UDC 316

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

RELIGION AND TOLERANCE

Journal of the Center for Empirical Researches on Religion

Number 18

Novi Sad, Vol. X, Nº 18, Jule – Decembar, 2012.

RELIGION AND TOLERANCE

The Journal of the Center for Empirical Researches on Religion

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

CEIR, Novi Sad,
Faculty of Philosophy, dr Zorana Đinđića 2.
Tel/fax +381 21 459 522
http//www.ceir. co. rs

Editorial staff:
Zorica Kuburić (University of Novi Sad);
Dragoljub B. Đorđević (Univesity of Niš);
Vukomanović (Univesity of Belgrade);
Zoran Matevski (University of Skopje);
Ivan Cvitković (University of Sarajevo);
Sergej Flere (University of Maribor);
Ankica Marinović (University of Zagreb);
Nonka Bogomilova (Bulgarian Academy of Sciences, Sofija);
George Wilkes (University of Edinburgh);
Miroslav Volf (Yale University)

Editor in chief: Zorica Kuburić
Deputy editor: Vladimir Danovič Zotov
Secretary: Ana Kuburić

English Reader: Roger Howarth

Designed: Marija & Marko Borović

The journal publishes peer reviewed scholarly work. Published twice a year.
Orders should be sent to e-mail: religijaitolerancija@ceir. co. rs

Number of copies printed: 500

Printed by:

Čigoja
ŠTAMPA

The publication of this journal was made possible by the:
Ministy of Education and Science
Office for Cooperation with Churches and Religious Communities

SADRŽAJ

ISTRAŽIVANJA

Zorica Kuburić, Danijela Gavrilović, VEROVANJE I PRIPADANJE U SAVREMENOJ SRBIJI 201

Јелена Вукоичић, РЕЛИГИЈА И НАЦИОНАЛНИ ИДЕНТИТЕТ СРБА У РЕПУБЛИЦИ СРПСКОЈ И БОСНИ И ХЕРЦЕГОВИНИ 215

Laslo Galus, PRIRODA NOVOG ZAVETA KNJIŽEVNA, ISTORIJSKA I TEOLOŠKA PERSPEKTIVA 235

Ana Kuburić, OSNOVNI POJMOVI PREKO KOJIH KEJT DI ROUZ OBJAŠNJAVA SKEPTIČKI ARGUMENT–RELATIVIZACIJA ISTINE...249

Жељко Р. Ђурић, ОНТОЛОШКЕ РАЗЛИКЕ У ФОТОГРАФИЈИ И ИКОНИ 261

Aleksandra Đurić-Milovanović, „IZ SVETA VIŠE NEMA NIKOGA DA DOĐE U VERU NAŠU“: SRBI NAZARENI U RUMUNIJI 275

Марија Кубурић-Боровић, ЦРКВЕНА И ДУХОВНА МУЗИКА У АДВЕНТИЗМУ 299

Ivana Kovačević, JEVREJI U NIŠU 317

Nina Bosankić, ROMA WOMEN IN B&H LABOUR MARKET: ACCESSING EMPLOYMENT OPPORTUNITIES 331

Dragana Rogić, Jelena Anđelković Grašar, Emilija Nikolić, WREATH - ITS USE AND MEANING IN ANCIENT VISUAL CULTURE 341

Радмило Кошутић, ТРЕШЊИНИ ЦВЕТОВИ ИЗЛАЗЕЋЕГ СУНЦА КАМИКАЗЕ 359

PRIKAZI I OSVRTI

Милан Вукомановић, ПОЛИТИЧКИ ИСЛАМ ИЗМЕЂУ ИСТОКА И ЗАПАДА 387

Александра Ђурић Миловановић, ДЕСЕТОГОДИШЊИЦА ИЗЛАЖЕЊА ЧАСОПИСА „РЕЛИГИЈА И ТОЛЕРАНЦИЈА“ 390

PREVOD

Паоло Назо (2005). *Laicita' e pluralismo religioso* ЗАМИСАО КОЈА ДОЛАЗИ ОД ДАВНИНА (Prevod: Radmilo Košutić) 393

CONTENT

RESEARCH

Zorica Kuburić, Danijela Gavrilović, BELIEVING AND BELONGING IN CONTEMPORARY SERBIA 201

Jelena Vukoičić, RELIGION AND NATIONAL IDENTITY OF SERBS IN THE REPUBLIC OF SRPSKA AND BOSNIA & HERZEGOVINA 215

Laslo Galus, NATURE OF THE NEW TESTAMENT: LITERARY, HISTORICAL AND THEOLOGICAL PERSPECTIVE . 235

Ana Kuburić, BASIC CONCEPTS THROUGH WHICH Keith DeRose EXPLAINS SCEPTICAL ARGUMENT–TRUTH RELATIVIZATION..249

Željko R. Đurić, ONTOLOGICAL DIFFERENCIES IN THE PHOTOGRAPHY AND THE ICON 261

Marija Kuburić-Borović, SACRAL AND SPIRITUAL MUSIC IN ADVENTISM 275

Aleksandra Đurić-Milovanović, „FROM THE WORLD NOBODY COMES TO OUR FAITH ANYMORE“: NAZARENE SERBS IN ROMANIA .. 299

Ivana Kovačević, JEWS IN NIŠ 317

Nina Bosankić, ROMA WOMEN IN B&H LABOUR MARKET: ACCESSING EMPLOYMENT OPPORTUNITIES 331

Dragana Rogić, Jelena Anđelković Grašar, Emilija Nikolić, WREATH – ITS USE AND MEANING IN ANCIENT VISUAL CULTURE 341

Radmilo Košutić, SAKURA BLOSSOMS RISING SUN (KAMIKAZE) 359

VIEWS AND REVIEWS

Milan Vukomanović, POLITICAL ISLAM BETWEEN EAST AND WEST .. 387

Aleksandra Đurić Milovanović, THE TENTH ANNIVERSARY OF THE JOURNAL „RELIGION AND TOLERANCE“ 390

TRANSLATION

Paolo Naso (2005). *Laicita' e pluralismo religioso* IDEA THAT COMES FROM LONG AGO (Translated by: Radmilo Košutić) 393

Prof. dr Zorica Kuburić[1]**,**
Univerzitet u Novom Sadu,
Filozofski fakultet
zoricakuburic@gmail.com

UDK: 316.74:2(497.11)"2002/2012";
316.644:2(497.11)"2002/2012"
Originalni naučni rad
Primljen: 01.08.2012.

Prof. dr Danijela Gavrilović[2]**,**
Univerzitet u Nišu,
Filozofski fakultet
danijelagavrilovic21@gmail.com

VEROVANJE I PRIPADANJE U SAVREMENOJ SRBIJI

Rezime:

U savremenom društvu religioznost poprima različite oblike – od tradicionalnog verništva, koje se zasniva na praktikovanju obreda vezanih za pojedine tradicije, do lične religioznosti, koja pronalazi sopstvene oblike u eklektičkim spojevima različitih tradicija ili ustanovljenju novih. Polazeći od sociološkihteorija koje dijagnostikuju revitalizaciju religioznosti i konstatacija da živimo u „post-secular society" (Habermas, 2005), ovaj tekst ima za cilj da prikaže i protumači: revitalizaciju religije u Srbiji u postsocijalističkom periodu; raznovrsnost oblika religioznosti koji se javljaju u Srbiji; dominantne oblike religioznosti; poređenje situacije u Srbiji sa nivoom i oblicima religioznosti u ostalim društvima ex-Jugoslavije. Ovaj cilj će biti ostvaren kroz analizu i interperetaciju podataka iz istraživanja koja su u poslednjih nekoliko godina obavljena na teritoriji Srbije. Analize pokazuju da je nivo religioznosti (naročito u periodu sukoba u funkciji kulturne odbrane) značajno povećan, kao i da je tradicionalna religioznost najprisutnija. Međutim, prisutni su i ostali oblici religioznosti, čija je analiza marginalizovana u savremenoj srpskoj sociologiji religije.

Ključne reči*: religija, verovanje, revitalizacija, Srbija*

Verovanje i pripadanje u sociološkoj teoriji

Revitalizacijska teorija zauzima značajno mesto u savremenoj sociološkoj misli o religiji. Pokazatelji koji se uzimaju kao relevantni dijagnostikuju intenzifikaciju religijske identifikacije i prakse. Nakon dominiranja sekularizacijske teorije koja je bila veoma etablirana, sada revitalizacija religije izaziva sociološku

1 Rađeno u okviru projekta „Promene u društvenoj strukturi i pokretljivosti kao činioci evropskih integracija Republike Srbije, sa posebnim osvrtom na AP Vojvodinu" broj 179053 (2011-2014) koje finansira Ministarstvo za nauku i tehnološki razvoj Republike Srbije.

2 Pripremljeno u okviru projekta Održivost identiteta Srba i nacionalnih manjina u pograničnim opštinama istočne i jugoistočne Srbije (179013), koji se izvodi na Univerzitetu u Nišu – Mašinski fakultet, a finansira ga Ministarstvo za nauku i tehnološki razvoj RS.

debatu i pokušaje da se teorijski razjasni ono što se empirijski dešava – religija u različitim pojavnim oblicima jeste prisutna na individualnom i društvenom planu. Pored tradicionalnih nastaju nove religijske forme, koje utiču kako na pojedince, tako i na društvo. Religija u savremenom svetu nije niukom slučaju „nevidljiva" (Luckman, 1967).

Postoje i drugačija stanovišta, onih zastupnika teorije sekularizacije koji ostaju pri tvrdnji da modernizacija nužno vodi u sekularizaciju. Mnogi autori ostaju na braniku teorije sekularizacije, pripisujući joj još uvek eksplanatornu vrednost u odnosu na savremene društvene procese (poput K. Dobblaere i B. Wilsona). J. Casanova, i sâm zagovornik teorije sekularizacije u jednom periodu, govori o tome da, pored onih koji ostaju verni mitu sekularizacije, mnogi teoretičari sada nekritički prelaze u „revitalizacijski tabor" (Casanova, 1994:11). Jedan od gurua sekularizacijske teorije, Piter Berger, u jednom svom novijem tekstu (Berger, 2008) konstatuje da je čitava literatura koja je obrazlagala „sekularizacijsku teoriju" „u suštini pogrešna". Uočava takođe da je danas, uprkos modernizaciji, savremeni svet jednako religiozan, ako ne i religiozniji u odnosu na prošle periode razvoja društva.

