern Orthodox church. Alyosha is involved in all the

ect Gutenberg, 2009 [eBook #28054]), loc 5.9, Calibre Library.

14 Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov*, loc 6.

15 Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov*, loc 508.8.

16 Ibid.

major parts of the book, and it appears that his presence brings peace and stability to everyone around him.

Throughout the whole novel, the sins and misdeeds of the Karamazov family are explicitly shown. Nevertheless, at the very end of the book, in the epilogue, the reader is surprised with the opposite statement: “Hurrah for Karamazov!”. This shows a restored good name of the family, which was the outcome of Alyosha’s sacrificial efforts to love other people.¹⁷

The evaluation of the book

In the extensive novel, *The Brothers Karamazov* Dostoyevsky deals with many themes and topics. He portrays many diverse characters who have different values and attitudes. Moreover, by analyzing their behavior he shows its correlation with certain values. Through different interactions among his characters, Dostoyevsky was comparing three major ideologies, namely, conservatism, socialism, and liberalism, with one another. These ideologies were the foundation of modern Europe and the roots of nowadays postmodernity. One of the major strengths of the novel is that Dostoyevsky is not explicitly stating what he believes is the best, thus letting the reader decide and judge for himself. Although, I believe that implicitly Dostoyevsky supports the conservative Christian lifestyle. I

find two important arguments to support this claim. First, one of the main questions raised in the book concerning Russian society is this: who/what will save Russia? And Dostoyevsky does not give a clearer answer than in the words of father Zossima: “God will save Russia as He has saved her many times. Salvation will come from the people, from their faith and their meekness.”¹⁸ This goes well with Alyosha being the hero of the novel, whose faith and meekness are obvious. Second, the book ends with an important question asked by a teenage boy Kolya, who claimed to be a socialist: “can it be true [...] that we shall all rise again from the dead and shall live and see each other again, all, Ilusha too?”¹⁹. After Alyosha’s affirmative answer the young boy seems to lose his socialistic convictions and excitingly shouts: “Ah, how splendid it will be!”²⁰, thus affirming his belief in the final resurrection – the key doctrine of Christian faith. Though it did feel like a cut end, the point made by the author was clear to me.

Another aspect of this book that I found particularly interesting was the description of the Eastern Orthodox church. Never before I had learned so much about its culture, practice, and correlation with Russian society than after reading *The Brothers Karamazov*. Dostoyevsky did not portray the church as being perfect. In fact, he showed very well that even within the mon-

17 Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov*, loc 1578.5.

18 Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov*, loc 638.5.

19 Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov*, loc 1578.5.

20 Ibid.

astery there can be some people, who can be more destructive to Christianity than any modern philosophies. Together with the Eastern Orthodox church, I was also delighted to read Dostoyevsky's descriptions of daily life in the Russian empire. I am a Lithuanian, and at the time when events were happening in Dostoyevsky's novel, Lithuania was a part of the Russian empire. It deepened my cultural understanding of 19th Russia.

Considering the style of writing, Dostoyevsky has authored the whole story in a narrative. The author tells the story as if he has heard it from somebody. He can hide some details by simply saying he does not remember exactly or that he could not hear something. This makes the reader feel that he is reading about true events when actually it is fiction. The writing is also keenly detailed and descriptive, but easy to read, imagine and understand.

Comparison

I have only read one other book by Dostoyevsky, which is *Crime and Punishment*. I read it in my last years of high school. I remember being amazed by the extensive and descriptive pages of Rodion Raskolnikov's reasoning about his crime, but the whole plot of the book was not too intriguing. One of the great similarities between *Crime and Punishment* and *The Brothers Karamazov* is that in both of these books Dostoyevsky was analyzing the motifs behind the behavior. The difference, though, is that in *Crime and*

Punishment there is only one character who gets the majority of the author's attention, meanwhile in *The Brothers Karamazov* Dostoyevsky in doing an in-depth analysis of each major character more equally. The plot of the latter novel was also more remarkable.

Conclusion

Fyodor M. Dostoyevsky was an excellent author who explored the depths of theology, sociology, and human psychology in his writings. The novel *The Brothers Karamazov* is the high peak of his literary accomplishments. The book was by far one of the best (and largest) books I have read. It gave me an exceptionally good comparison of the three main ideologies of the 19th century. It broadened my horizons about the Eastern Orthodox church and daily life in the Russian empire. The book was valued by various literature critics and scholars since it was written and certainly did not lose its relevance nowadays.

I would recommend this book to many: Christians and atheists, liberals and conservatives, young and old. I recommend it to those who are in debates about the strengths and weaknesses of their own beliefs. It will help a person to see the influences that different beliefs or values can have on a person's behavior.

Though it is a long book, I hope to re-read it in some years again. I am interested to see how I will perceive it the next time I read it.

Bibliography

- Britannica, T. Editors of Encyclopedia. "Vissarion Grigoryevich Belinsky." *Encyclopedia Britannica*, June 7, 2022. <https://www.britannica.com/biography/Vissarion-Grigoryevich-Belinsky>. Accessed December 14, 2022.
- Dostoyevsky, Fyodor, 1880. *The Brothers Karamazov*. Translated from the Russian of Fyodor Dostoyevsky by Constance Garnett, New York: The Lowell Press 1912; adapted by Project Gutenberg, 2009 [eBook #28054].
- Morson, G. Saul. "Fyodor Dostoyevsky." *Encyclopedia Britannica*, November 7, 2022. <https://www.britannica.com/biography/Fyodor-Dostoyevsky>. Accessed December 14, 2022.
- New World Encyclopedia contributors, "Fyodor Dostoevsky," *New World Encyclopedia*, https://www.newworldencyclopedia.org/p/index.php?title=Fyodor_Dostoevsky-&oldid=1082666. Accessed December 14, 2022.

Arnas Valentukonis
Evangelical Theological Seminary
Osijek, Croatia
arnas.valentukonis@gmail.com

ВЕРСКЕ СЕКТЕ И ПРАВОСЛАВЉЕ: ПРИРУЧНИК ЗА САМООДБРАНУ ОД ВЕРСКИХ СЕКТИ

Зоран Д. Луковић. Четврто допуњено издање. Београд: Издавачки фонд архиепископије београдско-карловачке, 2003. 393 стр.

Рецензирана књига је већ старијег датума, али још увек се користи и чита, па су објављена већ четири прерађена издања. Питања која отвара су стално актуелна на овим просторима: шта се сматра сектом, која је разлика између верских секти и верских заједница, како се заштитити од утицаја секти, али истовремено се отвара и питање поштовања верских слобода и верске дискриминације.

Аутор књиге је Зоран Луковић, бивши капетан полиције донедавно у МУП-у Београда задужен за секте и члан Европске федерације за борбу против секти, који се дуго година бави овом темом. Четврто прерађено издање има проширени назив, па назив није више *Верске секте*, већ *Верске секте и православље*, издавач објашњава да је то зато јер књига садржи и два текста Аве Јустина Поповића. Предговор овој књизи написао је Вајо Јовић из Православне мисионарске школе при Храму Св. Александра Невског у Београду и већ овде је очигледан идеолошки оквир на коме стоји цела књига: говори о „православној земљи Србији“

(5) у којој се објављују „утемељени фантазери и брбљивци“, „секташи“, „разарачи лика Божијег“, „духовни отрови за људску душу“, а ова књига је „отпор и одговор Српске православне цркве на духовне пошести садашњег времена“ (6). Књига Зорана Луковића излази са благословом његове светости Патријарха српског Господина Павла, а један од рецензената је и садашњи српски патријарх, тадашњи епископ јегарски, Порфирије Перић.

Књига је доста опширна и има 12 поглавља: прва три поглавља су посвећена дефиницији и знаковима верских секти, следи подела секти на псеудохришћанске, псеудохиндуистичке, окултизам, јогу, синкретистичке и сатанистичке секте, а на крају пише о опасности од секти и о међународним решењима. Следе текстови Аве Јустина, „Уместо закључка“ и „Списак литературе“.

Неке делове књиге није написао Зоран Луковић, већ су то преписи текстова других аутора: већ објављени текстови Александра Дворника (*Београдски дијалог*) и Криса Карсона (из књиге Владимира Димитрије-

вића *Православље и секте*), па још необјављен текст Александра Сенића. Коришћење текстова других аутора није спорно ако су текстови јасно означени (што јесу) а аутори означени као коаутори (што нису, као коаутор је означен само Братислав Петровић), иако је евидентан различит стил и другачији начин аргументације. Списак литературе је доста обиман (172), али садржи само студије на српском језику (истина, уз неколико превода књига страних аутора). Занимљиво је да 22 извора представљају „необјављене белешке“ разних аутора.

Иако књига наводи коришћену библиографију и иако је то рецензирана стручна књига, у њој нису коришћене фусноте и референце на литературу (уз пар изузетака, на пример, када пише о заједници Харе Кришна, или у тексту који је написао проф. Петровић), тако да уопште није јасно из којих извора аутор црпи информације и на чему заснива своје појединачне изјаве. То је најмаркантније видљиво у поглављу „Механизми деловања унутар секти“ (36). Ако пођемо од претпоставке да се функционисање секти и комуникација унутар њих држе у тајности, па стога нема много релевантних информација о унутрашњим приватним процесима, читаоца неизбежно занима: У којим изворима и студијама аутор налази своје информације? Како да знамо да аутор не измишља?

Највећи проблем ове књиге налазимо у дефиницији појма „вер-

ска секта“: шта то значи и ко спада под ову класификацију. Аутор сам признаје да овај појам користи погрешно, али да то ради свесно и намерно. Наиме, у уводу аутор наводи да се његова књига бави „верским групама“, па признаје да „нису све те верске групе, секте по дефиницији“, али да ће их он ипак називати „верским сектама“ (9). Недостаје разумљиво објашњење зашто намерно назива сектама и верске групе о којима зна да нису секте. Разлог овог упрошћавања и неразликовања, према његовим речима је: „ради лакше комуникације ћемо користити код нас одомаћен назив *секта*“ (9). Пошто у више наврата аутор наводи да је његов главни циљ у овој књизи едукација и верска обука људи и становништва, што је похвално, неизбежно морамо питати: Зар едукација не би требало да почне од основне ствари да се људима јасно објасни шта секта јесте а шта није?

Мало касније у тексту аутор уводи дефиницију секте (из неименоване енциклопедије) као мале групе истомишљеника које су се одвојиле од матице религије у неку групу (18), притом игноришући да је управо овако настало хришћанство. Да ли то значи да је хришћанство секта? Дефиницију секте коју аутор књиге наводи као своју, наводимо у целини: „свака социјална група која без обзира на форму организовања или начин регистрације, врши преварну злоупотребу стања незнања или ситуације слабости, стварајући стање

зависности“, физичке или психичке које изазивају погубне промене у расуђивању и понашању следбеника“ (21). Ова дефиниција је много шира и није дефинисана теолошки, али питање је да није преширока: комерцијалне фирме које продају своје продукте, банке које нуде могућности инвестирања, политичке странке које скупљају гласове бирача, и много других, све би то на основу ове дефиниције могло бити сматрано сектом.

Разлог што о овоме причамо је управо онај који спомиње сам аутор: на овим просторима је одомаћена перцепција секти која није тачна, па није јасно зашто аутор едукативне књиге прихвата ово нетачно значење. Поготово због тога јер друге књиге и други аутори у секте убрајају на пример и Словачку евангелистичку цркву која је на основу *Закона о црквама и верским заједницама* (2006) једна од седам традиционалних верских заједница (члан 10), као што на пример чини Биљана Ђурђевић-Стојковић у својој књизи *Верске секте и покрети: ловци на душе* (2000, 3. изд.). Управо господин Луковић је могао уместо „одомаћеног назива“ користити тачно значење.

Књига наравно садржи и ствари, које је неопходно навести као позитивне, превасходно је то напросто ургентни апел за житеље Србије да обраћају пажњу на секте и да их не багателизују. Морамо зато рећи да је ова књига веома важна и да садржи информације за којима можемо по-

сегнути и данас. Аутор анализира околности и разлоге опасности од верских секти који нису теолошки, већ леже у друштву, културној средини и породици, конкретно га занима ситуација омладине и њеног односа према сектама. Наводи конкретне процедуре како поступати кад сретнете неког мисионара, шта грађани треба да раде ако неко ко им је близак приступи секти или како се понашати са дететом које је иступило из секте. Аутор користи доста илустрација, примера и материјала, да би читалац имао ближу идеју о чему он пише. На крају књиге је поглавље „Секте и безбедност“, где се наводе различити истинити случајеви разних људи и њихових искустава са сектама, и тамо се показује да је главни циљ ове књиге повећање безбедности конкретних људи у конкретним ситуацијама и њихово едуковање да знају препознати опасност. Овде је видљива квалификованост овог аутора, бившег капетана полиције у пензији задуженог за секте и његово вишегодишње искуство. Штета што није са овим почео и што се није држао ове линије, онда би његова књига стварно била „приручник за самоодбрану од верских секти“.

Аутор Зоран Луковић дели верске секте на четири групе: псеудохришћанске секте, псеудохиндуистичке, синкретистичке секте и сатанистичке секте (22), где веома тачно сатанизам издваја у посебну категорију, јер компаративна рели-

гиологија овај правац не сматра религиозним. Нека поглавља су веома детаљно обрађена, на пример трансцендентална медитација (141-172) се чини доста несразмерна у поређењу са осталим деловима, свеукупно су поглавља 7 и 8 најдетаљнија и обухватају половину књиге.

Аутор често покушава да пише са теолошког полазишта и ови делови су веома слаби, поготово што користи исту некритичку аргументацију без образложења коју користе и остале верске групе. Кад пише да је (Православна) Црква „Божја породица створена и основана од самога Исуса Христа, а руковођена и надахнута Богом Духом Светим“ (15), без ближег образложења и без прецизирања критеријума за диференцијацију, то исто може да тврди (и тврди) о себи свака псеудохришћанска и нехришћанска верска група. Сличан проблем настаје кад пише о догмама као нечем, што је „једном дато и непроменљиво“ (18) не схватајући, да су догме резултат историјског развоја, превасходно се ради о одлукама васељенских сабора: о божанској природи Сина Божијег Исуса Христа (Никеја 325), о божанској природи Светога Духа (Цариград 381), Христос дефинисан као савршени Бог и савршени човек у једној личности (Халкидон 451), о Светој Тројници (Цариград 553), и тако даље.

Веома смела изјава је у четвртом поглављу у ком аутор пише да је „реформација идејни извор савременог

секташтва“. Реформација је сигурно била преломни тренутак у европској историји, исто тако је сигурно да је пројекат превођења Библије на народне језике, последица реформног учења о универзалном свештенству, довео до фрагментације црквених група и верских покрета. Без ауторитета цркве и традиције се појавила могућност властите интерпретације библијских текстова и брзо су настали теолошки спорови међу разним верским групама, што је водило до даљег дробљења. Међутим то није била последица немачке реформације о којој пише господин Луковић (71-72), већ швајцарске реформације која је наглашавала побожан и благочестив живот појединца (тзв. *tertius usus legis*), немачка реформација је с друге стране придавала значај ауторитету и традицији. Реформатори нису доводили у питање ставове отаца Цркве и васељенских сабора, јер усредсређивање на Писмо које сваки верник може сам читати и тумачити не игнорише историју, традицију или Цркву.

Како год, појава многих „малих“ цркава („малих“ превасходно у нашој средини) које су се појавиле после реформације, као што су на пример баптистичка, методистичка или адвентистичка црква, не може бити коришћена као пример „савременог секташтва“. Има за то један ваљани разлог: све ове цркве су чланице *Светског савета цркава* (World Council of Churches – заједница цркава које исповедају Господа Исуса

Христа као Бога и Спаситеља), где је и Православна црква. Разлог, зашто смо претходно споменули да је литература коју аутор користи само на српском језику, је тај што би нас занимало на основу чега и где је то аутор нашао, да сматра за секте чланове *Светског савета цркава* (на пример баптисте, пентекосталце). Сасвим смо сигурни да се ова класификација не налази ни у једној релевантној литератури. Поготово што је пентекостални покрет најбрже растући хришћански правац, и поред православног, римокатоличког и протестантског правца је сматран за четврту грану хришћанства. Добру класификацију верских заједница има, на пример, Зорица Кубурић у књизи *Верске заједнице у Србији и верска дистанца* (2010).

Даље непрецизности у ауторовом опису протестантизма су приметне и кад описује основна начела протестантизма која су по њему материјални принцип, формални принцип и протестантски рационализам (71). Немамо простора за детаљније образложење, али да кажемо само да формални принцип реформације (*sola scriptura*) уопште не значи да свако може тумачити Библију како хоће, јер немачки реформатор Мартин Лутер види Цркву као *regula fidei* (утеловљену у васељенским саборима) и као интерпретативни контекст. Непогрешива сигурност Светог Писма као једине норме не одбацује идеју црквеног предања; једноставно га чини зависним од

писане речи (као што поток зависи од извора). А материјални принцип (*sola fide* и *sola gratia*) који аутор описује као „греши јако, веруј јаче, па ћеш се спасити“ је у овом излагању пре свега карикатура. Лутер је то додуше (вероватно) написао у писму једном свом добром пријатељу, али то је само парафраза Августиновог „Волите и радите оно што желите“ (*Dilige et quod vis fac, In epistulam Ioannis ad Parthos, tractatus VII,8*). Добра дела се тиме не одбацују, него се правилно подстичу и само тако омогућавају. Материјални принцип је учење о оправдању само по благодати кроз заслуге Исуса Христа кроз живу веру; то је лично присвајање Христа у пуноћи унутрашњег човека.

Сматрамо врло чудним што су „уместо закључка“ објављена два текста преподобног Јустина Поповића „Хуманистичка и богочовечанска култура“ и „Хуманистички и богочовечански прогрес“. Ови текстови су одломци из књиге *Светосавска филозофија живота* (1953), такође објављени и као есеји под називима „На вододелници култура“ и „Прогрес у воденици смрти“ (1957, *Философске урвине*). Разлог је вероватно био покушај ослањања на ауторитет овог светитеља и тако потврђивања веродостојности ове књиге, јер је Ава Јустин сматран заштитником српског православља. Јустин Поповић у овим текстовима ставља у супротност светосавље и хуманизам, али не да би одбацио све

што долази са запада (екуменизам, секте, људска права, слободу вероисповести), јер Јустин говори строго у теолошким терминима: има у виду супротност добра и зла, Богочовека и греха. Светосавље за Аву није одбрана српског идентитета угроженог од западних непријатеља, већ философија света са Богочовеком у средишту, све у њему има смисао само у и *кроз* Богочовека. Богочовек је једина стваралачка и животворна сила присутна у свим бићима и облицима, све зрачи Логосом, јер све је логосно, има божански циљ и божанску вредност. Бог Логос је ушао у овај свет да би га ологосио и очистио од греха. Светосавље је тако Јустинов опис света и хришћанског идентитета, јер Свети Сава је био први који је схватио да: „Све се истине Православља изводе из једне истине и своде на једну истину, безграничну и вечну. Та истина је Богочовек Христос. (...) Православље је Православље Богочовеком. И ничим другим и никим другим. Отуда је друго име Православља – Богочовештво. У њему ништа не бива по човеку и од човека, већ све долази од Богочовека и бива по Богочовеку.“ (Поповић, *Основна истина православља – богочовек*, 1937). Јустин никада не проповеда Исток или Православље, али проповеда Богочовека као једини садржај хришћанства. Код светосавља се тако не ради о идеологији и национализму, већ о томе бити у супротности са грехом у нама, преобразити живот Богочовека у свој жи-

вот, чинити покајање и волети сваког човека, јер „Бог је уоквирио свој лик, своју икону у блатњаво људско тело. Отуда је сваки човек, мали бог у благу“ (Поповић, *Светосавље као философија живота*). Због тога сматрамо коришћење Јустинових текстова идеолошком манипулацијом.

Јустинова теологија традиције и светосавља тако уопште није у контрасту са модерним правом по којем Србија није „земља православлa“, већ секуларна држава у којој „Свако има право на слободу мисли, савести и вероисповести; ово право укључује слободу промене вероисповести или уверења и слободу да човек сам или у заједници с другима, јавно или приватно, испољава своју веру или уверење подучавањем, обичајима, молитвом и обредом“ (*Универзална декларација о људским правима*, 1948, чл. 18). Слично говори и *Закон о црквама и верским заједницама* (2006), који обезбеђује колективна верска права црквама и верским заједницама и гарантује им њихова права, штити цркву од употребе у политичке сврхе, а осим седам традиционалних цркава и верских заједница, предвиђена је могућност регистравања и других верских организација. Традиционалне цркве су Српска православна црква, Римокатоличка црква, Словачка евангелистичка црква, Реформаторска хришћанска црква, Евангелистичка хришћанска црква, Јеврејска заједница и Исламска заједница.

Да није све сјајно видимо и у *Извештају о Србији* Европске комисије против расизма и нетолеранције (2007), у ком се пише да се „верске мањине тренутно суочавају са негативном климом и да се њихови припадници често нападају, а њихова места молитве оштећују“ и зато ова Комисија „позива српске власти да допуне Закон о црквама и верским заједницама како би га потпуно ускладили са међународним и европским стандардима права на слободу мисли, савести и вероисповести.“

Иако је књига господина Луковића изашла после доношења овог Закона, велика је штета што она доприноси овој негативној клими из два главна разлога: тиме што је (погрешно) као секте класификовао чланове *Светског савета цркава* и остале хетеродоксне верске покрете, и тиме што је (вероватно због издавача) нестручно писао о верским покретима из теолошке перспективе. Овим је угрозио ауторитет и веродостојност целе књиге, па чак и оних добрих, корисних и веома важних делова.

др Зденко Ширка

Протестантски теолошки факултет Карловог универзитета
Екуменски институт
Праг, Република Чешка

Zdenko Širka, Ph.D.

Protestant Theological Faculty of Charles University
Ecumenical Institute
Prague, Czech Republic

<https://web.etf.cuni.cz/ETFENG-243.html>

<https://cuni.academia.edu/ZdenkoSirka>

zdenko.sirka@gmail.com

TEORIJSKI OSVRT NA NEKE SAVREMENE DEBATE U PROTESTANTSKOJ TEOLOGIJI

Vladan Perišić, *Laste trećega jata: Ogledi o protestantskoj teologiji*.
Beograd: Institut za teološka istraživanja, 2019.

Knjiga *Laste trećega jata: Ogledi o protestantskoj teologiji* našeg uglednog pravoslavnog teologa prof. dr Vladana Perišića čitaocima na vrlo sažet i jasno strukturisan način predstavlja različita stanovišta protestantske teologije u XIX i XX veku. Stoga je u ovoj knjizi dužna pažnja posvećena i teorijskim i bogoslovskim razmimoilaženjima, smeštajući te debate u specifičan društveno-istorijski kontekst. Temelji protestantske teologije, koje su postavili Martin Luter (Luther), Žan Kalvin (Jean Calvin) i Filip Melanhton (Philipp Melancthon), okosnica su (ne)slaganja unutar savremene protestantske teologije. S tim u vezi, autor knjige nas najpre upozna sa načinom na koje predstavnici liberalne, prirodne i teologije otkrivenja poimaju neka opšta mesta u protestantizmu, kao što su, na primer, odnos čoveka i Boga, pitanje Božijeg otkrivenja, Božije prirode, itd. Ova monografija obuhvata ukupno šest poglavlja: 1. Hegelova trijadologija, 2. Liberalna trijadologija, 3. Trijadologija Karla Barta, 4. Hristološka antropologija Karla Barta, 5. Prirodna teologija Emila Brunera, 6. Karl Bart o prirodnoj teologiji i porecima tvorevine.

Hegelova trijadologija je prvo poglavlje knjige u kojem se autor bavi

dometima Hegelove (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) spekulativne filozofije, čiji je zadatak da se apsolutnoj istini, sadržanoj u religiji, omogući ispoljavanje u punom obimu i svetlu. Ta apsolutna, večna istina, strana i nepristupačna razumu, ali bliska veri i umu, sadržana je u učenju o Trojici. Crkveno učenje o Trojici, u doba u kojem Hegel piše, dato je, smatra autor, u neodgovarajućoj formi predstave, putem koje se Bog predstavlja kao biće odvojeno od sveta i izvan dometa ljudske misli. Nasuprot tome, sadržaj tog učenja bi trebalo poimati posredstvom *pojmovnog mišljenja* – upotrebom preciznih pojmova čiji je krajnji ishod jedinstvo beskonačnog (Boga) i konačnog (čoveka). Pored toga, Hegel smatra da bi bilo neophodno prevazići racionalizam prosvetitelja i subjektivizam pijetizma. Filozofija prosvetiteljstva je sekularna i u svojoj biti ona se protivi traganju za istinom u religiji, verujući u „naučne istine“, dok pijetistička filozofija prenaglašava osećajnost kao najviši stepen subjektivnosti, što, opet, vodi u agnosticizam.