Ključni aspekt povezanosti modernog društva i religije mnogi teoretičari uviđaju upravo u sferi normativnog koda modernog društva. „Etički paradoks postmodernosti je u tome što uspostavlja puni moralni izbor i odgovornost, dok istovremeno lišava ljude mogućnosti univerzalnog vođstva koje je moderno samopouzdanje jednom obećavalo" (Bauman, 1992:7). Upravo potreba za potvrdom moralne ispravnosti sopstvenih izbora goni čoveka da se obrati nekom ko mu u tome može pomoći, što dovodi do revitalizacije religijskih i kvazireligijskih pokreta. Pored toga, religija još nije rekla poslednju reč kada je u pitanju legitimacija društvenog poretka. Teoretičari sekularizacijske teze su pretpostavljali da će religijske organizacije opstati u društvu u onoj meri u kojoj su uspele da se prilagode sekularizovanom svetu. „Ono što se pokazalo kao činjenica jeste to da su religijske zajednice ne samo opstale, već je došlo i do njihovog procvata, upravo u onoj meri u kojoj nisu pokušale da se prilagode navodnim zahtevima sekularizovanog sveta" (Berger, 2008:14).

Uprkos neslaganju u pogledu uzroka, oblika i dometa sekularizacije, teoretičari se slažu u jednom, Evropa je prostor gde je sekularizacijska teorija doživela svoju empirijsku verifikaciju (Hamilton, 2003: 316–318). Ipak, kada se izveštava o podacima istraživanja *European Value,* umesto termina *sekularizacija* u upotrebi je *necrkvenost* jer i stanovništvo Evrope nije izgubilo svoje „religijske" potrebe. Ukrštanjem ovih varijabli koje se odnose na verovanje i pripadanje izvedene su generalizacije: *verovanje bez pripadanja* (G. Davie, 1994), pripadanje bez verovanja (G, Davie, 2005) ili niti verovanje, niti pripadanje (David Voas, Alasdair Crocket, 2005). Međutim, u samoj Evropi su prisutne značajne razlike između katoličkog, protestantskog, ortodoksnog stanovništva, kao i Velike Britanije i severnoevropskih zemalja, tako da se čak ni na ovom užem prostoru ne mogu olako izvoditi generalizacije, što važi u većoj meri kada pokušavamo da uopštavamo gledišta koje se tiču sekularizacije i savremenog sveta.

Desekularizacija ili revitalizacija religije uključuje procese rasta, deprivatizacije i intenzifikacije (Woodhead, Heelas, 2000:429–432). Rast podrazumeva konverziju nereligioznih u religiozne. Deprivatizacija predstavlja ponovni uticaj religije na sekularizovane sfere – politiku, odnose među polovima, sferu rada. Intenzifikacija podrazumeva da oni koji su bili vernici koji svoju veru praktikuju „jednom nedeljno" postaju prilježniji u veri i svoje ponašanje legitimišu iz religijskih izvora. U različitim delovima sveta desekularizacija poprima različite oblike i javlja se u nekom od svojih aspekata. Danijel Bel (1978) govori o povratku svetom kroz zadovoljenje dvaju potreba koje su deo conditio humana: sigurnosti i smisla. Religija je upotrebljava u svrhu zadovoljavanja psiholoških i društvenih pojava.

U Srbiji nakon pada socijalizma, gde je religioznost ljudi bila implicitno i eksplicitno sputavana, dolazi do porasta religioznosti. Mnogi se uzroci mogu pretpostaviti kao osnova ove pojave. Potisnuta religioznost buja nakon pospešivanja slobode veroispovesti. Biti religiozan postaje društveno poželjno, nasuprot društvenoj nepoželjnosti u prethodnom periodu. Rastu međunacionalnih tenzija religija postaje važan identifikacioni marker koji razlikuje veoma slične balkanske narode. Religioznost ljudi se zloupotrebljava u svrhu pospešivanja političkih tenzija. Religija se upotrebljava u svrhu rešavanja psiholoških tegoba izazvanih nesigurnošću zakasnelog i sporog tranzicijskog perioda sa velikim brojem tranzicionih gubitnika, ali i u svrhu identifikacije i religijsko-nacionalne integracije.

Period poslednjih dvadeset godina predstavlja revitalizacijski period. Merenje i analiza podataka mogu ukazati na određene trendove u obliku i tipu religioznosti koji se pojavljuje na prostoru Srbije.

1. Dominacija religioznosti u tranzicijskom periodu je važan faktor homogenizacije i integracije.
2. Stavovi o religiji kod građana postaju jasniji.
3. Broj vernika raste u većini tipova religioznosti.
4. Smanjuje se broj pseudovernika, nevernika koji se ponašaju kao vernici.
5. Broj onih koji praktikuju ličnu religioznosti, ne pripadaju ni jednoj verskoj zajednici ostaje isti, relativno je nizak.
6. Broj ateista sa „naučnim pogledom na svet" opada u korist onih koji zauzimaju teistički i panteistički pogled na svet.

Revitalizacija religije u Srbiji

Nema detaljnih istraživanja koja bi pokazivala nivo religioznosti u Srbiji u periodu socijalizma. Srpska sociologija religije zaostajala je za dostignućima hrvatske i slovenačke sociologije religije. U bivšoj Jugoslaviji jedinio Srbija nije imala institut ili odeljenje za sociološko izučavanje religija, kao ni postdiplomske studije iz sociologije religije. Posebno je uočljiv nedostatak sociooloških longitudinalnih empirijskih istraživanja (Đorđević 1994; Radisavljević-Ćiparizović, 2006).

Dragoljub Đorđević (1990) postavlja pitanje: „Zašto se kasni(lo) u sociološko-empirijskom izučavanju religijskog stanja na pravoslavnim prostorima?« U sociološkoj literaturi uvreženo je mišljenje koje tvrdi da je u području prevashodnog prisustva pravoslavlja na delu tradicionalizam, te da je eventualna religioznost stanovnika reducirana na običaje i svetovne oblike.

Ipak, možemo navesti dva sociološko-empirijska istraživanja sprovedena na populaciji od 15 i više godina – na terenu predominantne prevlasti pravoslavlja: istraživanje procesa sekularizacije u niškom regionu iz 1982. godine (Đorđević, 1984) i istraživanje elemenata religioznosti u stanovništvu Beograda iz 1984. godine (Flere, 1984). Objavljen je i niz istraživanja segmentarnog karaktera: Todorović (1980) o uticaju polne pripadnosti i mesta rođenja na religioznost ljudi zaposlenih u privredi Niša; M. Glišić (1982) o odnosu mladih prema religiji; Ahtik (1971) piše o uticaju religioznih seoskih porodica u Srbiji na formiranje religioznih uverenja kod njihovog potomstva; Todorović (1972) o društvenoj psihologiji mladih krajinskih seljaka i Savez komunista; Pantić (1981) je istraživao vrednosne orijentacije mladih u Srbiji; Kostovski (1972) govori o tipovima religioznosti u seoskim naseljima Donjeg Pologa; Flere i Pantić (1977) pišu o ateizmu i religioznosti u Vojvodini; Pantić (1988) o klasičnoj i svetovnoj religioznosti stanovnika Beograda.

Istraživanje Dragoljuba Đorđevića (1984) uzima se kao pokazatelj koji može ukazati na tadašnje stanje, ali se ovi podaci moraju koristiti sa rezervom jer se odnose samo na teritoriju niškog regiona (1982). Tadašnje istraživanje je pokazalo da je konfesionalna identifikacija koja je povezana sa etničkom identifikacijom visoka (87%), ali da je samodeklarisana religioznost izrazito niska (24%).

Mirko Blagojević u tekstu *Revitalizacija religije i religioznosti u Srbiji: stvarnost ili mit?* koristi istraživanje Đorđevića i upoređuje stepen religioznosti za 1982 i 2008. godinu. „U tabeli koja sledi dati su podaci iz dve vremenske i društveno-istorijske pozicije religije i religioznosti u srpskom društvu koje omogućavaju sagledavanje kvantitativnih obeležja u povezanosti ljudi sa religijom i crkvom.“ (Blagojević, 2009: 106).

Tabela 1. Vezanost za religiju i crkvu u Srbiji 2008. godine, u poređenju sa početkom 80-ih godina XX veka

Indikatori / godina istraživanja	2008.	1982.	Odnos 2008 –1982.
Pravoslavna konf. identifikacija	87	87	0
Samodeklarisana religioznost	80	24	+ 56 ili 3,3 puta
Verovanje u Boga	80	18	+ 62 ili 4,4 puta
Verovanje u zagrobni život	26	5	+ 21 ili 5,2 puta
Krštavanje dece	82	59	+ 23 ili 1,3 puta
Odlazak u crkvu bar jednom nedeljno	7	0,5	+ 6,5 ili 14 puta
Molitva, svaki ili gotovo svaki dan	28	6	+ 22 ili 4,6 puta

Izvori: Za 1982. godinu Đorđevićevo istraživanje religioznosti pravoslavno dominantnog stanovništva niškog regiona (Đorđević 1984); za 2008. godinu – *European Values Stady*.

Ako uporedimo rezultate istraživanja koji su rađeni na teritoriji Vojvodine tokom 2002. i 2009. godine (Kuburić, Stojković 2004; Kuburić, 2010), saznajemo da je broj religioznih porastao na 70%. Na grafikonu jasno prepoznajemo dve distribucije odgovora, što ukazuju na dve grupe građana, one koji na različite načine su verujući i one koji ne veruju u religijska učenja.

Grafikon 1.