Prema Hegelu, *ovaploćenje* je središnji pojam hrišćanstva, čiji je smisao jedinstvo Boga i čoveka u Isusu Hristu: u Hristu otkriven i u njemu sa čovekom

izmiren, Bog više nije apstraktna, već prava beskonačnost, koja prevazilazi razliku od konačnog time što mu se otkriva i saopštava, a ne tako što svoje biće potvrđuje razlikovanjem od konačnog. Primer ovaploćenja pokazuje da prava beskonačnost može biti samo ona koja ne isključuje ono što nije. Isto tako, razlika između trojičnih ličnosti (Otac, Sin i Duh) prevazilazi se jedinstvom koje oni postižu u svojoj ljubavi, što je drugi značajni hrišćanski „pojam“ koji sam Hegel osvetljava.

Dakle, jasno je da se Hegelovo stanovište o Božjoj prirodi direktno susrećeva sa konvencionalnim, prema kojem postoji nejednakost moći između triju ličnosti, i nepobitni autoritet Oca nad Sinom i Svetim Duhom, iz čega se lako može skliznuti u triteizam. U temelju Hegelovog učenja o Trojici nalazi se ideja da Bog kao apsolutni duh sebe ostvaruje jedino kroz razvoj, što znači da se u odnosu na sebe podrugoljuje i time ospoljava, da bi se potom, od momenta ospoljenog postojanja, vratio jedinstvu sa samim sobom.

U drugom poglavlju knjige *Liberalna trijadologija* autor razmatra stanovište liberalnih teologa u pogledu učenja o Svetoj Trojici. Naime, liberalna teologija je svojevrsna „posredujuća teologija“, nastala u prilično neliberalnom društveno-političkom krajoliku devetnaestovekovne Nemačke, koja se suprotstavlja konzervativnim religijskim verovanjima, istovremeno se suprotstavljajući sekularnoj kritici religije. Ona, naime, želi da iznova razume hrišćanstvo pozivajući se na

moderni aksiološki sistem. Otuda ona počiva i na ideji da svaka pretenzija na istinu (teološku, naučnu, zdravorazumsku) mora biti zasnovana na razumu i (ili) unutrašnjem iskustvu, a nikako na (umu) spoljašnjem autoritetu. Šlajermaher (Friedrich Schleiermacher), Ričl (Albrecht Ritschl) i fon Harnak (Adolf von Harnack) delili su stav da Isus Hristos može služiti kao primer samo ako nam je dovoljno poznat, a to on jedino može postati kroz istorijsko-kritičko istraživanje istorijskih izvora hrišćanstva. Zahvaljujući njima, traganje za istorijskim Isusom postaje gorući problem liberalne teologije XIX veka. Značajno je pomenuti i da su se ovi autori pozivali na Luterovu i Melanhtonovu teologiju kako bi opravdali svoje sumnje u učenje o Trojici.

Slično Hegelu, Šlajermaher ističe da tradicionalno učenje o Trojici sadrži subordinacionalizam Sina i Duha u odnosu na Oca zbog isključivog izjednačavanja Oca sa božanskom suštinom, čime ga odlikuju spekulativnost i nekoherentnost. Bog dejstvuje kroz Hrista kao individuu i kroz Duha kao zajednicu, pri čemu oba jedinstva dotiču njegovo unutrašnje biće, te se Bog pojavljuje kao Trojica i unutar istorijskog toka. Ričl smatra da Hristos kao Sin Božiji postoji u Božijoj večnosti, da je neka vrsta zamisli u božanskom i da ga, shodno tome, možemo spoznati jedino otkrivenjem Isusa Hrista. Time poriče mogućnost opšteg otkrivenja koje je moguće dokučiti „prirodnim“ saznanjem – osim što na ovaj način brani Luterov od sholastičkog pristupa

ovoj temi, uspeo je da devalvira crkveno učenje o Svetoj Trojici, svodeći ga na nivo teološkog kurioziteta, kojem je mesto na margini teološkog sistema.

I fon Harnak je izričit u svom stavu da nijedan vid hrišćanstva, poznat iz istorije crkve, ne treba da bude norma i imperativ za sva vremena, što, između ostalog, važi i za dogmu o Svetoj Trojici. Crkvene dogme su imale značaj u istorijskom momentumu u kojem su nastale, kao sredstva kojima je crkva „...osvojila antički svet i edukovala moderne nacije“, dok sa Luterom nastupa zaokret ka istorijskoj kritici i „nedogmatskom hrišćanstvu“, prema kojem hrišćani ne bi trebalo da spekuliraju o Hristovoj prirodi, niti o Svetoj Trojici. Takođe, epistemološki razdvaja dogme od jevanđelja, naglašavajući da crkvene dogme počinju slobodnim verskim mišljenjem, da bi završile zahtevom crkve za безусловnom poslušnošću, čime u prvi plan izbija ponovo otkriveno jevanđelje – stoga je neophodno izumevanje novog, a ne ponavljanje starog.

U naredna dva poglavlja, autor se bavi delom Karla Barta (Barth), uticajnog protestantskog teologa otkrivenja, koji učenje o Svetoj Trojici želi da vrati u središte teološkog interesovanja. *Trijadologija Karla Barta* nas upoznaje sa elementima njegove prilično radikalne varijante protestantske teologije (taj epitet postaje jasan u svetlu njegovog spora sa Brunerom), u kojoj je Božije otkrivenje jedini izvor saznanja o tome da je Bog jedan ili da je Trojica. Prema Bartu, Bog nije biće koje postoji iza tri

modusa postojanja (triteizam), jer su sama ta tri modusa Bog – Bog je stoga perihoričko trojedinstvo jednog subjekta. Dakle, on jeste ličnost, ali jedna ličnost koja postoji na tri različita samoprožimajuća modusa bića, od kojih nijedno nema slobodu delanja.

Bog se običnom čoveku razotkriva kao Duh (Oca i Sina), na osnovu čega postaje moguće da se razume da su Otac (kao subjekt otkrivenja) i Sin (Isus Hristos kao forma otkrivenja Oca) u stvari jedan Bog. Dakle, samootkrivenjem (Isus Hristos), Bog u čoveku kome se otkriva uspostavlja mogućnost primanja i razumevanja tog otkrivenja (preko Svetog Duha), što su sve činovi Oca nebeskog. Kada je Bog jednom otkriven u Isusu Hristu, koji je (izgovorena) reč Božija, on postaje temelj reči kao Svetog Pisma i reči kao propovedi Crkve. Direktnim delovanjem na ono ljudsko, Bog čini da reč kao pismo, ili reč kao propoved, bude božanska reč. Naravno, otkrivenje se ne tiče samo saznajnog, već i egzistencijalnog aspekta: otkrivajući se, Trojica nastoji da ljudima bude ono što je sama sebi odvajkada – *zajedništvo slobode i ljubavi*. Na kraju ovog poglavlja, autor zapaža da Bartovu trijadologiju karakteriše dvostruka strukturisanost i dvostruka istoričnost, zbog paradoksalnosti Božijeg otkrivenja – uprkos tome što se samorazotkriva, ipak ostaje zauvek skriven.

Temelj *Hristološke antropologije Karla Barta* čini ideja o postojanju „prirodne veze“ između čovekovog bitisanja pre Hrista i njegovog sadašnjeg

postojanja u Hristu. Tumačeći *Poslanicu Rimljanima* (5, 12-21) apostola Pavla, Bart naglašava sličnost Adama i Hrista, tvrdeći da je Hristos umro za ljude još dok su oni živeli u neiskupljenoj prošlosti sa Adamom. Stoga, kaže Bart, oni nisu dva suprotstavljena tumačenja ljudske prirode. Međutim, čovekova suštinska priroda može se pronaći samo u Hristu, dok je čovekov odnos prema Adamu stvaran samo ukoliko predstavlja prednacr njegovog odnosa prema Hristu. Pojednostavljeno rečeno, ključ za razumevanje čovekove suštine nije njegova grešna priroda i na njoj zasnovana smrt, već sudbina zasnovana na Božijoj blagodati, koja ni na koji način nije merljiva ljudskim grehom. Ovde se prepoznaje transcendentna dimenzija hrišćanstva, prema kojoj je prava ljudska priroda naličje onoga što će postati pod vladavinom blagodati, što je ekvivalentno večnom onostranom životu u Hristu.

Ne postoji put koji vodi od Adamovog greha do Hristove blagodati, ali postoji put od Hristove blagodati do Adamovog greha. Čovek stoga treba da se identifikuje sa Hristom, jer se on već poistovetio sa čovekom, čime se aludira na Hristovu smrt i žrtvovanje za grehe čovečanstva. Adam kao pojedinac može predstavljati mnoštvo (celokupno čovečanstvo), ali samo kao jedan među mnogima (svaki čovek može predstavljati Adama). On ne može, poput Hrista, biti istovremeno i čovek i natčovek.

Kao antiteza Bartovom razmišljanju stoji prirodna teologija Emila

Brunera, predstavljena u istoimenom, pretposlednjem poglavlju Perišičeve knjige. Brunerovo (Brunner) poimanje prirodne teologije („Priroda i blagodati“, *theologia naturalis*) jeste, kako i on sam smatra, izvorno reformatsko, tačnije kalvinističko, i zasniva se na uverenju da se Božije otkrivenje može videti u porecima stvorenog sveta – porodici (kao „poretku tvorevine“) i državi (kao „poretku održanja“). Bog se može „iščitati“ iz tvorevine, ona je Božije delo i, samim tim, Božije otkrivenje. Otkrivenje Boga u tvorevini se može nazvati *opštim*, ono prethodi otkrivenju u Hristu, koje se, pak, može nazvati posebnim. Pravo prirodno saznanje Boga može imati samo hrišćanin, koji stoji u otkrivenju u Hristu, jer svi drugi, po pravilu, pogrešno shvataju otkrivenje Boga u tvorevini, što neretko vodi idolatriji.

Drugi važan element Brunerovog učenja je, identično Kalvinu, da slika Božija (*imago Dei*) u čovekovom biću ima formalni i materijalni aspekt. Ljudskost (*humanitas*) je formalna struktura ljudskog bića koja je analogna božanskom biću i pripada mu, bio on grešan ili ne i u tome se sastoji njegov formalni aspekt, koji je nerazoriv grehom. Materijalni ostatak uključuje izvornu pravednost (*justitia originalis*), koja je izgubljena grehovnim padom čoveka, čime nestaje mogućnost da se čini ono što je pravedno u Božijim očima (prevashodno slobodna volja), pa tako i čovek materijalno prestaje da bude „slika Božija“. Refomatori smatraju da je čovek moralnim posrnućem izgu-

bio *imago Dei*, od koje su mu preostali „ostaci“, što je, prema Kalvinu, poznavanje Boga izvedeno iz prirode, za koje je čovek sposoban i bez otkrivenja u Hristu (racionalna struktura, besmrtna duša, sposobnost za kulturu, savest, odgovornost, odnos prema Bogu itd.).

Karl Bart o prirodnoj teologiji i porecima tvorevine poslednje je poglavlje Perišićeve knjige, u kojem autor teološki spor Brunera i Barta oko prirodne teologije – oko toga da li postoji prirodno otkrivenje i, s tim u vezi, da li u „prirodnom čoveku“ postoji ikakva spona sa Bogom (ako je čovek „slika Božija“, da li u njemu postoji sposobnost za primanje Božijeg otkrivenja) – smešta u društveno-istorijski kontekst uspona nacionalsocijalističkog režima u Nemačkoj. Karl Bart kao odgovor na Brunerovu *Prirodu i blagodat* iz 1934. godine piše spis „Ne!“ (*Nein!*), u kojem prirodnu teologiju razume kao „svaku formulaciju sistema koji pretenduje na to da je teološki, tj. da tumači božansko otkrivenje, čiji se predmet, međutim, iz temelja razlikuje od otkrivenja u Isusu Hristu, i čiji se metod, prema tome, jednako razlikuje od izlaganja Svetog Pisma“. Prirodne teologe Bart vidi kao *Nemačke hrišćane* u službi Hitlerove antihrišćanske ideologije, a njihove „poretke tvorevine“ kao instrumente pravdanja nacističkog arijevske rasizma, proklamovanjem da su „rasa, narod i nacija poreci tvorevine koje nam je darovao i poverio Bog“. Ništa vezano za društveno-političku strukturu ne sme biti izvor hrišćanskog saznanja, smatra Bart, jer

je Bog jedini izvor svake uzročnosti – on sve čini sam, ne postoje nikakvi uzroci u tvorevini, niti u sferi ljudskog delanja, te čovek ne može saradivati sa Bogom, na taj način doprinoseći svom iskupljenju.

Brunerov pokušaj da pokaže da u ljudskoj prirodi postoji „sposobnost za otkrivenje“ i teza da čovek može doprineti svom spasenju, Bart je tumačio kao poricanje osnovnog protestantskog principa o čovekovoju potpunoj zavisnosti od Božije blagodati i, posledično, njihovo pozivanje na otkrivenje „mimo Hrista“ i pozivanje na „drugog Boga“. Učenje o porecima vodi u dve stranputice – pijetističku i rimokatoličku ideju o saradnji čoveka i Boga i (ili) nemačkohrišćansko obogotvorenje istorijski uslovljene stvarnosti (npr. opstanak rase ili nacije kao posebna milost jednog istinskog Boga). Oštro se suprotstavljajući tezi o formalnom i materijalnom aspektu čoveka kao „slike Božije“, Bart novo stvaranje razume ne kao usavršavanje „starog čoveka“, nego kao njegovo potpuno zamenjivanje „novim čovekom“.

Vladan Perišić smatra da je ovaj protestantski teološki spor iznedrio nezaobilazno pitanje slobode u odnosu između čoveka i Boga, tretirajući ga kroz probleme otkrivenja, poredak stvorenog sveta, prirodne teologije i sl., pri čemu Bart odnosi pobjedu u socio-političkoj i institucionalno-crkvenoj ravni, a Bruner u moralnoj. Autor stoga smatra da bi za izvođenje daleko-sežnijih zaključaka bilo potrebno sprovesti dodatna istraživanja, ali jedno je

sigurno: oba teoretičara prirodnu teologiju određuju ili negativno ili isuviše uopšteno, kao sredstvo da se preko nje pokaže nešto drugo.

Kao što autor sam kaže u svojoj uvodnoj reči, njegova knjiga je nastala kao rezultat jednog „planskog i sistematskog poduhvata“, odnosno „sabiiranja nekoliko studija o [njemu] podsticajnim temama nekih od najvažnijih protestantskih umova, koji su uspeli da određene značajne aspekte hrišćanske antropologije i prirodne teologije, trijadologije izdvoje, vrate u život i učine ih relevantnim za neke buduće avanture teoloških entuzijasta“. Iako je on sam vrlo nepretenciozno ocenio svoj rad, rekavši da nije imao nikakvu nameru da vrednuje opšti teološki doprinos „ovih zaista vrednih hrišćanskih mislilaca, za šta bi bila potrebna knjiga mnogo opširnija i podrobnija od ove“, moglo bi se reći da je Perišić došao do velikih, veoma značajnih i podsticajnih zaključaka za teologiju, ali i za sociologiju religije i istoriju socioloških i političkih teorija, budući da se sociolozi,

imajući u vidu hronološki razvoj protestantizma, uglavnom zaustavljaju na Veberovoj *Protestantskoj etici i duhu kapitalizma*.

Ocenjujući ukupan doprinos ove originalne, suptilno osmišljene i napisane studije, istakla bih da ona predstavlja vredan doprinos našoj teologiji, kako u smislu analize nekih do sada zanemarenih aspekata protestantske misli, tako i u smislu unapređivanja teorije, kroz uvođenje novih pristupa i podizanje ukupnog nivoa teorijske rasprave. Profesor Perišić je u svojim filozofskim i teološkim razmatranjima vrlo pouzdan, odgovoran, jasan i odmeren autor, kako po svojim teorijskim pretpostavkama i filozofskim načelima, tako i u konkretnoj analizi i interpretaciji predstavljene građe. Njegovi ogledi o protestantskoj teološkoj misli će otuda biti dragoceno, nezaobilazno štivo ne samo za naše teologe i filozofe, nego i za istraživače iz domena savremene religiologije i drugih humanističkih nauka i disciplina.

Teodora Gojković

Univerzitet u Beogradu

Filozofski fakultet

teodoragojkovic9@gmail.com

MEĐUNARODNA KONFERENCIJA I ZBORNİK: „INDIVIDUALNOST I KOLEKTIVITET IZ PERSPEKTIVE INTERDISCIPLINARNIH ISTRAŽIVANJA“

(14-15. maj 2022. Beograd, CEIR i Porodični razgovori)

Centar za empirijska istraživanja religije iz Novog Sada u saradnji sa udruženjem „Porodični razgovori“ nastavio je sa aktivnostima organizovanja **Godišnjih naučnih konferencija** posvećenih društvenim problemima sa kojima se susreću domaći i strani autori različitih naučnih profila. Konferencija pod nazivom „**Individualnost i kolektivitet iz perspektive interdisciplinarnih istraživanja**“ okupila je stručnjake iz Srbije, Bosne i Hercegovine, Nemačke, Izraela, Sjedinjenih Američkih Država i Južnoafričke Republike, a održana je 15. i 16. maja 2022. godine u Beogradu. Goste i učesnike pozdravila je i otvorila konferenciju prof. dr Zorica Kuburić, predsednica Centra za empirijska istraživanja religije. Na konferenciji je nastupio 41 izlagač, uživo i putem onlajn uključenja, dok je u Zborniku radova, uz podršku Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije, na 584 strane, objavljeno 37 radova.

U tekstu „Individualizam i kolektivizam na putu do ličnosti i sabornosti“ protojerej stavrofor, prof. dr **Miloš Vesin**, paroh hrama Svetog Arhangela Mihaila u Južnom Čikagu-Lensingu i

profesor sa Bogoslovnog fakulteta u Livertvilu (SAD) prikazuje individualizam i kolektivizam kao moguće korake ka oblikovanju ličnosti i sabornosti, tačnije kao pravoslavne odlike zrelog, osmišljenog i odgovornog hrišćanskog života. Prof. Vesin posebno naglašava ulogu racionalizma u teorijama, ali još više u pojavama, individualizma i kolektivizma. „S jedne strane uočava se nesumnjiva uloga Blaženog Avgustina na svu potonju zapadnu filosofiju, a u pogledu individualizma, osobito preko uticaja koje je imao na Boetija i Dekarta, dok se s druge strane pojam ličnosti obrazlaže po slovu učenja Kapadokijskih otaca Crkve od Istoka“, ističe prof. Vesin. U tekstu se pominje i uloga fraktalne geometrije koja „objašnjava mnoga dešavanja u raznolikoj dinamici razvoja individue“. Profesor Vesin ličnost, u teološkom smislu, posmatra kroz izvorni pojam – prosopon i naglašava da „čovjek postaje ličnost kroz ostvarivanje sebe, prvenstveno kao svesnog bića i kao bića dijaloga, a osobito kao stvaralačkog bića“. Tekst se završava osvrtom na sabornost koja se „upravo kroz svoj ontološki, ali i misionarski karakter, javlja kao najprirod-

nije okruženje za zajedništvo onih koji, prevazilazeći uske okvire individualizma, svojim postepenim zrenjem, i to zrenjem kroz dijalog sa Bogom, sa sobom i sa drugim, izrastaju u ličnosti“.

Naredno izlaganje na temu „Individualnost i hrišćanstvo“ pruža nam zanimljiv prikaz tradicionalne forme kolektiviteta i modernog zajedništva sa jedne strane, i čoveka kao usamljenog bića, s druge. Antropolog dr **Bojan Jovanović** iz Niša objašnjava zbog čega je tema „individualnost i kolektivitet“ posebno aktuelna u današnjem kontekstu u kojem se preispituju vrednosti tradicionalnih i savremenih oblika zajedništva. Napominje da je „pripadati zajednici i biti svoj svojevrsna identitetska suprotnost koja je tokom istorije i razvoja religijske svesti razrešavana na različite načine. U tom smislu se i razlikuju odgovori do kojih je čovek dolazio u kontekstu od paganstva, preko starozavetnog do novozavetnog shvatanja“. Poredeći ranija vremena, Jovanović ističe da se današnje vreme odlikuje „dominantnim značajem virtuelne realnosti u njegovom privatnom i javnom životu“ i da su „tradicionalne forme kolektiviteta izgubile svoj značaj, a važnost je dobilo zajedništvo u virtuelnom svetu u kojem čovek stiže veliki broj tzv. prijatelja“. Međutim, kako Jovanović primećuje, površnost tih brojnih veza bez egzistencijalnog utemeljenja čini čoveka, ipak, usamljenim bićem, jer „za razliku od hrišćanskog kriterijuma ostvarenja duhovnog podviga za pripadanje kolektivu, danas je dovoljno samo učiniti traženi ‘klik’ i postati član virtuelnog zajedništva“.

Daniel Dragan Stojanović, iz Adventističkog studijskog centra (Israel Field of the Seventh-day Adventists) iz Jerusalima predstavio je temu „Čisto srce: Hristov govor na Gori Blaženstva kao optimalni okvir za odnose između pojedinca i kolektiviteta“. Stojanović ističe da Isusov govor sa Gore Blaženstva predstavlja „srce Novozavetnih spisa“ i „nepresušnu inspiraciju za hrišćane svih generacija“. Takođe se napominje da je „sama struktura teksta (Hristovog govora) vrlo često zanemarivana, ali ona olakšava shvatanje Hristovog učenja i njegovu praktičnu primenu u svakodnevnom životu“, te da „sadrži mnogobrojne detalje vezane za razumevanje odnosa između kolektiviteta i pojedinaca“. Kroz analizu Hristovog govora, Stojanović čitaocima otkriva centralno mesto posvećeno blaženstvima i ‘zlatnom pravilu’ sagrađenom u onoj poznatoj poruci: „Sve što hoćete da ljudi čine vama, činite i vi njima.“ Na samom kraju, zaključuje se da je „primenjivanjem principa Božjeg carstva moguće zaštititi i pojedinca, kao i omogućiti društvu da raste i napreduje za dobrobit svih“.

Tekst „Molitva i molitve u odnosu Boga i čoveka kroz kolektivitet i individualizam“ nas vodi kroz osećaj samoće ili sveprisutnosti u odnosu molitvene zajednice Boga i nas samih ili svih. Autor, msr **Sava Šovljanski**, sa Teološke akademije Sveti Timotej iz Novog Sada ističe snagu individualne molitve, obraćanja Bogu i zajednice „kroz koju se osećamo sigurnije, snažnije u pripadnosti kolektivnog verni-

ka jedne religije prožimani ljubavlju, a nesebično moleći jedni za druge jer nije samo naša molitva bitna i dovoljna za spasenje samih nas već nas i molitve bližnjih naših mogu izlečiti ukoliko su iskrenim srcem proiznešene“.

Nenad D. Plavšić, doktorand sa Pravoslavnog bogoslovskeg fakulteta Univerziteta u Beogradu u svom radu „Strašni sud nad Hristom“ izlaže tumačenje Legende o Velikom inkvizitoru oca Justina Popovića jednog od najvećih pravoslavnih teologa dvadesetog veka i novojavljenog svetitelja Crkve Hristove. Kako Plavšić piše „Veliki inkvizitor podvrgava Hrista neobičnoj kritici utemeljenoj na neostvarljivom idealizmu plana čovekovog spasenja izraženog u Njegovim odgovorima kušaču u pustinji kojima je odbacio njegove savete. Inkvizitorov bunt protiv Hrista neprimetno prelazi u protest i bunt protiv slobode kao suštine čovečijeg bića, a naročito protiv Hrista Iskupitelja koji umnožava i uvećava tu slobodu uslovljavajući uspeh Svoga dela slobodnim pristankom čoveka. Po logici Velikog inkvizitora Hristov ideal, doduše veoma privlačan s obzirom na poruku ljubavi, je nemoguće realizovati, jer to prevazilazi ljudske snage“. Plavšić naglašava da je otac Justin napisao „da niko nikada nije tako смело govorio Hristu i vršio nad Njim tako strašan sud“.