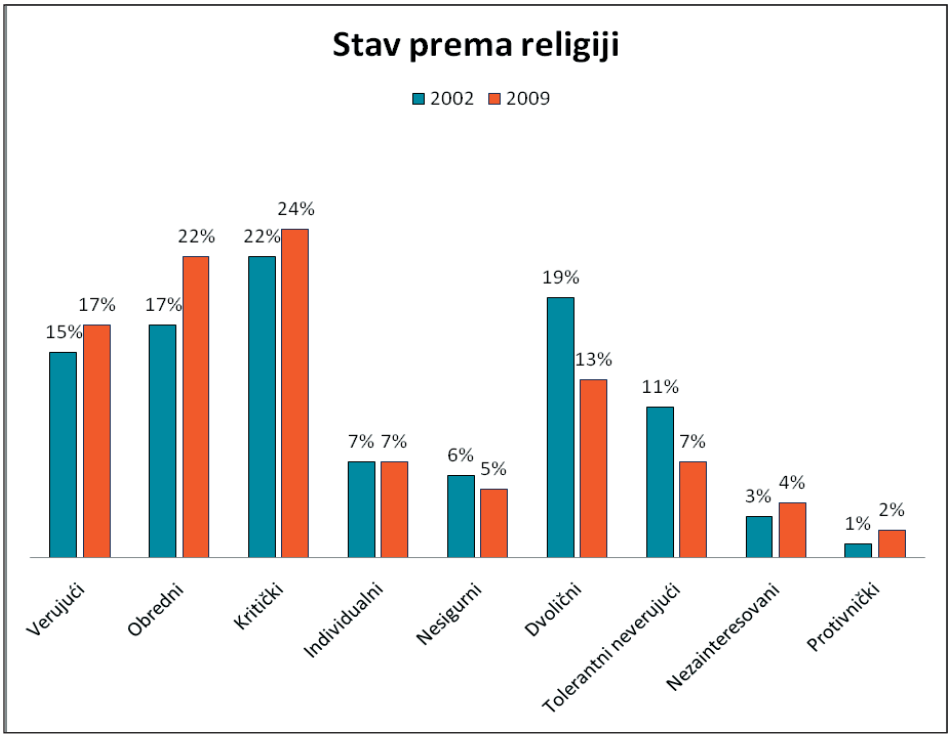


Tabela 2. Odnos prema religiji – poređenje podataka iz 2002. i 2009.

Stav prema religiji	**2002**	**2009**
Verujući, dogmatski	15%	17%
Verujući, obredni	17%	22%
Verujući, kritički	22%	24%
Individualni	7%	7%
Ambivalentni	6%	5%
Neverujući, dvolični	19%	13%
Neverujući, tolerantni	11%	7%
Indiferentni	3%	4%
Protivnici religije	1%	2%

Promene od 2002. do 2009. u odnosu prema religiji ukazuju da su stavovi građana postali jasniji, da se povećao broj vernika, i to u svim tipovima religioznosti, da je broj individualnih vernika ostao isti, kao i onih koji veruju u Boga, ali ne pripadaju nijednoj verskoj zajednici. Smanjio se broj neverujućih koji se ponašaju kao vernici, koje smo nazvali kobajagi-vernici. Broj tolerantnih protivnika religije smanjio se a povećao broj onih koji su nezainteresovani i protivnici svake religije.

Ivan Cvitković postavlja pitanje da li je revitalizacija religije prvenstveno religiozne prirode ili su to bile samo želje za socijalnom promocijom preko religije i crkve sada kao afirmativnih i poželjnih kulturnih obrazaca (Cvitković, 2009: 15–23).

Mirko Blagojević, (2009:6) pita se ako su dakle pravoslavni Srbi slabi u verskom znanju i konsekventnom verovanju, da li su „jači" ili revnosniji u ispunjavanju verskih dužnosti? Ako dakle ne veruju konsekventno u dogmatsko jezgro svoje vere da li svojoj crkvi pripadaju? To pitanje pripadanja, verovanja i poštovanja verskih propisa je izvor mogućih indikatora preko kojih se ispituje stepen religioznosti.

Istraživanje Hrišćanskog kulturnog centra 2010. godine rađeno je na reprezentativnom uzorku od 1219 ispitanika za teritoriju Republike Srbije bez Kosova i Metohije. Dopunski uzorak izveden je metodom ličnog kontakta i preporuke (snowball method) za razliku od reprezentativnog uzorka koji je obavljen putem metode sistemskog koraka i poslednjeg rođendana sa tri vraćanja na adresu. Dodatni uzorak imao je 285 ispitanika islamske, judaističke, katoličke i protestantske veroispovesti, što ukupno čini 1504 ispitanika. Odgovor na pitanje br. 9 dalo je 1492 ispitanika. Prema modalitetima religijske samodeklaracije najviše ima tradicionalnih vernika koji učestvuju u obredima i poštuju običaje, ali nisu aktivni u sopstvenoj verskoj zajednici (35%). Na drugom mestu su uvereni vernici koji prihvataju sva učenja svoje vere (33%) i potom religiozni koji ne prihvataju sve što vera uči (16%). Sledeća kategorija po brojnosti jesu oni koji nisu religiozni ali nemaju ništa protiv religije (7%), dok je ambivalentnih 4%. U ovom istraživanju ravnodušnih ima 2% i protivnika religije 2% (Mladenović, 2011).

Značajno pitanje koje se pojavljuje u ovom istraživanju jeste pitanje „Zašto poštujete Božje zapovesti?". Odgovori su dati za reprezentativni uzorak, a na pitanje je odgovorilo 1212 ispitanika. Najveći broj ispitanika, njih 29% odgovorilo je da ih motiviše ljubav prema Bogu, dok je 17% odgovorilo da je reč o strahu od Božje kazne. Sledećih 7% ispitanika kazalo je da ih poštuje jer očekuje nagradu od Boga, a 5% je naglasilo da ih poštuje zbog slaganja sa moralnim načelima. Od 15% onih koji ne poštuju Božje zapovesti, više od polovine su vernici. Na pitanje da li u našoj zemlji Crkva i verske zajednice adekvatno odgovaraju na moralne potrebe pojedinca, 45% je pozitivno odgovorilo, 38% je reklo ne, ostali su odgovorili sa „ne znam".

Pitanje br. 47 u upitniku je glasilo: „Uopšteno govoreći, da li mislite da u našoj zemlji Crkva i verske zajednice adekvatno odgovaraju na: moralne probleme zajednice, moralne potrebe pojedinca, probleme porodičnog života, duhovne potrebe ljudi, socijalne probleme u našoj zemlji". Odgovori ukazuju da su verke zajednice najviše prepoznate u zadovoljavanju duhovnih potreba ljudi (63% je odgovorilo sa „da"), potom moralne potrebe pojedinca (45%), moralne probleme zajednice (38%) i najmanje se prepoznaje socijalna uloga (23%) crkava i verskih zajednica.

U delu pitanja odnosa religije i društva, na pitanje da li je religija privatna, javna ili privatna i javna stvar, skoro polovina ispitanika (49%) je odgovorila da je privatna stvar, 38% da je privatna i javna stvar, dok 9% smatra da je samo javna stvar. Na osnovu ovakvih odgovora možemo zaključiti da je u Srbiji religija situirana u privatnoj sferi jer većina ispitanika kaže da je religija privatna stvar i da više izlazi u susret potrebama pojedinca nego društva.

Budući da se u teorijskim promišljanjima sociologa često provlači ideja da je povezanost religije i nacije pojačalo povratak svetog, postavljeno je i pitanje o važnosti religijskog i nacionalnog pripadanja. Za većinu je značajno i jedno i drugo, preko 55%, što potvrđuje našu tezu. Skoro podjednako malo tj. 10% ispitanika daje prednost religiji a 11% naciji. Dakle, u našem mentalitetu pridaje se veliki značaj zajedničkom, religijskom i nacionalnom pripadanju za formiranje identiteta.

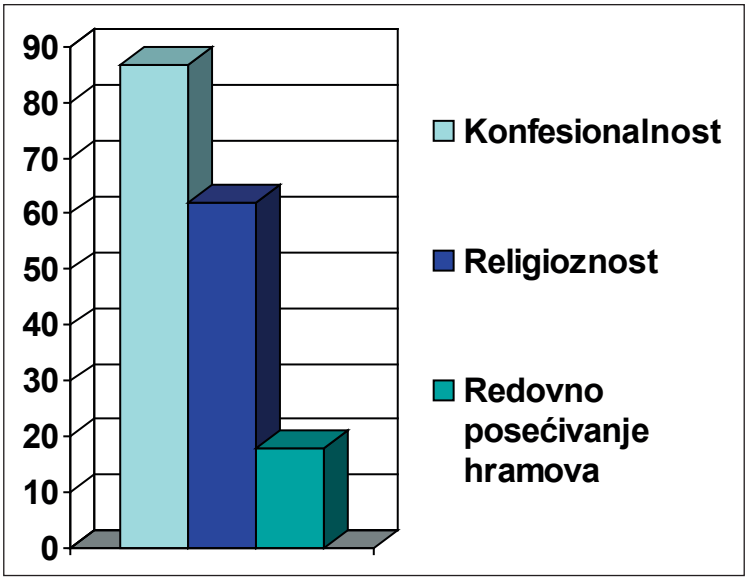
Pitanje broj 45 bilo je: *Kakvu ulogu u društvu ima religija?* Skoro 50% ispitanika je reklo da ima pozitivnu, 37% da ima pozitivnu i negativnu i 6% da je negativna uloga. Razlozi za pozitivnu ulogu religije dati su putem pitanja otvorenog tipa. Ovde ćemo navesti neke od odgovora: Principi vere su pozitivni, Propagira dobro, Utiče na svest ljudi i njihovo ponašanje, Uči ljude normalnom životu, Dok se drži kanona, dobro je; Utiče na vaspitanje; Kohezivna uloga; Pruža utehu i daje nadu; U očuvanju tradicije; Predstavlja oslonac narodu u dobru i u zlu; Nudi mogućnost preobražaja, optimističnog pogleda na svakodnevicu; Očuvanje građanskih i moralnih vrednosti; Čovek nema vrednost ako ne veruje; Počeli su sa obrazovanjem, što je pozitivno; Usmerava mlade ljude na pravi put; Jer propoveda vrlinu; Izaziva lepa osećanja; Zbog Božijih zapovesti; Zalaže se za dobrobit ljudi; Razvija poštovanje pripadnika drugih vera i pravo na različitost; Pruža čoveku dostojanstvo.

Razlozi zbog kojih je uloga religije u društvu negativna mogli bi se svesti na sledeće: Nedoslednost u principima; Mešanje u politiku; Verski ratovi; Pojedinačni neprimereni slučajevi; Podele u crkvi; Svaki problem izbije zbog religije i crkve; Loši primeri iz prošlosti; Nečovek koji se krije iza religije i pravi štetu; Interesi u crkvenim krugovima; Ukida slobodu; Zbog dogme; Zloupotreba religije i vere; Nesavremenost crkve i religije; Neslaganje među religijama; Licemerje crkve; Loše utiče na čoveka; Zbog korupcije; Previše mešanja u nečiji život; Sveštenici ne poučavaju dovoljno.

Istraživanje koje je sproveo Centar za empirijske studije kulture tokom 2011 (Gavrilović, Jovanović, 2011) na reprezentativnom uzorku za teritoriju Srbije pokazuje da se 87% ispitanika deklariše kao pravoslavac, 4,5% kao katolik, 3,9% kao musliman i 1,9% kao ateista. Ova distribucija odgovara u velikoj meri distribuciji u opštoj populaciji stanovnika Srbije. Podaci pokazuju da je konfesionalna identifikacija ostala na istom, visokom nivou, jednako 87%, ali je samodeklarisana religioznost porasla na 62%. Velike promene su se desile i u pogledu poseta crkava zbog rituala (0,5%, spram 18%), kao i u pogledu praktikovanja molitve (6% spram 17%). Mogli bismo izvesti zaključak da je u Srbiji došlo do rasta i intenzifikacije religioznosti. Intenzifikacija religijske prakse jeste prisutna u odnosu na raniji period u kome je bila ekstremno niska, ali se ipak ne može reći da je ona, sada, na visokom nivou, što podaci koji slede i pokazuju.

Prema podacima iz istraživanja CESKa (2011.) ukazuje se na veliku disproporciju između konfesionalne (87%) religijske samoidentifikacije (62%) i redovnog posećivanja hramova zbog molitva i ritual (Grafikon 2).

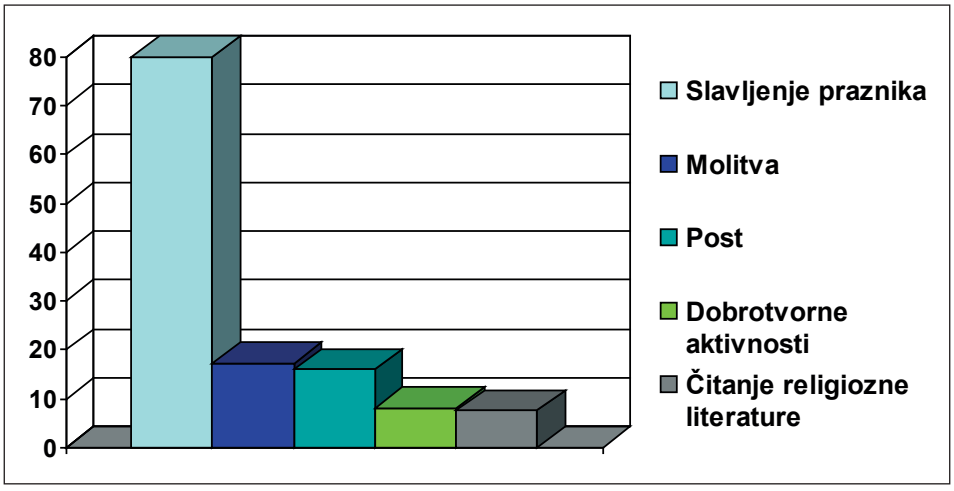
Grafikon 2.



Ovakva praksa koja se stabilizovala navela je neke sociologe religije da pravoslavne vernike u Srbiji nazovi „vernicima četiri obreda“ (Đorđević 2009, Blagojević, 2009.). Ovaj odnos je mnogo izbalansiraniji u Hrvatskoj gde se konfesionalno deklariše 88, 9%, samodeklarisana religioznost 79,9%, posećivanje hramova zbog molitve i rituala 52, 8%), dok je situacija u Bugarskoj sličnija – konfesionalna samoidentifikacija 70,0%, samodeklarisana religioznost 46,7%,

posećivanje hramova zbog molitve i rituala 20,2%. (Zrinščak, 2008, 33) Slične podatke koji govore u prilog postojanju oblika verovanja koji se može nazvati „pripadanje bez verovanja" nalaze sociolozi religije koji se bave religioznošću u Grčkoj. (Papageorgiou, 2012, 42) Kako je ona odlika koja povezuje ove zemlje dominacija pravoslavlja, može se postaviti pitanje da li je to uzrok postojanja ovakvog tipa religioznosti, ali kako je za ovakvu tvrdnju potrebna podrobna i kompleksna analiza ovakav zaključak se ne može izvući.

Grafikon 3.



Kada govorimo o indikatorima koji odslikavaju religijsku praksu (kao je najveći deo uzorka pravoslavni, ponajviše govori o pravoslavnoj religioznosti), moramo imati u vidu da je najdominantniji oblik religijske prakse slavljenje religijskih praznika (80%), dok su svi drugi oblici religijske prakse na znatno nižem nivou**.** Redovno se moli 17,3% ispitanika, dok 16% njih redovno posti. Kada pogledamo učešće u dobrotvornim aktivnostima (8% ispitanika) i čitanje verske literature (7.5) onda možemo uvideti da u Srbiji nisu dominantni vernici koji praktikuju religioznost u punom obimu. Ovoj slici doprinosi i podatak da samo 17, 5% smatra religiju veoma važnom u svom životu[3]. Upitani da procene prioritete u svom životu ispitanici najvažnijom smatraju porodicu, zatim posao, prijatelji, poznanici, zabava, tek nakon toga religija, i na kraju politika.

Iako se religiji u Srbiji često pripisuje značajna identifikaciona funkcija, ipak, moramo imati u vidu da religija nije prvi identifikacioni izbor velikog dela ispitanika u Srbiji. Najpre se takođe identifikuju sa porodicom, profesijom, tek se

3 European Value Study Srbija, 2008 (www.europeanvalues.nl/)

kao treći izbor religija pojavljuje u značajnijem procentu (9,1%), samo 1,9% ispitanika bira religijsku identifikaciju kao svoju prvu identifikacionu oznaku.

Specifičnosti religijskog pripadanja u Srbiji i okruženju

Na kraju možemo pogledati da li postoje specifičnosti religijskog pripadanja i verovanja građana Srbije u odnosu na okruženje. Istraživanje Galup Monitor , koje je prvi put sprovedeno 2006. godine i potom obnavljano (2008; 2009; 2010; 2011; 2012), poslužiće nam za kontekstualizaciju problema religijskog verovanja i pripadanja. Pitanje značaja religije u pojedinim državama Zapadnog Balkana pokazuju razlike koje su prisutne.

U Srbiji 2006. godine 51% ispitanika je kazalo da je religija važna u njihovom životu; 2009 bilo je 54%; 2010 bilo je 53%; 2011 ponovo 54% i 2012. godine 57,5%. Dakle vidimo da je religija u Srbiji za većinu građana važna i da ne gubi na značaju, naprotiv blago se povećava njen značaj. Specifičnost Kosova i Metohije je u tome što je u odnosu na druge regione, najveći procenat ispitanika iskazao da im je religija veoma važna a to je za 2012. godinu 92% ispitanika. Gledano po godinama istraživanja 2006. bilo je 70%; 2008. bilo je 63%; 2009. bilo je 90%; 2010. bilo je 89%; 2011. bilo je 84% i 2012. bilo je 92%. Budući da je reč o komparativnom i longitudinalnom istraživanju, jasno je da je na Kosovu i Metohiji nestabilna situacija i po pitanju stavova prema religiji kojoj se pridaje značaj i da varira između 63% i 92%.

Ako uporedimo rezultate samo za 2012. godinu saznajemo da je religija najviše značajna za građane na Kosovu i Metohiji (92%), potom za građane u Makedoniji (81%), Bosni i Hercegovini (71%); Hrvatskoj (58%); Srbiji (57%); Crnoj Gori (55%) i najmanje značajna za građane u Albaniji (48%). Kao što smo u prethodnim rezultatima saznali, religija je važna iz različitih razloga.

Verska nastava kao nastavni predmet u državnim školama na prostoru novoformiranih država Zapadnog Balkana svakako predstavlja jedan od značajnih indikatora revitalizacije religije. U Hrvatskoj je verska nastava vraćena 1991. godine, zatim u Bosni i Hercegovini 1994. godine a deset godina kasnije u Srbiji 2001. O tom problemu u nas se dosta pisalo, a rasprava još uvek traje (Kuburić, Moe 2006; Kuburić, Vukomanović 2006; Kuburić, Zuković 2010).

Na kraju imao pitanje koje ukazuje na individualnu religioznost.

Koliko građani na Balkanu veruju da Bog postoji
(Gallup Balkan Monitor N=9464).

Balkan, region,	Sigurno ne	Verovatno ne	Verovatno da	Apslolutno da	Ne zna, nema odgovora
Srbija	6%	7%	29%	49%	9%
Crna Gora	4%	2%	21%	60%	13%
Makedonija	2%	2%	24%	70%	2%

Balkan, region,	Sigurno ne	Verovatno ne	Verovatno da	Apslolutno da	Ne zna, nema odgovora
Albanija	4%	3%	27%	41%	25%
Kosovo	1%	1%	14%	82%	2%
BiH	2%	2%	14%	74%	8%
Bugarska	12%	7%	27%	31%	23%
Hrvatska	4%	3%	19%	66%	8%
Ukupno	4%	4%	21%	60%	11%

Najčešća definicija religioznosti bila bi da je reč o verovanju u Boga. Rezultati istraživanja ukazuju da apsolutno poverenje u postojanje Boga ima u proseku 60% ispitanika, što se poklapa s rezultatima istraživanja rađenih posle devedesetih godina. Dakle, sva navedena istraživanja, više ili manje iznijansirana, ukazuju da se ljudi vraćaju religiji i da je Bog u ovim burnim vremenima tranzicije ljudima potreban.

ZAKLJUČAK

Nalazi istraživanja sprovedenih u poslednjih dvadesetak godina ukazuju na stabilizaciju trendova religioznosti u ovom periodu. Stabilizacija podrazumeva visoku konfesionalnu i religijsku samoidentifikaciju ispitanika, visok procenat verovanja u Boga, izrazitu zastupljenost učestvovanja u nekim tradicionalnim religijskim obredima pravoslavlja (opelo, proslavljanje verskih praznika, krštenje, crkveno venčanje), religijske promene u obimu i intenzitetu nekih aktuelnih religijskih radnji kao što su poseta crkvi, poseta liturgiji, molitva i post (Blagojević, 2009).