U tekstu „Hrišćanski pristup individualizmu i njegov uticaj na liberalnu demokratiju“, mr **Igor Đurčik** sa Teološke akademije „Sveti Timotej“ Novi Sad ističe „kako se u filozofiji fokus

premeštao od Boga (metafizika, ontologija) na čoveka (antropocentrizam)“, što dovodi do toga da se „sve više govori (Niče, Kant, Dekart...) o subjektivizmu i individualizmu“. Đurčik navodi da su „Katolicizam i Pravoslavlje u pomenutom individualizmu percipirali egoizam koji je pretnja kolektivizmu. Vremenom je individualistički egoizam postao glavni krivac za kapitalizam i ekonomski liberalizam, fašizam i komunizam“, dok je „hrišćanski personalizam uglavnom čoveka sagledavao kao ličnost intergrisanu u kolektivitet“. Đurčik je fokusiran na razumevanje izvora individualizma u idejama protestantskog reformatora Martina Lutera, te uticaja Reformacije na razvoj individualizma.

U narednom tekstu, pod nazivom „Individualnost Isusa Hrista“ doc. dr **Vanja Stepanović**, sa Poljoprivrednog fakulteta Univerziteta u Beogradu, bavi se „odlikama ličnosti Isusa Hrista, opisanim u Bibliji, koji se mogu povezati sa pojmom individualnosti, kao i specifičnostima Isusove individualnosti i njenim razgraničenjem od drugačije shvaćene individualnosti“. U tom razgraničenju prof. Stepanović analizira „Isusov odnos prema ljudima, društvenim i porodičnim autoritetima, prijateljima, društvu i kolektivu uopšte, kao i kako je taj odnos usklađen sa Njegovom individualnošću“.

Branislav Kovačević, iz Theravada budističke zajednice u Srbiji, predstavio je temu „Individua i kolektivitet: Budina ideja dobrog života za sve“ u kom su Budini govori prikazani kao

„prava riznica sasvim praktičnih ideja i saveta vezanih za odnos pojedinca i društva koje ga okružuje“. Kako Kovačević napominje, to govori „jasno oslikavaju Budinu živu interakciju ne samo sa svojim zaređenim učenicima, već sa najširim krugom laika, čije je brige svakodnevice pokušao i često uspeva da odagna svojim do kraja promišljenim i praktičnim savetima, ali i da ih odatle povede ka višim, duhovnim dimenzijama njihovih života“. U drugom delu rada autor daje primer plodonosne primene i transformacije drevnih Budinih ideja unutar savremenog društva. „Tako smo razmotrili učenje nedavno preminulog vijetnamskog zen monaha i pisca Thich Nhat Hanha, jednog od najvećih savremenih budističkih učitelja i začetnika pravca socijalno angažovanog budizma, koji svoje plodonosne izdanke ima kako u Aziji, tako i na Zapadu, oličen u nizu istaknutih pojedinaca i organizacija“, ističe Kovačević.

U tekstu „Individualnost – razvijanje ili uništavanje od strane društva, crkava, verskih zajednica i države“ **Željko Stepanović**, iz Centra za empirijska istraživanja religije, bavi se individualnošću i s njom povezanim pravom na slobodu misli, savesti i veroispovesti, razmatrajući „pravni položaj pojedinca u odnosu na društvo, crkve, verske zajednice i državu, kao i (ne)legitimnošću pojedinih zahteva pomenutih entiteta prema pojedincima i načinom na koji oni razvijaju ili uništavaju individualnost čoveka“. Iz ove perspektive Stepanović analizira neka

pozitivnopravna rešenja u pravnom potretku Republike Srbije.

Kao prilog kritici opravdanja društvene nejednakosti predstavljen je tekst „O nekoj vrsti sociofagije ovovremenog kapitalizma“. Prof. dr **Dražen Pavlica**, sa Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu opisuje pojavu dekonstrukcije društva i podsticanje individualizma, prisutnu u neoliberalističkoj fazi kapitalizma. „U pitanju je varijanta individualizma koja se zasniva na ekonomskoj logici. Na pojedincu je da se snađe u jednom takvom svijetu, da se što je bolje moguće opremi za tržišno takmičanje. Imajući u vidu ovakvu konstelaciju, postavlja se pitanje kohezije tako atomiziranog društva“, ističe prof. Pavlica.

Stevo Lapčević, doktorand sa Fakulteta političkih nauka Univerziteta u Beogradu, predstavio je tekst „Individualna pobuna i tehničko društvo“ u kom razmatra „pitanje mogućnosti individualnog otpora tehničkom društvu kao vidljivoj strukturi nastaloj na tragu logičkih, racionalističkih algoritama čiji je cilj ostvarenje maksimalne efikasnosti, što u praksi dovodi do gušenja autonomije ličnosti i obrazovanja društva totalitarnih karakteristika“. Kako Lapčević ističe „individualni otpor posmatra se kroz koncept hrišćanskog anarhizma koji nudi Žak Elil, a koji se, negirajući politički aktivizam, svodi na koncept *ne-moći*, odnosno svesnog odbacivanja ‘ponuda’ koje ličnosti u zamenu za njeno utapanje u kolektiv nudi tehničko društvo“. Autor nastoji da objasni šta tehničko društvo jeste,

na koji način struktura teži ukidanju autonomije ličnosti, kao i korene hrišćanskog anarhizma i u kojoj meri je ovaj vid otpora moguć i zašto.

U tekstu „Huserl i Riker – od fenomenologije subjektivnosti do hermeneutike sopstva“, prof. dr **Tanja Todorović**, sa Filozofskog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu ističe da je pitanje o suštini čovekovog bića bilo tema još u najranijim filozofskim raspravama. Dalje, ukazuje da „iako se smatra da je sa hrišćanstvom počela filozofska refleksija ličnosti, Pol Riker će pokazati da već u grčkoj filozofiji sa Aristotelovim konceptom *phronesis*-a postoji mogućnost za jedno individualno, lično razmatranje sopstva“. Prof. Todorović analiza Rikerove fenomenološke metode, na kojima Riker, tumačeći „ključ za Huserlove ideje“, gradi svoju hermeneutiku koja će biti temelj za razumevanje ličnosti. U radu je prikazano kako je moguć „metodološki put i prelaz od čiste nauke subjektivnosti koja se bavi univerzalnim logičkim strukturama do jedne hermeneutike sopstva“.

O pitanju i problematici identiteta pisao je prof. dr **Samir Arnautović**, sa Filozofskog fakulteta Univerziteta u Sarajevu u radu „Individualnost i kulturni identiteti“. Polazeći od Fihteovog razumevanja u interpretaciji subjekta kao sveta, problem identiteta se, prema prof. Arnautoviću, u kulturalnom značenju danas u osnovi, jednako razumeva, ali na način da se sam identitet artikuliše mnogostruko. U tom smislu, Arnautović ističe da „u suvremenom svijetu odavno već pitanje identite-

ta nije jednoznačno postavljeno nego višeslojno u realnim određenjima i formalno nužnim mogućnostima polivalentnih utjecaja. Tako se i pitanje identiteta razumijeva prije svega kao problem razumijevanja trans-identiteta, pri čemu se i kulturni utjecaji artikuliraju višeznačno kao trans-kulturalnost“. Analizirajući Fihteova formalna polazišta i razumevanje identiteta u formi životnog sveta koji imamo kod Valdenfela, zaključuje se da se problem identiteta na taj način iskazuje kao „višeslojna i višeznačna forma spoznaje životnog svijeta i realiteta zbilje“.

Prof. dr **Želimir Vukašinović**, sa Filološkog fakulteta Univerziteta u Beogradu, predstavio je temu „Drama subjekta i nepobitna čežnja za cjelinom: može li čovjek razumjeti sebe?“, u kom polazi od konteksta post-metafizičke stvarnosti zapadne kulture, sa namerom da ukaže na „bitnost pitanja o cjelovitosti ljudskog života“. Poimanje individualnosti i kolektiviteta, prof. Vukašinović analizira „u odnosu na konstrukt društvenosti koji se zasniva na imperativima virulencije i izolacije“. Polazeći od Platonovog otkrića čežnje, kao osnovnog svojstva duše, do Ničeove afirmacije volje, kao izvorne snage bivstovanja, prikazuje se put kojim se odvija istorija čovjekove težnje za samo-razumijevanjem i drama subjekta, koja se „pokazuje i preko antagonističkog tumačenja odnosa između individualnosti i kolektiviteta“.

U okviru ove sesije, svoj rad predstavila je i msr **Šejla Avdić**, sa Filozof-

skog fakulteta Univerziteta u Sarajevu. Tekst „Ničeova i Jonasova ideja individualiteta i kritika tradicionalnog morala“ prikazuje analizu Ničeove kritike metafizike, koja počiva „na kritici ideje ukidanja individualnosti i insistira na individualitetu kao osnovi životnosti“. Avdić ističe da „sa osnova Nietzscheove kritike metafizike, Jonas također redefiniira pitanja suvremene etike i postavlja ih u kontekst individualne odgovornosti kao odgovornosti za životni svijet. Oba filozofa, svako na svoj način, počevši od Nietzscheove kritike tradicionalnog morala, pokazuju da je problem promišljanja moralnih pitanja i razumijevanja individualnosti jedan od središnjih problema od moderne do danas“.

Zanimljiv pristup temi konferencije predstavila je prof. dr **Snežana Joksimović**, sa Instituta za pedagoška istraživanja iz Beograda, sa radom „Individualni i društveni činioci altruizma“ u kom se razmatraju društveni i kulturni činioci razvoja i ispoljavanja altruizma, kao i određene lične karakteristike pojedinca, koje doprinose ili osujećuju altruističko ponašanje. Prof. Joksimović posebnu pažnju posvećuje motivima altruističkog ponašanja, vidovima i uzrocima selektivnog altruizma, nasuprot obuhvatnoj brizi o drugome. Ističe se da „razvoj i ispoljavanje altruizma zavise od opšte društvene klime u pogledu preovlađujućih vrednosti, od porodičnih odnosa, kao i od obrazovnih i vaspitnih sadržaja u nastavnim programima, te da u savremenim razvijenim društvima altruističke

vrednosti nisu dovoljno izražene, što se ogleda u preteranoj usmerenosti ka ličnoj dobiti i nedovoljnoj solidarnosti“.

U radu „Anksioznost – individualni i grupni pristup lečenju“ msr **Petar Jeknić**, Emoracio psihoterapija, analizira uzročnike anksioznosti, koji po njegovim rečima, dolaze iz „spoljašnje sredine i uglavnom su orijentisani na promenu dinamike življenja, ali i neadekvatnim sadržajem života u telesnom, psihološkom, socijalnom i/ili duhovnom smislu“. S obzirom „da je nesvesno prostor drugačije realnosti u odnosu na spoljašnju, onda se govori o ‘iracionalnom’, mada je pravilnije zvati ga ‘drugačijim’ ili ‘nataloženim’ strahom“, ističe Jeknić i dodaje da je „racionalni strah iskustveni, zasnovan na doživljaju, i ne smatra se uzročnikom anksioznosti, te se promenom odnosa prema dubinskom strahu stiču uslovi za oslobađanje od simptoma“. Zbog toga je potrebno uspostaviti adekvatne potrebe u sva četiri aspekta života: telesnom, psihološkom, socijalnom i duhovnom; a da bi razvoj bio moguć „potrebno je informisati i obrazovati osobu o nastanku i dinamici anksioznosti, kao i uvođenjem konkretnih promena u pomenuta četiri polja života“, zaključuje Jeknić.

Prof. dr **Adela Zobenica**, iz Opšte bolnice „Dr R. Simonović“, sa Odeljenja za lečenje alkoholizma iz Sombora, u radu „Kako nastaje individualno“ prikazuje psihološko i sociološko sagledavanje i razumevanja nastanka individualnog. U prvom delu rada daje se objašnjenje samog pojma individu-

alnog, a potom su sagledane „mnogostruke i neraskidive veze sa kolektivnim, te odnos individualnog i kolektivnog sa sociološkog i psihološkog aspekta“. Autorka takođe objašnjava fenomen identiteta, individualnog i kolektivnog, i dodaje da je upravo „kroz sociološki i psihološki kategorijalni aparat razlikovanja individualnog i kolektivnog identiteta, osvetljen cilj rada, sagledavanje nastanka individualnog“.