Na osnovu mnogim podataka iznetih u ovom tekstu možemo zaključiti da je tradicionalna religioznost koja podrazumeva visoku konfesionalnu svest dominantno prisutna u Srbiji, ipak, neki podaci koji su navedeni u ovom tekstu navode nas na pomisao da, danas, u Srbiji ne možemo govoriti o presudnoj dominaciji tradicionalnih vernika „četiri obreda“, koji pre svega pripadaju, a onda veruju. Ima i onih podataka koji narušavaju ovu jednostavnu i široko prihvaćenu sliku. Naime, crkveno ubeđenih vernika je tek neznatno manje u odnosu na tradicionalne, ljudi religiju povezuju sa privatnom sferom i putem nje zadovoljavaju svoje duhovne i moralne potrebe. Socijalnu ulogu smatraju mnogo manje značajnom. Svi ovi pokazatelji govore u prilog prisustva intrinzične religioznosti i ne uklapaju se u koncept tradicionalne religioznosti. Nakon pokušaja da longitudinalno posmatramo (na osnovu sopstvenih i istraživanja ostalih istraživača koji su u tekstu citirani) stanje religioznosti u Srbiji, možemo istaći potrebu za stalnom dogradnjom slike koja nije statična, nego se u mnogim svojim elementima menja.

LITERATURA

Bauman, Zygmunt (1999). The Self in a Consumer Society, in The Hedgehog Review/ Fall 99, pp. 35–40.

Bell, Daniel (1978) The return of the sacred: The argument about the future of the religion, *Zygon,* 13 (3):187–208 (19

Berger, Piter L. (2008). *Desekularizacija sveta,* Mediteran, Novi Sad, 2008.

Berger, Peter L.(2001). Reflections on the Sociology of Religion Today *Sociology of Religion*, Vol. 62, No. 4, Special Issue: Religion and Globalization at the Turn of the Millennium (Winter), pp. 443–454.

Berger, Peter L. Secularism in retreat 27.09.2007.-http://findarticles.com/p/articles/mi_m2751/is_n46/ai_19130142

Berger, Piter (2008) *Desekularizacija sveta – preporod religije i svetska politika*, Meditteran Publishing, Novi Sad.

Blagojević, Mirko (2009). Revitalizacija religije i religioznosti u Srbiji: stvarnost ili mit? *Filozofija i društvo* 2/2009, str. 97- 116.

Bruce, Steve (1996). *Religion in the Modern World. From Chatedrals to Cults*, Oxford University Press.

Cvitković, Ivan (2009) „Has the 'Return' or Religions Occurred or 'Return' to the Religion?", in Danijela Gavrilović (ed.) *Revitalization of Religion (Theoretical and Comparativ Approaches*, YSSS Anuual – YearXVI, Nis.

Davie, G. (1994). Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging, Oxford, Blackwell.

Davie, G. 2001, The persistence of institucional religion, in *Peter Berger and the Study of Religion*, London and New York: Routledge, pp. 101- 112.

Davie, Greis, 2005, *Religija u modernoj Evropi: mutacija sećanja,* Golden Marketing, Tehnička knjiga, Zagreb,.

Davie, Grace, 2007,*The sociology of religion*, SAGE Publication,

Davie, Grace, 2006, Borders, Boundaries and Frontiers in the Study of Religion: A Sociological Response, SocialCompass, 53(2), pp. 243–249.

Dejvi, Grejs (2008) „Evopa: izuzetak koji dokazuje pravilo?", u Piter L.

Đorđevia, Dragoljub B. (1984) *Beg od crkve*, Nota, Knjaževac.

Đorđević, Dragoljub B. (2009) „Religiousness of Serbs at the Beginning of the 21st Centery: What is it About?", in Danijela Gavrilović (edited) *Revitalization of Religion (Theoretical and Comparativ Approaches*, YSSS Anuual–Year XVI, Nis.

Gavrilović, D.2005. *The modernization Process – Religion – Globalisation*, , In: *Religion and Globalization*. edited by D. Gavrilović, YSSSR, Niš, pp. 5–15.

Gavrilović, Danijela, 2008, *Moral i religija u savremenom društvu*, Filozofski fakultet, Niš

Habermas, J. 2005, „Religion in the public sphere" by Holberg Prize Laureate 2005 Professor Jürgen Habermas

Gallup Balkan Monitor, Insights and Perceptions: Voices of the Balkans (2006-2012) Summary of Findings, Gallup, Inc. (http://www.balkan-monitor.eu).

Hamilton, Malkom, 2003. *Sociologija religije*, Beograd, Clio

Kuburic, Zorica (2006). Religion in Serbia and Montenegro. U: *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, Vol. III, Ed. Thomas Riggs. Thomson Gal. *SAD*, 307–312, 2006b.

Zorica Kuburić and Cristian Moe (ed.) (2006a). Religion and Pluralism in Education, Comparative Approaches in the Western Balkans. Novi Sad: CERI in cooperation with the Kotor Network.

Kuburić, Zorica i Marija Kuburić-Borović (2009). Revitalization of Religion in the Balkans. U: Danijela Gavrilović (ed.). *Revitalization of Religion – Theoretical and comparative approaches*. Niš: YSSSR, 2009, 45–56.

Kuburić, Zorica (2009). Slika o Bogu u stavovima opšte populacije na Balkanu, *Religija i tolerancija*, 2009, Vol. VII, No. 11, 25–44.

Kuburić, Zorica (2011). Varijeteti religijske vere na Balkanu, *Religija i tolerancija*, Nº 15, 17–30.

Zorica Kuburić and Cristian Moe (ed.) (2006a). Religion and Pluralism in Education, Comparative Approaches in the Western Balkans. Novi Sad: CERI in cooperation with the Kotor Network.

Lukman, Tomas, 1967. The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society MacMillan Publishing Company,

Papageorgiou, Niki, „Belonging without Believing?“ Dimensions of the religious phenomenon in modern Grece, str. 42. Berlin: European Sociological Association, Research Network 34: Sociology of Religion in co-operation with the Research Group Sociology of Religion of the German Sociological Association, 2012.

Radisavljević, Ćiparizović, Dragana (2006). Religioznost I tradicija, Vezanost za religiju I crkvu u Srbiji na raskršću milenijuma, Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.

Stark Rodney, *Secularization, R. I.P. – Rest in Peace*, hirr.hartsem.edu.

Zrinščak, Siniša. „Što je religija i čemu religija: sociološki pristup.“ *Bogoslovska smotra* LXXVIII (2008), 1: 25–37.

Voas, D. Cricket, A. 2005. Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging, *Sociology* February 2005 vol. 39 no. 111–28

Woodhead, L. i Heelas, P. 2000, *Religion in moderntimes*. Blackwell, London andNew York,.

Prof. dr Zorica Kuburić,
University of Novi Sad
Faculty of Philosophy
zoricakuburic@gmail.com

Prof. dr Danijela Gavrilović,
University of Niš
Faculty of Philosophy
danijelagavrilovic21@gmail.com

BELIEVING AND BELONGING IN CONTEMPORARY SERBIA

Abstract

Religiosity takes various forms in the contemporary society – from the traditional believing based on practicing rites related to certain traditions to personal religiosity which finds its own forms in the eclectic links of different traditions or the establishment of new ones.

Starting from the sociological theories that diagnose (recognize) the revitalization of religiosity and statements which communicate the fact that we are living in the „post-secular society" (Habermas, 2005), this paper aims to present and interpret the following:

1. revitalization of religion in Serbia in the post-socialist period
2. forms of religiosity which appear in Serbia
3. comparison between the religious situation in Serbia with other ex-Yugoslav societies

This goal will be achieved through the analysis and interpretation of the data from the research that was conducted on the territory of Serbia in the last few years, from 2006 to 2011:

Balkan Monitor Poll (2006) European Values Study (Serbia 2008), Social and Cultural Capital in Serbia (2011) and others.

The analysis shows that the level of religiosity (especially in the period of conflicts in the function of cultural defense) has increased greatly, as well as that the traditional religiosity is the most present one. However, other forms of religiosity are also present, but their analysis has been neglected in the contemporary Serbian sociology of religion.

Key words: religion, beliving, vevitalization, Serbia

Јелена Вукоичић
Универзитет у Београду
Факултет политичких наука
jelena.vukoicic@yahoo.com
″

УДК: 316.356.4(=163.41)(497.6);
323.1:271.2(=163.41)(497.6);
159.922.4(=163.41)
Прегледни рад
Примљен: 22.01.2012.

Религија и национални идентитет Срба у Републици Српској и Босни и Херцеговини

Резиме

У овом чланку аутор разматра улоīу и значај религије у формирању и афирмацији националноī идентитета Срба у Републици Српској и Босни и Херцеīовини. Истиче се да религија представља један од кључних елемената српскоī националноī идентитета, али да је, збоī посебних историјско-друштвених околности, њена улоīа у афирмацији идентитета Срба у РС и БиХ још значајнија, неīо у случају српскоī народа у другим реīионима. Масовна конверзија православноī становништва у ислам, која је уследила након отоманских освајања, и етничка мешавина која, као резултат ове конверзије, карактерише босанско-херцеīовачко друштво вековима, створили су специфичне друштвене, политичке и културне околности захваљујући којима је религија постала стожер националних идентитета и националне политике свих заједница у БиХ, па тако и српскоī народа.

Кључне речи: *религија, национални идентитет, Српска православна црква, Срби, Босна и Херцеīовина, Република Српска*

Увод

Српски национални идентитет, па тако и идентитет српског корпуса у РС и БиХ, спада у етнички модел, што значи да га сачињавају заједничка вера, култура, језик, традиција, историјска прошлост, државност, национална свест, митови и легенде. Према виђењу већине експерата за Балкан, међутим, два фактора која су имала доминантан утицај на обликовање савременог српског националног идентитета су историја, како чињенична тако и митска, и православна хришћанска вера. Историја и религија су се уједно показале као изузетно отпорне на све покушаје да се ефективно умањи њихов значај и утицај. Као што примећује Бојан Алексов, иако је религија потискивана путем модернизације, секуларизације и, коначно, атеистичких кампања у двадесетом веку, национализам Срба и њихових суседа до

тада је већ био изграђен на историјском сећању и моделима који су извирали из, и експлоатисали историјске религијске поделе и нетолеранцију (Aleksov, 2005:161).

Како наглашава Невен Анђелић, успон романтичарског национализма, иако каснији него у остатку Европе, није створио јединствену босанску нацију, већ су основу за дефинисање етничких група у Босни и Херцеговини обезбедиле верске разлике. Таквом стању несумњиво су допринеле турска власт и друштвена организација јер су структурирале, тачније поделиле, друштво по верским линијама (Anđelić, 2003:24–25). Бурна и комплексна босанско-херцеговачка историја тако је утемељила религију као стожер колективних идентитета Срба, Муслимана/Бошњака и Хрвата. Национални идентитети три највеће етничке групе у БиХ превасходно су засновани на религији и посебној култури и перцепцији историје које произилазе из религијских веровања. Стога се може рећи да се религијски идентитет, у босанско-херцеговачком случају, преклапа са етничким и националним идентитетом. Религија у овом случају представља много више од скупа веровања. Она је део културног идентитета појединца, без обзира на то да ли је у питању верник или не. Овакав значај религије у друштву за последицу, између осталог, има и тешкоће које се јављају при покушајима имплементације „грађанских вредности" које би, евентуално, довеле до стварања неких нових грађанских идентитета. Наиме, верска па потом национална подела на Муслимане (Бошњаке), православне Србе и католичке Хрвате, довела је и до подела лојалности, односно везивања православног становништва за Србију и католичког за Хрватску, док су једино Муслимани (Бошњаци) остали у потпуности лојални Босни и Херцеговини.

Отоманска освајања и српски национални идентитет

Бурна историја српског народа, која се углавном састојала од борбе за опстанак нације, утицала је на стварање опречних принципа као основа националне идеологије. Како наглашава Добрица Ћосић:„Срби егзистирају на дуалистичком начелу. Вера и преверство снажно се условљавају, као и колективност и индивидуалност. Победа и пораз су равноправни у значењу и памћењу. Родољубље и издаја имају митске парадигме. Храброст и кукавичлук, такође. У целини гледано, српски идентитет се најизразитије успоставља православљем и борилаштвом за његову одбрану, односно, своју слободу. Вера, слобода, држава, стапа се у једно код Срба, и то већ од средине XIII века. Рано настала свест о идентитету узрокована је геополитичким положајем српског народа, његовим бивствовањем на граничним просторима европске и хришћанске цивилизације и потом две империје – османлијске и аустро-угарске. Срби су били приморани на самосвест или уништење; на одбрану идентитета или асимилацију; на остајање у вери по сваку цену или

на преверавање. У тој муци и алтернативи опстајања, саткала се целокупна њихова духовност и обликовао се национални етос“ (Ћосић, 2002:150).

Национални идентитет Срба у Републици Српској и Босни и Херцеговини изграђен је на дуалистичком принципу, одражавајући тако историјске напоре српских политичких, културних и верских елита да заштите народ од асимилације и преверавања. Српски идентитет је у значајној мери обликован кроз интеракцију са исламским и католичким елементом који су, заједно са православљем, вековима сачињавали сложен етничко-религијски мозаик у БиХ, како кроз присуство локалног муслиманског и католичког (хрватског) становништва, тако и путем утицаја исламске-Отоманске и католичке-Аустроугарске империје. Обзиром да су највећи део своје новије историје Срби у Босни и Херцеговини провали под отоманском влашћу, као и да је савремени концепт националног идентитета и идеологије српског народа (као и већине народа у Европи) формулисан у деветнаестом веку, кључну улогу у његовој афирмацији имала су искуства Срба под окупацијом Отоманске империје која се појавила на српским просторима у четрнаестом и остала на њима све до двадесетог века. Српски идентитет се, стога, у великој мери афирмисао управо кроз директан антагонистички однос са отоманским друштвеним системом. Другим речима, православни Срби су себе дефинисали кроз сукоб са отоманским Турцима против чијег утицаја су се борили, и својим исламизираним сународницима које су доживљавали као издајнике заједничке традиције. У српској националној идеологији Турци и Отоманско царство, према томе, представљају главне експоненте „другости“, без чега се српски национални идентитет не би развио на начин на који јесте, обзиром да се управо у супротности и интеракцији са „другим“ групни идентитет конструише и одржава, док је нејасно да ли би, без такве интеракције, уопште и дошло до његовог стварања (Kolsto, 2005:15).

Отоманска окупација такође је имала пресудну улогу у постављању православне цркве на место стожера српског националног идентитета, као и у стварању најмоћнијег историјског мита српског народа, косовског, и епске поезије која је, поред цркве, за потлачене и необразоване масе становништва представљала једину везу са слободном и снажном средњовековном српском државом и једину наду да ће, једног дана, та држава поново васкрснути.

Већина српских историјских истраживања концентрише се на политичку организацију Отоманског царства које је, као и сва друга исламска друштва, било засновано на верским разликама, и у коме су Срби, као и сви други немуслимани, имали статус зимија, односно грађана другог реда, који је био праћен великим бројем различитих ограничења и обавеза које су морали да испуне. У свом есеју о успону и паду српске државе српски историчар Сима Ћирковић тврди да су турским освајањима из темеља измењени услови за развој српског народа. Искорењена је династија с највећим делом

племства, разорене су световне институције, тако да је континуитет одржавала једино црква која је имала могућности да делује, али у сиромаштву и неупоредиво тежим околностима. Доспевши у оквире исламског теократског царства, Срби су, као и други потчињени народи, били изложени трајном притиску да се прилагоде османлијском друштвеном поретку и државном и правном уређењу (Ћирковић). Како истиче Иво Андрић, у земљама које су Турци освојили као једини регулатор личног, друштвеног, материјалног и духовног живота важио је ислам: „У условима које је ислам наметао развијао се и духовни живот, не само оних који су га били прихватили, већ и свих осталих турских поданика, без обзира на то којој су вери припадали“ (Андрић, 1972:71). За обичне хришћане живот у Отоманском царству био је обележен многобројним ограничењима и забранама. Како је већ истакнуто, хришћани широм Отоманске империје имали су, као немуслимани, статус грађана другог реда и као такви били су изложени различитим дискриминаторским мерама, као што је, на пример, била посебна такса, џизја, али и велики број других правила и прописа, чији је циљ био понижавање немуслиманских народа и деградација њиховог друштвеног и економског положаја у односу на становништво муслиманске вероисповести. У суштини, како примећује Радован Самарџић, „православни Срби живели су на рубовима и у дубокој сенци турског друштва… Они су у босанском пашалуку били раја која је трпљена због тога што се неко морао бавити земљорадњом и сточарством. Њен положај, узет у целини, био је сличан положају српске цркве, која је, јер се није могло друкчије, за невољу једва толерисана“ (Самарџић, 2000:455).

Феномен религијске конверзије
– Исламизација у БиХ и српски национални идентитет

Прве три стотине година отоманске доминације, која је трајала од петнаестог до почетка двадесетог века, имале су посебно битан утицај на савремену Босну и Херцеговину, обзиром да су у том периоду значајни делови популације примили ислам што је довело до трансформације друштвене и политичке организације региона. Широко прихваћен став јесте то да је најзначајнији утицај отоманских освајања и исламизације која је уследила након тога њихова улога у дефинисању и јачању етничких, културних и религијских идентитета свих народа у БиХ. Као што примећује српски историчар Душан Батаковић, догађаји који су се десили у периоду отоманске власти „могу да се посматрају као део процеса „longue duree“ који је означио постепену консолидацију три различите конфесије у три посебна религијска идентитета“ (Batakovic,1996:11). Невероватна моћ религије у случају БиХ истицана је и од стране великог броја страних научника и новинара који су путовали регионом у осамнаестом и деветнаестом веку, остављају-

ћи писане трагове својих запажања. Као што уочава руски конзул у Сарајеву, Александар Гиљфердинг, током свог боравка у Босни и Херцеговини средином деветнаестог века: „Истоветност језика, поријекла и обичаја ништа не значи пред разликом конфесије… Србин значи православац, а православац значи Србин“ (Гиљфердинг, 1972:119).

Процес исламизације и стварање нове владајуће класе локалних муслимана имали су огроман утицај на православно српско становништво и његов осећај националног идентитета. Већина српских историчара истиче то да су православни Срби, који су под отоманском влашћу имали статус грађана другог реда и били изложени сталној дискриминацији која је често прелазила у насиље широких размера, развили презир према својим доскорашњим сународницима који су издали своје претке и прихватили веру тиранина.

Анимозитет према „Турцима“ био је, у великом броју случајева, интензивнији према оним Турцима који су, уствари, били нешто друго пре отоманског освајања Балкана, односно локалном становништву православне или католичке вероисповести, које је прихватило ислам и тако, у очима својих хришћанских сународника, издало традицију својих предака зарад политичких повластица и материјалне користи. Како наводи Сима Ћирковић: „Османско царство толерисало је припаднике других вера, хришћански поданици су сматрани за штићенике султанове, али пут друштвеног успона био је отворен једино онима који би прихватили веру освајача. Од првих почетака па све до краја турске власти појединци или групе из различитих слојева српског друштва примали су ислам, некада да би олакшали свој положај и сачували имовину, некада да би добили места у војном или управном апарату. Исламизација је најчешће била маргиналан процес, праћен отуђењем, често и удаљавањем из српске средине, оних који би променили веру. Изузетно су се у појединим областима образовале компактне исламизоване масе, које су биле подвојене од средина својих сународника не само другом вером него и пратећим културним разликама (имена, ношња, исхрана, амбијент, ритуали којима је уоквирен људски живот од рођења до смрти итд.). Иако су остали у истој средини и сачували свој језик, они који су прихватили ислам променили су однос према историјским традицијама, а подвојеност је појачана неједнаким ставом према Османском царству“ (Ћирковић). Пишући о босанско-херцеговачким Србима у деветнаестом веку, Душан Батаковић истиче да су вековима више од деведесет процената православних Срба у Босни и Херцеговини били принуђени да на својој земљи раде као кметови, принуђени да плаћају порезе у новцу и добрима, и да су, стога, онда када су добили личну и политичку слободу, са презиром гледали на своје некадашње српско–муслиманске управнике. У њиховим очима ови ’нови муслимани’ били су издајници – како гласи и пословица – „Потурица гори

од Турчина“ – који су угњетавали локално становништво у служби страног освајача (Batakovic, 1996:40).

Понос и борбени дух који се, у већини дела савремене српске историографије, описују као инхерентне националне карактеристике српског народа, често се упоређују са феноменом конвертита који се описују као „пали, слаби“ Срби који су „попустили под притиском“, што представља директну последицу не само недостатка снаге, већ и недостатка свести о важности националног наслеђа. Према Радовану Самарџићу: „Постојала је, битно, једна линија преко које се није смело прећи. Прилагођавајући се источном освајачу, српски народ је заједнички осећао да је доспео до краја оног пута иза кога се отвара бездан. Они који то нису могли, или хтели, да осете завршили су осипајући се у туђу веру и под другачије име. У све то Срби су ушли као народ одавно васпитан у светосавској побожности и моралу, али и у традицијама своје славне прошлости. После многих деценија борбе против Турака, пропадања у страдалним временима и чешће принудних пресељења него сеоба по сопственој одлуци, било је појава опште беде и задивљалости, али – знатно више – упорног враћања себи, својој вери и предањима. Дошавши до оне последње линије, у колективном свету идеја и у подсвести морао се јавити отпор… Улога српске цркве и православља била је у тим тренуцима спасоносна. Наслеђена духовност остала је у том народу и, уместо да замире, почела је обнављати своје снаге“ (Самарџић, 2000:192).