U narednom izlaganju „Psihološko i sociološko proučavanje detinjstva - između individualizma i kolektivizma“, prof. dr **Zorica Kuburić**, sa Filozofskog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu i predsednica Centra za empirijska istraživanja religije, polazi od činjenice da „proučavanje detinjstva ima svoju dugu istoriju koju možemo posmatrati od biblijskih vremena do savremenih neuronauka“ i ističe da se „krajnosti svrstavaju u individualistička polazišta, koja psihologija istražuje u razumevanju jedinstvenosti ličnosti, i s druge strane u kolektivistička, koja sociologija vidi u moći društva“. Prof. Kuburić razmatra pojam socijalizacije, koji „polazi od pretpostavke da je društveni kontekst ono što treba ugraditi u dete, s druge strane grupisana su gledišta koja u detetu vide sve potencijale koje treba neometano pustiti da se razvijaju“. Osvrće se i na istraživanja odnosa sredine i nasleđa koja traju i dalje, a posebni ističe blizanačke studije, koje predstavljaju „prirodne eksperimente u dokazivanju mere uticaja nasleđa i sredine“. I individualizam i kolektivizam, kako zaključuje autorka,

imaju uticaj na vaspitno delovanje u društvima oslonjenim na prikazane teorijske koncepte.

Prof. dr **Franz Rupert**, sa Univerziteta primenjenih nauka Minhen i Centra za traumaterapiju iz Nemačke, predstavio je temu „Preziranje realne majčinske ljubavi od strane društva“. Predavanje je započeo rečima da je „prva ljubavna veza svakog čoveka - veza sa majkom“. Samim tim, „kvalitet ovog odnosa utiče na sve druge bliske i intimne odnose u životu čoveka“. Tek kada se ovi nesvesni obrasci prvog odnosa vezivanja oslobode traume, možemo da donosimo slobodne izbore u našem relacionom životu, zaključuje prof. Rupert.

U radu „Individualnost i autoritarnost - savremeni čovek mase“, mstr **Ognjen Stanković**, sa Filozofskog fakulteta Univerziteta u Nišu, nastoji da definiše i prikaže „negativne karakterne odlike - mane (pasiviziranost, apsolutni konformizam, zavisnost, zatvorenost...) masovnog čoveka koji egzistira u savremenom društvu“. Autor obrazlaže uzroke stigmatizacije savremenog čoveka mase pitajući se „kako čovek funkcioniše kao psiho-socijalna jedinka u autoritarnoj sredini pod snažnim uticajem rigidnog sistema i na koji način savremeni čovek mase postaje podložan uticaju obmanjujućeg kolektiviteta gubeći svoju zdravu individualnost i intersubjektivnost?“.

Polazeći od činjenice da misaoni eksperimenti „nisu strani filozofiji, logici ali ni pravu, posebno u situacijama kada treba promeniti osnovu neke

javne politike“, prof. dr. **Dragana Ćorić**, sa Pravnog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu, daje zanimljiv prikaz uticaja ponašanja pojedinca na zajednicu i uticaja individualnog na kolektivno, u radu pod nazivom „The Last Man Argument - priča o poslednjem čoveku na svetu“. Kako prof. Ćorić ističe, the Last Man Argument - ili argumenti poslednjeg čoveka na svetu (opravdanje za njegovo ponašanje) predstavljaju jedan od najpoznatijih ekološko-etičkih misaonih eksperimenata. U ovom radu je dat prikaz Rutlijevog misaonog eksperimenta, kao i rasprava o istom koje traju i danas, a „smatramo ih značajnima zbog mogućeg uticaja na stvaranje novih javnih politika u oblasti ekologije te uspostavljanja jednog drugačijeg vrednosnog ekološkog seta“, napominje prof. Ćorić.

Aleksandra Petrović, iz Gimnazije „Svetozar Marković“, Jagodina, predstavila je rad „Čovekova individualnost pred licem sveta u *PROKLETOJ AVLLJI* Ive Andrića“ u okviru kog se bavila „problemom subjekta, načinom njegovog konstituisanja i pitanjem njegove održivosti unutar sveta“, a oslanjajući se „na poststrukturalističku i dekonstruktivnu teorijsku misao dvadesetog veka“. Kako ističe „individualnost subjekta u Andrićevom romanu, u susretu sa svetom, otkriva nam se kao izgubljeni identitet, kao čovek u nestajanju, većno kriv pred ustrojenim portretkom sveta u jednom vremenu ili pak u svakom vremenu“.

Još jedan rad iz oblasti književnosti „Individualnost u Tolstojevom

vaskrsenju – od grešnika do pročišćenja kroz veru i spasonosnu žrtvu na krstu“ predstavila je **Maja Stojanović**, iz udruženja „Porodični razgovori“ iz Beograda. Autorka opisuje proces nastanka Tolstojevog romana „Vaskrsenje“, te samu radnju u romanu, koju je Tolstoj preuzeo od A. F. Konija i bavio se njome jedanaest godina. Prvobitni naslov „Konijeva priča“ prikaz je događaja „u kom je jedan porotnik prepoznao u optuženoj prostitutki za krađu, osobu koju je zaveo. On se zauzeo za nju, iako ju je bolest upropastila, želeći da se oženi njome i da je izvuče iz zatvora, ali smrt je bila brža. (...) Suštinu romana predstavlja pogled na svet Kaćuše Maslove, kojoj je Tolstoj dao na snazi“, objašnjava Stojanović.

Prof. dr **Vladislava Gordić Petković**, sa Filozofskog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu, u radu „Pamćenje i zaborav kao pojedinačni ili kolektivni narativni i kulturološki imperativi u savremenoj srpskoj i anglofonoj prozi“ ističe da „u jeziku književnog dela, komplementarni procesi kao što su pamćenje i zaboravljanje oblikuju narativ koji će pomoći da se u kulturnoj praksi uspostave relevantne vrednosti i ideje“. Kao primere, prof. Gordić Petković uzima prozna dela Ane Vučković, Elvedina Nezirovića, Vladimira Petrovića, Toni Morison i Amber Tamblin, koji „narativizuju različite strategije pamćenja i zaboravljanja, koje zavise od širokog spektra emocija: od osećanja nepripadanja kako savremenom svetu, tako i tokovima istorije“.

Naredno izlaganje „Individualitet i kolektivitet u Platonovom mitu *O pećini*“, predstavila je **Daliborka Vukasović**, iz Gimnazije „Petro Kuzmjak“, Ruski Krstur. Autorka napominje da „razina bivanja u onome što jeste sam čovek biva prepoznata i sagledana kroz prizmu drugog i drugačijeg. Drugost u referenci poimanja sažima sebe u odnosu na druge i svet i jeste poziv na spoznaju sopstvene pozicije u okviru datosti. Čovek kao biće jeste dat da aktualizuje samoga sebe u realnosti sveta gde se odigrava njegovo postojanje. Nužnost bivanja jeste spoznaja po kojoj čovek jeste čovek i njegov svet jeste svet kao i on sam ukoliko je spoznat. Sama spoznaja jeste horizont bivanja gde se drugi otkriva, upoznaje, shvata, prihvata u sebi samom i postaje deo bivanja utkan u stvarnosti sveta“. Pred kraj rada, Vukasović zaključuje da „čovek biva i postaje čovek kroz relaciju individualiteta i kolektiviteta“.

Dr **Julijana Kojić**, sa Bogoslovske fakulteta Univerziteta u Beogradu, St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary Njujork, English Immersion Beograd, u radu „Rana hrišćanska zajednica, feministička erminevtika Es Fiorenze“ daje prikaz metodološkog pristupa u čitanju i tumačenju ranohrišćanskih istorijskih izvora kojeg je razvila feministička teološkinja Elizabet Šusler Fjorenza. Autorka takođe razmatra i rezultate do kojih je dovela erminevtika E. Fjorenz, „koju ona naziva erminevtikom sumnje, a koji su objavljeni u knjizi *In memory of her*“.

„Doprinos žena Britanije srpskom narodu (1912-1918)“ je naziv rada koji je predstavila dr **Milena Žikić**, sa Farmaceutskog fakulteta Univerziteta Privredna akademija u Novom Sadu. U radu se prikazuje humanost britanskih žena na srpskim ratištima u balkanskim ratovima i Velikom ratu. „U kontekstu medicinske pomoći koja je omogućila opstanak srpske države i naroda u teškim godinama druge decenije dvadesetog veka pridaje se značaj kolektivnoj svesti žena iz Engleske“, napominje autorka. Kroz analizu požrtvovanosti, posvećenosti vojsci i državi, „možemo shvatiti dalekosežnu ulogu Britanki (lekarki, medicinskih sestara, bolničarki) za srpski narod u dolazećim decenijama 20. veka i u budućim vekovima“, ističe Žikić.

U narednom bloku usledili su radovi iz oblasti socijalnog rada i socijalne politike. **Miona Gajić**, doktorantkinja na Fakultetu političkih nauka Univerziteta u Beogradu, predstavila je rad „Pojedinaac i društvo iz ugla teorije osnaživanja u socijalnom radu“ u kom daje prikaz teorije osnaživanja i njenih osnovnih elemenata, prednosti i ograničenja, kao i identifikacija neophodnih promena važnih za poboljšavanje primene ovog koncepta u praksi, a sa ciljem osnaživanja kako pojedinaca tako i društvene zajednice. Autorka analizira postojeću naučnu literaturu, daje osvrt na istorijski razvoj, razvojni tok teorije i njenu poziciju u socijalnom radu, a potom objašnjava područja primene teorije osnaživanja na individualnom, grupnom i nivou za-

jednice, koristeći nekoliko istraživanja kao primere uspešnosti i pozitivnih ishoda primene ove teorijske perspektive i metode direktnog rada sa korisnicima.

U radu „Participacija korisnika u razvoju usluga socijalne zaštite u zajednici“ **Violeta Marković** i **Dijana Janković**, doktorantkinje na Fakultetu političkih nauka Univerziteta u Beogradu, ukazuju da „korisnici usluga socijalne zaštite imaju pravo da učestvuju u odlukama koje se tiču njihovog života i da, kao članovi određene zajednice, imaju pravo na usluge u toj zajednici“. Kako navode „participacija i aktivno učešće korisnika u planiranju usluga u zajednici, doprinose stvaranju uvida u to šta su snage i resursi, a šta potrebe te zajednice“. Autorke tragaju za odgovorima kojim će se naznačiti „koliko je korisno učešće korisnika u planiranju i razvoju usluga, donošenju odluka i evaluaciji, jer im to između ostalog omogućava izbor i bolju perspektivu u budućnosti, kao i koji modeli participacije treba da se primenjuju u zavisnosti od karakteristika zajednice i korisnika“.

Jelena Birmančević i **Danijela Pavlović**, doktorantkinje na Fakultetu političkih nauka Univerziteta u Beogradu, u radu „Targetiranje u socijalnoj politici – u interesu društva ili pojedinaca?“ istražuju i analiziraju opravdanosti primene targetiranog pristupa u socijalnoj politici sa stanovišta antidiskriminacije, fokusirajući se na pitanje iz naslova: u čijem je interesu targetiranje u socijalnoj politici – društva ili pojedinaca? Autorke koriste desk analizu

stručne literature, naučnih časopisa i relevantnih izveštaja međunarodnih organizacija iz oblasti socijalne politike i zaključuju „da je targetirani pristup u interesu celokupnog društva, kao komplementaran (a ne suprotstavljen) univerzalnom pristupu, te opravdan, efikasno primenljiv i (makar privremeno) poželjan metod socijalne politike u određenim oblastima“.