Утицај исламизације на хришћанску популацију у БиХ, наравно, није јединствен и треба га посматрати у далеко ширем контексту. Како примећује Џорџ Шопфлин, немогућност обуздавања религије лежи у њеном искључивом полагању права на откровење, што дубоко утиче на начин на који људи посматрају оне који се налазе изван њихове групе, чак и у случајевима када се изгубила догма, и остао само идентитет и граница између оних који припадају и који не припадају групи… Религија оставља траг који наставља да утиче на стилове, начине изражавања, перцепције прихватљивости или конфликта и, у складу са тим, хармоније. Модели друштвене и политичке мисли, категорије којима заједница дефинише саму себе и своје разумевање исправног начина живота налазе се, на сличан начин, под посредним утицајем религијског наслеђа. Оно што је кључно је да сећање – често имплицитно пре него експлицитно – апостазије или конверзије, обликује осећај сигурности заједнице. Тамо где постоји историјат бројних конверзија, што је случај и са Балканом, питања лојалности и издаје добила су једну од кључних улога у стварању слике коју заједница има о себи (Schopflin, 2000:254).

Суштину значаја феномена религијске конверзије истиче и Пал Колсто, наглашавајући да (религијски) преобраћеник потенцијално представља далеко разорнију претњу заједници него што би то икада могао да буде дугогодишњи верски противник. Преобраћеник је издајник и дезертер. У рату војник може да поштује, и да се чак диви непријатељу у рову испред ње-

га, али издајник може једино да буде предмет мржње и презира. Ништа мање није истина када су у питању религијски и идеолошки ратови. Очигледан разлог за ову разлику у ставу је то да је непријатеља у сваком тренутку могуће са сигурношћу лоцирати на другој страни границе, док је издајник у могућности да *прелази граничну линију.* Уколико му се дозволи да то чини некажњено, други могу да пођу његовим стопама и читава граница може да се сруши (Kolsto, 2005:28).

Српска православна црква и национални идентитет Срба у РС и БиХ

Као што је већ истакнуто, кључна компонента савременог српског националног идентитета јесте српска православна вера, без обзира на ниво религиозности било ког појединца. Другим речима, мало је Срба који себе не би дефинисали као православне, чак и ако се никада нису придржавали верских обичаја. Блиска веза између религијске и националне свести представља резултат дуге историјске борбе за очување нације суочене са многобројним покушајима насилне или добровољне промене идентитета. Обзиром да је значајан број православних Срба временом прихватио веру својих освајача, односно ислам или католицизам, и, у складу са тим, се приклонио другим етно-религијским групама, припадност хришћанској православној вери временом је постала основни параметар разликовања Срба од „других". Иако је у деветнаестом веку било покушаја да се превазиђу религијске разлике и успостави национално јединство засновано на језику,[1] а не на вери, сви они су на крају пропали, а православље је наставило да дефинише српство и одваја националну свест Срба од других балканских народа који говоре истим језиком.

Моћ Српске православне цркве као кључног елемента савременог српског националног идентитета је директан резултат отоманског освајања Балкана. Када су турски освајачи уништили средњовековну српску државу једина институција која није у потпуности уништена и која је успела да одржи своју структуру била је црква. У одсуству државе и државних институција, црква је преузела главну улогу у очувању српског националног и културног идентитета. Она је неговала сећање на независну средњовековну српску државу и њену војну моћ, на највеће хероје и битке вођене у име српства, на хероизам и мученичтво, што је у великој мери допринело очувању националне свести међу народним масама. Осим тога, значај цркве у народу, у периоду владавине Отоманског царства, потиче и од специфичног односа који је она изградила са својим верницима – односа у коме није било потчињених и привилегованих, у коме су свештенство и народ „на рав-

1 У деветнаестом веку, иначе веку национализма par excellence, било је пар покушаја маргинализације улоге религије у савременом српском националном идентитету од стране познатих српских интелектуалаца, као што је, између осталог, био Вук Стефановић Караџић, који су желели да успоставе језик као основу идентитета, што би омогућило укључивање покатоличених и исламизираних чланова српске заједнице у савремену српску нацију.

не части“ делили терет своје историјске судбине.[2]Исто као и народ, Српска православна црква је, почевши од доласка Турака на Балкан па до коначног слома Отоманске империје, била суочена са многобројним тешкоћама. Како наводи Васа Чубриловић: „Турско освајање српских земаља у XIV и XV веку било је праћено уништавањем и разарањем цркава и манастира, пљачком црквених имања и покретне црквене имовине и претварањем цркава у џамије“ (Чубриловић, 1983:85). Сасвим логично, „Слом Немањићке државе и турско освајање српских земаља пореметили су из основа живот Српске православне цркве. До тога доба владајућа црква у држави, она под Турцима постаје вера покорене и потлачене раје. Нови положај Српске цркве даће други правац њеном развитку, унети нове елементе у унутарњу структуру и на новим основама изградити однос ове цркве и према народу и према турској држави“ (Чубриловић, 1983:85).

Доминантна улога Српске православне цркве у животима Срба у Отоманском царству, као што је већ наглашено, такође се може приписати самој природи отоманског политичког система који је, као и друга исламска друштва, био у потпуности заснован на религији. Административна организација освојених балканских земаља била је заснована на вероисповести људи који су живели у њима, док су ове различите верске заједнице биле познате под називом милети, (Jelavich, 1983:89) од којих су највећи били муслимански, хришћански и јеврејски. Обзиром да се и хришћани и јевреји по исламској религији сматрају „народима књиге“, према шеријатском закону

2 Погледати: Владимир Ћоровић, *„Историја Срба“*, *Обнова Пећке патријаршије, Пројекат Растко – Историја,* електронско издање; како примећује Ћоровић: Погрешно би било мислити да је са утицајем свештенства ојачао код нас можда и клерикални дух. Православна црква била је од Св. Саве стално више народна него верски духоборна установа. Од Немањине борбе против богумилске јереси ми никад у нашој цркви нисмо више имали неког јеретичког или шизматичког покрета. Оно што је одувек чинило главну снагу српског православља, оно што се у народу каже „српска вера“, то није вера ортодоксије или уопште нека дубља религија, него је то оно што је спојено с вером као духовно наслеђе старине. То је фонд свих веровања пребојен доста танким слојем верске догматике. Као сви патријархални народи ми смо били пуни традиционализма, а за време дуге турске власти ми смо били поново враћени у такав живот. Наша црква била је изузетно либерална према народним обичајима, нешто што није хтела да изазива сукобе, а касније што је свештенство, лишено могућности већег образовања, и само имало иста схватања о тим стварима као и широки народни редови. Обичај Крсне славе, својствен данас само Србима, непосредан је израз компромиса црквеног обреда и једног старог народног обичаја. Такав је случај са култом бадњака, са толерисањем шишаног кумства, са ивањданским обичајима и др. Та либералност схватања, затим идентификација цркве и старе наше државе као природне целине учинили су да је појам о православљу и „часном крсту“ постао широком асоцијацијом идеја уверење, да је црква органски део и израз народне целине у прошлости, који се одржао јер је имао за собом божије провиђење. Црква и народ су једно; једна им је прошлост, једна судбина садашњости, па, према томе, и једна сарадња за будућност. Стога Његош, иако свештеник, осећајући ту дубоку везу у народу, и пушта да се његови јунаци са поносом куну „вером Обилића“. Манастири су били наша главна збориште кроз читаво време од XVI до XIX века; у народу је и данас остао израз „идем к цркви“ место „у цркву“, да се каже шта је прави циљ одласка. Ниједна већа акција у народу тих времена није кренула без њихова учешћа.

требало би да имају одређена колективна права. Већина историјских извора, међутим, наводи да су аутономија и привилегије које шеријат предвиђа за верске лидере монотеистичких религија поред ислама углавном били еуфемистични. Од 159 патријараха који су „имали ту функцију од петнаестог до двадесетог века, 105 је свргнуто са власти од стране Турака, 27 је абдицирало, од којих већина против своје воље, док је шест убијено“ (Stavrianos, 2000:150). На сличан начин, већина српских историчара наводи да су „права и привилегије“ обичних људи у српском народу, у највећем броју случајева, постојала једино у исламским религијским књигама, док је у реалности судбина сваког Србина понаособ искључиво зависила од хира његовог турског господара који је, у већини случајева, имао слободу да одлучује о питањима живота и смрти, да се и не помиње ништа мање значајно од тога. У друштву обликованом религијом ово је значило да су две заједнице вековима живеле као делови две супротстављене цивилизације у међусобном презиру, нетолеранцији и мржњи, подстакнутим религијским разликама. Религија је представљала основу на којој је изграђен национални идентитет, која је коришћена за рационализацију и оправдање за непрекидну борбу између два света.

Као што је већ истакнуто, главни кохезивни елемент српског народа у периоду отоманске власти била је управо Српска православна црква која и има највеће заслуге за одржање српске нације. Кључна улога коју је православна црква имала након што су турски освајачи ефективно уништили политичке институције средњовековне српске државе донела јој је велико поштовање у народу, што истичу и познати српски историчари. Као што примећује Сима Ћирковић: „Раштркани на огромном простору, подељени између супарничких царстава, Срби су били повезани јаком историјском традицијом и јединственим оквиром Српске православне цркве“ (Ћирковић). На сличан начин, Радован Самарџић наглашава да „У најтамнијем одсеку српске историје, када је и најширим слојевима народа, често у историји најприлагодљивијим, заиста запретила бездана пропаст, црква је показала највише стрпљења и отпорне виталности. Тиме је сачувала и себе и већи део своје паство од свеопштег затора. Један завет већ је постојао: царства више није било, Турци су надирали, стижући и тамо где их нико није очекивао, земља је била или у рукама туђина или раскомадана, а потоњи српски владари и велможе наставили су да граде задужбине, мада је било мало наде да их убрзо неће препустити завојевачу“ (Самарџић, 2000:7). Црква је за угњетаван српски народ представљала много више од саме религије; она је симболизовала српску историју, идентитет, културу, прошлост и садашњост – читава српска цивилизација која је или уништена или потиснута од стране Турака, сачувана је у оквиру цркве која је неговала сећање на некадашња достигнућа и слободу.