Još jedan zanimljiv prikaz odnosa društva i pojedinca imamo u radu „Nadmoć društva nad detetom kao pojedincem: analiza i prikaz fizičkog kažnjavanja u Republici Srbiji“. **Teodora Hrnjaković**, doktorantkinja i **Milena Blagojević**, studentkinja na master studijama na Fakultetu političkih nauka Univerziteta u Beogradu, istraživale su temu vaspitanja dece u savremenom društvu, kao jedan od najsloženijih i najosetljivijih izazova u roditeljstvu, uz osvrt na fizičko kažnjavanje. Autorke napominju da je „fizičko kažnjavanje dece pitanje koje se proteže kroz različite naučne discipline, istraživanja, literaturu i za koje među stručnjacima još uvek ne postoji saglasnost. (...) Zakonodavni okvir, regulišući fizičko kažnjavanje dece u kontekstu poštovanja dečijih prava, sve više pomera granice uplitanja države u privatnost porodičnih sistema“. Tragajući za odgovorima, autorke „ostavljaju prostor za stručnu debatu kao podstrek za dalje unapređenje položaja porodičnih sistema i pozitivnih uticaja na vaspitanje dece“.

Odgovor na pitanje: Ko je za siromaštvo odgovoran - pojedinac ili društvo?, razmatra se u radu „Siro-

maštvo između pojedinačne i društvene odgovornosti“. Doktorand **Jovan Berić**, istraživač-pripravnik sa Instituta za političke studije napominje da iako univerzalna definicija siromaštva nije utvrđena, problem siromaštva je univerzalan i pogađa sva društva i sve epohe ljudske istorije. „Istorijska postojanost ovog fenomena dovela je do toga da su i danas prisutne polemike u pogledu definisanja i merenja siromaštva, te odgovora na pitanje ko je za siromaštvo odgovoran i kako rešiti ili makar redukovati ovaj problem“, ističe autor. Iz tih razloga je fokus rada usmeren na analizu različitih pristupa koji se odnose na uzroke i posledice siromaštva, te stavljanje svega u jedan širi kontekst koji bi predstavljao osnovu za dalja teorijska promišljanja i donošenje praktičnih mera u ovoj oblasti, napominje Berić i zaključuje „da se uzroci siromaštva ne mogu sagledavati jednodimenzionalno, tj. da se ne mogu vezati, ni samo za pojedinca, ni za kulturu ili širi društveni, ekonomski i politički kontekst“, već ih moramo „predstaviti kroz holistički (integrativni) pristup koji bi sagledao interakciju navedenih faktora u određenom vremenu i prostoru“.

U radu „Čovek u društvu i društvo u čoveku“, msr **Ljiljana Čumura**, doktorand Fakulteta političkih nauka Univerziteta u Beogradu i sociolog-istraživač pri Malteškoj asocijaciji sociologa, analizira debate koje su pokrenute na temu: šta nas čini ovakvim kakvi jesmo: mi sami ili nas, pak, društvo oblikuje? Autorka se pita: „da li

smo, kao što je Džon Lok smatrao, pri rođenju ‘tabula rasa’ ili smo ‘noble savage’ (plemeniti divljaci), kako nas je okarakterisao Žan Žak Ruso?“. U radu su prikazane različite teorije i pristupi koje su zastupali Mid, Kuli, Frojd, Pijaže, Kolberg, Giligan, Erikson i mnogi drugi, koji su sagledavali razvoj, ulogu i uticaj pojedinca u društvu, interakciju među ljudima i način na koji društvo socijalizuje i utiče na pojedinca. Autorka kao ilustraciju navodi primere iz eseja Džordža Orvela „Ubijanje slona / Lov na slona“ (1946) i filma Pitera Vira „Trumanov šou“ (1989).

Aleksandra Živković, sa Prirodno-matematičkog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu, predstavila je rad sa temom „Održivost kao koncept življenja i razvoja pojedinca i zajednice“, koji se, kako ističe, „nameće kao neophodnost radi opstanka ljudske vrste. Održivi razvoj podrazumeva poboljšanje kvaliteta života usklađivanjem ekonomskog razvoja sa zaštitom životne sredine i društvenom odgovornošću. Kvalitetno i svima dostupno obrazovanje, definisano globalnim ciljevima održivog razvoja, je prioritet i osnova za razvoj Srbije i kao takvo zahteva visok stepen lične i društvene odgovornosti“. Autorka je za potrebe istraživanja, kreirala upitnik, kako bi se ispitala znanja i stavovi adolescenata o globalnim problemima i mogućnostima za postizanje ciljeva održivog razvoja, definisanih Agendom 2030. Analizirajući rezultate moguće je uvideti prilike za negovanje vizionarskog, problemskog, interdisciplinarnog, istraživačkog i sa-

radničkog pristupa u radu sa učenicima uz uvažavanje njihovih potreba i sklonosti ka promenama u pravcu održivog življenja.

U radu „Javni spomenici između kolektivnog (ne)sećanja i individualnog (ne)znanja“, msr **Snežana Dačić**, iz Gimnazije, Paraćin, istakla je funkciju i poruku javnih spomenika za čuvanje sećanja na prošlost, događaje i ličnosti važne za istoriju jedne zajednice. Kako napominje „priča o javnim spomenicima je neodvojiva od kulture sećanja koja zavisi od onog što je proklamovano kao kolektivni identitet, te odnos društva prema javnim spomenicima može jasno da nam govori ne samo koji su to istorijski događaji iz nacionalne prošlosti kojih se treba sećati nego i koje treba zaboraviti“. Dačić takođe ističe uticaj sekundarne socijalizacije kroz proces obrazovanja na pojedinca u formiranju znanja i stavova o kolektivnom identitetu i zaključuje da je „u interesu individualnog znanja i svesti o nacionalnom identitetu važno da nastavne sadržaje formulišu odgovorni stručnjaci planski i dugoročno“.

Msr **Slobodan Martinović** iz Centra za istraživanje i politiku „Argument“ iz Prijepolja predstavio je devet kratkih priča pod nazivom „Ja, između sopstvene individualnosti i kolektiviteta“. Martinović objašnjava društvene odnose između pojedinca i društva, kroz sociološke prizme i filozofske diskurse. Piše o prijateljima i klasnim neprijateljima, o ljudskom zlu i bolestima, o patnji, žrtvovanju, poniženjima, istini, o uvredama i pretnjama, o

iskušenjima, molitvi i gordosti, o nacionalizmu, komunizmu i antifašističkoj borbi, o spasenju i identitetu.

Tekst „Hrišćanski naučnik danas i Bonhoferovo nasleđe transformativnog jevanđelja“ nastoji da podvuče nekoliko korisnih i vodećih principa za hrišćanske naučnike, primenjivih pre svega u kontekstu Sjedinjenih Američkih Država. Autor teksta je prof. dr **Aleksandar Santrač**, sa NorthWest Univerziteta, iz Južnoafričke Republike i profesor dogmatike, filosofije i etike na Grinvič školi teologije u Velikoj Britaniji i Teološkom Univerzitetu Apeldoorn u Holandiji. Prof. Santrač objašnjava šta sve četiri glavna principa uzimaju u obzir i navodi: „(1) moć i relevantnost kontekstualnog izraza poruke jevanđelja; (2) intelektualnu i akademsku odgovornost njegovog učenja; (3) posebno vredne elemente njegove etike i (4) njegov izraz transformativne simbioze božanske volje i ljudskog posredovanja“. Na osnovu principa prepoznatljivih u Bonhoferovom istorijskom i teološkom nasleđu, prof. Santrač istražuje „nasleđe Bonhoferovog rada, kontekstualizujući ga u okvir trenutne bitke za hrišćanske vrednosti u društvu“.

Izlaganja sa konferencije su objavljena u Zborniku radova „Individualnost i kolektivitet iz perspektive interdisciplinarnih istraživanja“ (priređivači: prof. dr Zorica Kuburić, msr Ljiljana Čumura i msr Ana Zotova), a deo radova je objavljen u časopisu „Religija i tolerancija“ br. 38/2022.

Nastavljajući dobru praksu organizovanja naučnih skupova posvećenih društvenim problemima Centar za empirijska istraživanja religije (CEIR)

najavljuje sledeću međunarodnu konferenciju na temu „Vera. Znanje. Sumnja“, planiranu za 14-15. maj 2023. u Beogradu. Više na sajtu **www.ceir**.

Ljiljana Ćumura
CEIR, Novi Sad
ljcumura@yahoo.com

СОЦИОЛОШКО-РЕЛИГИОЛОШКИ НАУЧНИ СКУП: РЕЛИГИЈА У ГЛОБАЛНОЈ КРИЗИ КАСНЕ МОДЕРНЕ

(9-10. септембар 2022. Сребрно језеро)

Седми међународни социолошко-религиолошки скуп под називом „Религија у глобалној кризи касне модерне“ (*Religion in The Global Crisis of Late Modernity*) одржан је од 9 и 10. септембра 2022. године на Сребрном језеру (Велико Градиште, Србија) у организацији Института друштвених наука (Форума за религијска питања и Центра за социолошка и антрополошка истраживања) из Београда и Института друштвених наука и масовних комуникација Белгородског државно-националног и истраживачког универзитета из Руске Федерације.

Према речима организатора, пандемијска криза је „белодано показала пукотине не само у здравственом подсистему друштва него и друге више или мање видљиве супротности и парадоксе глобалног друштва које на први поглед са здравственим системом не би требало да имају везе: од економског преко политичког и духовног па све до геостратешког подручја друштвеног живота. Истина, што се религијског искуства и израза тиче нека врста кризе увек стоји у позадини. Има аутора који сматрају да је људска

егзистенцијална криза само по себи кључна и неуклоњива трансисторијска константа појаве и перзистирања религије у људском животу (несигурна, неизвесна егзистенцијална људска ситуација уопште, смрт, патња, људске несмирениости итд.). Но, свакако друштвена криза као општи амбијентални оквир постојања и рада верника различитих професионалних заједница генерише многобројне изазове како поменути верницима тако и њиховим институционализованим религијским организацијама. Ти изазови могу да носе не само позитивне (вера, нада, љубав) него и врло негативне предзнаке“, истакли су организатори и представници Института друштвених наука.

Мотив за организацију скупа са темом „Религија у глобалној кризи касне модерне“ налази се у трагању за одговорима на прегршт истраживачких питања која се тичу религијске ситуације у наведеним кризним општим амбијенталним оквирима. Пошто глобална криза захвата сваки кутак индивидуалног и друштвеног живота тема скупа је широко постављена и обухватила је разматрање

односа: религије и пандемије SARS-CoV-2 вируса; друштвене кризе и религијских веровања и понашања; религије и колективног идентитета; религије и све већих социјалних разлика; религије и екологије; религије и демократије и политичких преференција; религије и друштвених вредности, религије и кризе савремене породице; религије и демографије те пронаталитетне политике; личне и колективне вере; религије и државе те правног уређења религијских заједница; религије и економског подсистема друштва итд.

Скуп је окупио ауторе који подржавају различита теоријска и методолошка решења наведених питања и ауторе из различитих националних и конфесионалних средина (Босна и Херцеговина, Бугарска, Црна Гора, Хрватска, Немачка, Македонија, Малта, Руска Федерација, Србија, Република Српска, Шведска, Украјина). У зборнику резимеа 58 аутора је представило 42 сажетка, док је на конференцији учествовало 30 стручњака и истраживача. Учесници скупа су покушали да из углава различитих друштвених дисциплина о религији доведу у везу одређене аспекте глобалне, ратне, економско-финансијске, енергетске, еколошке и културне кризе са религијом и црквом у регионалним и европским оквирима.

На самом почетку учеснике скупа су, у име организационог одбора, поздравили др *Горан Башић*, директор Института друштвених наука

из Београда, др *Мирко Благојевић*, научни саветник и руководилац Форума за религијска питања (ФОРЕЛ) Института друштвених наука и др *Златко Матић*, са Православног богословског факултета Универзитета у Београду.

Првог дана (9. септембра) одржане су две сесије са осам излагања. Проф. др *Владимир Бакрач*, са Филозофског факултета Универзитета Црна Гора у Никшићу представио је рад о цркви и држави у Црној Гори. Проф. др *Жељко Павић*, мр *Ема Ковачевић* и др *Јурај Јурлина*, са Филозофског факултета Универзитета Јосип Јурај Штросмајер у Осиеку (Хрватска) говорили су о интерактивном утицају религиозности и употреби интернета на ставове о вакцинацији. Потом је др *Златко Матић*, са Православног богословског факултета Универзитета у Београду говорио о вредности црквеног заједништва у кризи: случај православне и католичне цркве, док су др *Зорица Кубурић* и мр *Љиљана Тумура*, из Центра за емпиријска истраживања религије (ЦЕИР) представиле рад „Изазови глобалне кризе за личну и колективну веру“. Модератор сесије био је др Милош Јовановић.

Друга сесија започела је излагањем проф. др *Данијеле Гавриловић*, са Филозофског факултета Универзитета у Нишу, са темом „Религиозност и културне праксе у Србији“. Др *Бојан Јовановић* из Ниша говорио је о паганизму у кризи данашњице, а др *Предраг Јовановић*, Управник

Центра за економска истраживања Института друштвених наука, представио је рад „Пандемијска криза и религија као ресурс индивидуалне и природне отпорности“. О верским уверењима, друштвеним вредностима и пословној култури говорили су др *Маријана Максимовић* и мр *Милан Благојевић*, са Института друштвених наука у Београду. Модератор сесије био је др Владимир Бакрач.

Између две пленарне сесије промовисана је књига др Нонке Богомилове, под називом „Балкан: обележени путеви (1991-2016)“, коју је на бугарском 2020. године објавила издавачка кућа „Парадигма“. Ауторка је за ово изузетно дело добила награду „Христо Г. Данов“ за допринос националној књижевности и култури у категорији хуманистичких наука. Књига је посвећена сложеним балканским односима данашњице, које ауторка посматра из социолошко-филозофске перспективе, уносећи не само теоријска размишљања и историјске чињенице, већ и сопствено искуство стечено током теренских истраживања, сусрета, интервјуа и разговора са људима са Балкана, у периоду између два века (последња деценија 20. и прва деценија 21. века). Др Богомилова пише о човеку, људскости, радостима, али и болу. Такође, пише о људском гесту доброте, о човечности, саосећању и подршци, који нису наметнути као нечија обавеза, већ су природна реакција људи кад осете слабост и

беспомоћност других. Према речима Мине Спасове, књига ће читаоце „освојити не само ауторкиним знањем и аналитичким смислом, већ и заједничким гледиштем које се формира не у библиотеци или канцеларији, већ лично доживљава. То чини књигу производом не само знања, већ и живљења – квалитетом који снажно привлачи читаоца. У тексту осећате чежњу за слободом, путовање у коме се ослобађате стереотипа, традиције и клишеа тзв. кабинетског размишљања“. О књизи су говорили: ауторка, др *Нонка Богомилова* и мр *Љиљана Ђумура*, док је др *Милош Јовановић* прочитао приказ који је припремио др *Драгољуб Б. Ђорђевић*. Промоцију је модерирао др *Мирко Благојевић*.

Наредног дана, 10. септембра, одржане су четири сесије. Рад са темом „Религиозни феномен у перспективи касне модерне“ презентовала је др *Јелена Ђурић*, из Института друштвених наука, док је мр *Весна Жупан*, из Универзитетске библиотеке „Светозар Марковић“ у Београду, говорила о религији у глобалној кризи касног модерног периода, са освртом на е-окружење српског академског библиотекарства. Модератор сесије био је др Златко Матић.

У следећој сесији, мр *Тамјана Крихтова Михаиловна*, са Православног светотихоновског хуманитарног универзитета у Москви (Руска Федерација), представила је квантитативну анализу о немеди-

цинским праксама порођаја. О утицају кризе религије на слабљење патријархалне породице говорили су др *Ана Човић* и др *Оливер Николић*, са Института за упоредно право у Београду. Након тога, др *Драгана Радисављевић Ђипаризовић*, са Филозофског факултета Универзитета у Београду, приказала је резултате истраживања „Ходочаснички и верски туризам у Србији за време COVID19: студија случаја манастира Тумане“. Др *Милош Јовановић*, са Филозофског факултета Универзитета у Нишу, говорио је о симболичкој борби око причешћа у Србији током пандемије. Модератор сесије био је др Жељко Павић.

У трећој сесији, др *Милена Шкобо*, са Филолошког факултета Универзитета Синергија у Бијељини (Република Српска), представила је рад са темом „Екологија и религија – екокритичко читање књижевних и верских текстова“. О етички стандардима религије у светлу глобалне кризе (конзумеризам, екологија, сукоби) говорила је др *Нонка Богомилова*, са Бугарске академије наука и Института за филозофију и социологију у Софији (Бугарска). Потом је уследила презентација „Технолошка и еколошка питања у друштвеном учењу Католичке цркве и Руске православне цркве“ др *Владана Станковића*, са Института за политичке студије у Београду. Модератор сесије био је др Невен Цветићанин.

Завршна сесија седмог међународног социолошко-религиолошког

скупа „Религија у глобалној кризи касне модерне“ започела је презентацијом др *Данице Игрутиновић*, са Факултета за медије и комуникације Универзитета Сингидунум у Београду, на тему „(Анти)теодицеја и/или теодицеја – феминистичка пост-холокаустовска теологија Мелисе Рафаел“. Након тога, др *Зорица Мршевић*, из Института друштвених наука, говорила је о две цркве у суседству, док је *Светлана Јанковић*, из Центра за подстицање дијалога и толеранције из Чачка, представила рад „Од манастира Богородице Градачке до храма Вазнесења Господњег – чачанска светиња“. *Дејан Петковић*, студент мастер програма „Религија у друштву, култури и европским интеграцијама“ Универзитета у Београду, приказао је резултате квалитативног истраживања о будистичкој заједници у Србији. О хришћанству и таоизму и њиховим заједничким хоризонтима „Пут, Истина и Живот“ говорио је докторанд *Давор Жабарац*, са Православног богословског факултета Универзитета у Београду. На самом крају, др *Мирко Благојевић*, научни саветник и руководилац Форума за религијска питања (ФОРЕЛ) Института друштвених наука представио је рад на тему „Верске неједнакости и проортодоксни консензус у постсовјетској Русији“. Модераторка сесије била је мср Љиљана Ђумура.

У радној и подстицајној атмосфери, учесници су дошли до закључка да „глобална друштвена кри-

за има барем две темељне последице по религију, цркву и религиозност: прва је свакако да дубока криза утиче на живот људи и да они у том тренутку могу да посегну за одговором на кризу прихватањем неког облика религиозности и духовности а друга,

друштвено значајнија, јесте у томе што друштвена криза представља плодно тло да религија и црква могу бити инструментализоване за потребе које излазе изван оквира бриге за душу и спасење“.

Наредни, осми по реду, међународни социолошко-религиолошки скуп одржаће се 8. и 9. септембра 2023. године, на Сребрном језеру. Овогодишња тема скупа је „Религиозност и религијско образовање младих“. Више информација доступно је на званичном веб-сајту Института друштвених наука <https://idn.org.rs/>

Љиљана Ћумура
Центар за емпиријска истраживања религије
ЦЕИР, Нови Сад
ljsumura@yahoo.com

UPUTSTVO AUTORIMA

1. Redakcija prihvata originalne i pregledne naučne članke koji nisu prethodno objavljivi, niti se nalaze u proceduri razmatranja u drugom časopisu u delovima ili celini. Časopis objavljuje i prikazuje knjiga, osvrte i komentare od stručnog i naučnog interesa.
2. Radove pripremiti u Word formatu (.doc ili .docx), font Times New Roman, obima oko 30.000 karaktera, (od 4.000 do 9.000 reči). Veličinu fonta podesiti na 11, a prored podesiti na "dvostruko" (Line spacing: Double).
3. Uz rad dostaviti rezime sa ključnim rečima i naslovom rada u dve verzije: na srpskom i engleskom jeziku.
4. Navesti naziv i mesto institucije u kojoj autor radi, e-mail adresu i godinu rođenja.
5. Redakcija prihvata radove na srpskom (uključujući hrvatski, bosanski i crnogorski jezik) i engleskom jeziku.
6. Strana imena pisati u originalu ili transkribovati na srpski jezik, a pri prvom navođenju u zagradi staviti ime u originalu.
7. Navođenje literature u tekstu po APA sistemu: na kraju citata otvoriti zagradu i u njoj upisati prezime autora, godinu izdanja i broj strane.
8. Literatura na kraju teksta: abecednim redom navesti sve citirane bibliografske jedinice.
9. Knjige se navode sledećim redom: Prezime autora, ime autora, godina izdanja, naslov knjige kurzivom, mesto izdanja, naziv izdavača.
10. 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.
11. 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.
12. Rukopisi prolaze kroz proceduru nezavisnih i anonimnih akademskih recenzija. Radove slati u elektronskoj formi na e-mail: religijaitolerancija@gmail.com

CIP - Каталогизација у публикацији
Библиотеке Матице српске, Нови Сад

316

RELIGIJA i tolerancija : časopis Centra za empirijska istraživanja religije = Religion and Tolerance : journal of the Center for Empirical Researches on Religion / glavni i odgovorni urednik Zorica Kuburić. - 2004, br. 1 (jan./jun)- . - Novi Sad : CEIR ; Beograd : Institut društvenih nauka, 2004- . - 24 cm

Dostupno i na: <http://www.ceir.co.rs/ojs/index.php/religija/index>. - Dva puta godišnje. - Pokrenut kao zbornik 2002. god. - Tekst na srp. i engl. jeziku. - Drugo izdanje na drugom medijumu: Religija & tolerancija (Online) = ISSN 1821-3545

ISSN 1451-8759 = Religija i tolerancija

COBISS.SR-ID 195247879

SADRŽAJ

ISTRAŽIVANJA

Željko Pavić, Emma Kovačević, Juraj Jurlina . INTERACTIVE EFFECT OF RELIGIOSITY AND INTERNET USE ON VACCINATION ATTITUDES.....	7
Vladimir Bakrač, Mirko Blagojević . RELIGIOUS, ETHNIC, AND LINGUISTIC DISTINCTIVENESS IN POLITICAL CONTEXT	21
Pishchulin Sergey Anatolievich . SOCIAL RISKS IN THE YOUTH ENVIRONMENT	35
Srdan Jevtić . UTICAJ FOJERBAHA NA FROJDOVU KRITIKU RELIGIJE	43
Стево М. Лапчевић . ПОЛИТИКА ИЗМЕЂУ ВРЕДНОСТИ И ЕФИКАСНОСТИ	57
Радмило В. Кошутић . ТРАНСХУМАНИЗАМ КАО ИЗАЗОВ ЗА РЕЛИГИЈУ	75
Александар Глишовић . ВЕРСКИ ФУНДАМЕНТАЛИЗАМ.....	99
Радован Радић . ЦРКВЕНА ДЕШАВАЊА У ИЛИРИКУ И ПАНОНИЈИ ТОКОМ ШЕСТЕ ДЕЦЕНИЈЕ IV ВИЈЕКА	113
Biljana Andelković . ISPITIVANJE LIČNOSTI PRAVOSLAVNIH KLIJENATA – OSVRT NA ZAVISNOST I IMPULSIVNOST	125
Теодора Младеновић . ЦРКВЕНО ПОЈАЊЕ У КАРЛОВАЧКОЈ МИТРОПОЛИЈИ ОД ХVIII ДО ХIХ ВЕКА; ИСТОРИЈСКИ И БОГОСЛОВСКИ АСПЕКТИ МЕЛОГРАФИСАЊА НАЧИНА ЦРКВЕНОГ ПОЈАЊА.....	145

PRIKAZI

Zdenko Jovišić . PROTESTANTSKA ETIKA I DUH KAPITALIZMA (Maks Veber)	157
Arnas Valentukonis . THE BROTHERS KARAMAZOV (Fyodor M. Dostoyevsky).....	161
Зденко Ширка . ВЕРСКЕ СЕКТЕ И ПРАВОСЛАВЉЕ: ПРИРУЧНИК ЗА САМООДБРАНУ ОД ВЕРСКИХ СЕКТИ (Зоран Д. Луковић)	167
Teodora Gojković . LASTE TREĆEGA JATA: OGLEDI O PROTESTANTSKOJ TEOLOGIJI (Vladan Perišić)	175
Ljiljana Ćumura . INDIVIDUALNOST I KOLEKTIVITET IZ PERSPEKTIVE INTERDISCIPLINARNIH ISTRAŽIVANJA (PRIKAZ KONFERENCIJE).....	181
Љиљана Ћумура . РЕЛИГИЈА У ГЛОБАЛНОЈ КРИЗИ КАСНЕ МОДЕРНЕ	195