Моћ и улогу Српске православне цркве у Отоманском царству такође су истицали многобројни историчари, политичари и новинари, који су путовали кроз Босну и Херцеговину у том периоду. Руски историчар и конзул у Сарајеву, Александар Ф. Гиљфердинг, који је путовао по регионима Босне, Херцеговине и старе Србије у деветнаестом веку, у својим књигама посветио је доста пажње улози православља у животима српског народа. Описујући атмосферу у српској сеоској цркви близу херцеговачког града Требиња, он наводи следеће: „Кад у Турској уђете у православну цркву, ништа вас за вријеме молитве не подсјећа на спољни свијет и на власт туђина и иновјерца. Ту, у храму, осјети се унутрашњи живот и снага цркве, угњетаване, али по свом духовном животу снажне заједнице, која живи ван свјетовних услова, повезана с осталом православном црквом снагом унутрашњег јединства и љубави. Због тога човјек у Турској тако јасно осјећа духовну слободу и унутрашњи живот цркве!“ (Гиљфердинг, 1972:32). Истовремено, Гиљфердинг је изненађен скромним изгледом православних цркви у Турској Босни. Описујући типичну сеоску цркву близу Требиња, он примећује следеће: „То је мала просторија од камена која би се код нас, без тешкоћа, могла смјестити у обичну собу ма које куће. Гола дашчана преграда замјењује иконостас. Царских двери нема. Обична камена плоча на малом ступцу служи умјесто олтара. У цркви нема ни крста, ни икона, ни књига, ни богослужбених предмета. Све то чувају по својим колибама сељаци из околине. Ствари се доносе у цркву само онда када се одржава богослужење. Кад би неки предмет остао у цркви, Муслимани би га сигурно однијели. У новије вријеме власт је дозволила да се цркве закључавају. Прије су оне морале бити стално отворене, без врата, па су хришћани, долазећи на богослужење, често налазили у њима много нечистоће. У југоисточном делу Херцеговине има врло много оваквих малих цркава. Све су оне, изгледа, зидане у почетку турске владавине. Ма колико неугледне и биједне, оне свједоче о ревности требињских хришћана када је у питању богослужење. У Босни и сјеверозападној Херцеговини готово и нема сеоских цркава. Многе од ових цркава недавно су порушили Турци“ (Ibid: 34). Описујући цркве у старој Србији (данашња Рашка област и јужна Србија, пр. Ј. В.), Гиљфердинг примећује да су оне далеко лепше и украшеније, са унутрашњим зидовима осликаним религијским мотивима. Међутим, како он наводи: „На несрећу, слике које се налазе ниско на површинама зидова тешко су страдале од турског варварства. Састругали су их ножевима, а очи ископали ексерима. Оне фреске које су рађене високо… често су служиле као мета турским пушкама и пиштољима“ (Ibid: 129).

Страни путници по Босни и Херцеговини у осамнаестом и деветнаестом веку такође су, у својим објављеним радовима, забележили своја запажања живота и веровања Срба у БиХ, што представља редак увид у живот православног становништва под турском влашћу. У својој књизи о БиХ Гиљфердинг поклања посебну пажњу унутрашњој снази српског народа,

упркос његовој тешкој друштвеној позицији, истичући посвећеност Срба православној вери и цркви, и њихову спремност да се жртвују и трпе за „како се они изражавају, ‚часни крст'". Они живе и васпитавају своје потомство у сталној спремности на жртвовање свега, чак и живота, за своју вјеру" (Ibid: 165). „За православног Србина… одрећи се своје вјере значило би… одрећи се своје народности… Православни Србин, ма гдје он живио – у Босни, Херцеговини, Далмацији, Угарској, Кнежевини Србији – има, сем цркве, једну велику домовину, српску земљу, истина подијељену између многих господара, али она постоји идеално, као земља једног православног српског народа. Он има своје усмено предање, традицију: зна за српског светитеља Саву, за српског цара Душана, за српског мученика Лазара, за јунака Краљевића Марка. Његов садашњи живот почива на народним темељима и проткан је прећашњим историјским животом нације" (Ibid: 120).

Поред православне вере, Гиљфердинг наглашава и улогу епске поезије у животима Срба у Отоманском царству: „…Јер што се у народу сачувало православље усред свих могућих угњетавања и гоњења, у народу, што није имао цркава и био препуштен у руке таквој хијерархији која је људе могла прије одвратити од вјере него је подгријевати, самим тим православље – поред своје изванредне моћи којом је продрло у народну душу и с њом се сродило – дугује и утицају народне поезије. Народна пјесма, коју познаје и пјева енергично сваки православни Србин у Турској, то је оно усмено предање које Србина, усред жалосне садашњице, веже са славном прошлошћу и потхрањује у њему наду на будућност" (Ibid: 115–116).

Један од најзначајнијих фактора у очувању националне свести српског народа генерално, па тако и Срба у РС и БиХ, у вековима проведеним под отоманском влашћу, свакако представља епска поезија чије је стварање интензивно почело већ након косовске битке. Јуначке епске песме, у највећој мери инспирисане бројним биткама које је српски народ водио у својој бурној историји, имале су кључну улогу у јачању и очувању осећања националног идентитета код Срба у окупираној Босни и Херцеговини. Поред утицаја који су народни епови несумњиво имали на неговање култа православља, потребно је истаћи и значај улоге православне цркве у стварању епске поезије у периоду отоманске власти. Наиме, стварање епске поезије у великој мери охрабривала је и Српска православна црква. У складу са тим, ренесанса православља у Босни и Херцеговини праћена је процватом епске поезије инспирисане бројним ратовима и биткама вођеним за одбрану православља и српства. Као што примећује један писац, црква је очувала празнике који су комеморисали велике владаре и свеце средњовековне Србије, повезујући их са каснијим генерацијама Срба… Идентификација са средњовековним периодом кроз поштовање српских светитеља, као и епска поезија, допринеле су развијању српске националне свести у савременом периоду, док су песме неговале сећање на херојске подвиге из про-

шлости, на велике догађаје и велике људе, како стварне, тако и митолошке, истичући потребу за борбом и жртвовањем у циљу очувања слободе (Batakovic, 1996:32).

Један од најзначајнијих момената у историји Српске православне цркве под отоманском влашћу представља обнова Пећке патријаршије 1557. године, под патронатом трећег везира у Порти, Мехмеда Паше Соколовића. Мехмед Паша Соколовић био је православни Србин из источне Босне, отет од своје породице за потребе турске војске и преведен у ислам. Иако је остао одан новој вери, никада није заборавио своје православне корене и чак је повремено истицао своје порекло које је водило од српских владара, односно деспота, како су се називали од петнаестог века надаље. Обнова патријаршије довела је до ренесансе православља у покореним српским земљама, укључујући Босну и Херцеговину. Широм региона подигнуте су нове цркве, док је велики број већ постојећих обновљен. Религијска обнова такође је допринела даљем јачању улоге православља у српској националној свести. Како истиче Димитрије Богдановић: „Обнова Пећке патријаршије је догађај од огромног значаја за српски народ под турском влашћу… Црква је са свим елементима етнархије постала легална организација српског народа, његов политички предводник и јемац. Без обзира на све тешкоће, у систему који је цркви давао предности најкрупнијег феудалца, Пећка патријаршија је ујединила српски православни народ. У њеним су се границама нашли сви крајеви где у том часу живе Срби, практично где Срби живе најкасније од XV века, а то су огромна пространства северно од линије: ушће Дрима – састав Црног и Белог Дрима – Шара-Јакупица-Штип-Осогов, чак до Коморана и Јегре на северу, односно до Загреба на западу. Обновљена патријаршија одиграла је велику улогу у повезивању српског народа, у XVI веку већ увелико растуреног на широком простору од Македоније до Коморана и од Софије до Загреба. Као носилац јединствене традиције и свести она је заслужна што је у целоме том распрострањеном народу, упркос његовим сталним миграцијама, хроничном геноциду и покушајима однарођавања, сачувана, па чак и оснажена свест о сопственом националном бићу“ (Богдановић).

На сличан начин, Владимир Ћоровић наглашава да је „За дело српског народног уједињења Пећка обновљена патријаршија учинила највише. Она је прихватила вођство у народу, кад другог вођства није више уопште било. Место властеле, која је, кад је била и најбоља, гледала ипак увек и на своје интересе и опредељивала се и према њима, свештенство је, у то време, било поузданији вођа…“ (Ћоровић)[3]. Сва у традицији немањићке културе,

3 Како наводи Ћоровић: „Оно (свештенство, пр. Ј. В.) је било ношено једном идејом и трудило се да јој служи и користи; и ма какво да је било оно је било, ипак, најобразованији део српског друштва. Мада нису располагали са онаквим средствима каква је имало српско свештенство Средњег Века, наша свештена лица XVI века нису, ипак, била без више културе. Она су путовала много, улазила у разне средине, и разумевала много проблема. Више њих у Млецима учило штампарски занат и пратило књигу; понеки су, у политичким мисија-

којој је захваљивала свој постанак и сјај, патријаршија је била дубоко национална и ширила је култ те старе српске славе, која је њој самој давала пуну слободу и материјално благостање. Обновљену патријаршију више су занимала општенародна него догматска или чисто богословска питања. Њој је било пре̌че да култом народне прошлости и проповедањем народне и верске солидарности чува српске редове од исламизације, него да прати захукталу верску борбу на западу и све њене мотиве. Тек под влашћу Пећке патријаршије извршено је први пут уједињавање српског народа на целом његовом етничком подручју, јер је њезина власт допирала свуда докле су ишле, међу Србима, и границе турске државе. Никад дотле нису се српске ни државне ни црквене границе поклапале са подручјем целог српског народа. Босна, на пр., није улазила ни у састав Савине црквене организације, ни у границе Душанове патријаршије“ (Ћоровић).

Неговање култа велике српске династије од стране цркве истиче и Васа Чубриловић, наглашавајући да је, у тренутку слома српске државе и ширења отоманске власти широм српских земаља, православна црква постала чувар немањићке државе „Тим више, јер је дошла под власт једне верски туђе, освајачке државе, што је у суштини било Турско царство и тако од повлашћене државне цркве постала једва трпљена црквена организација једног поробљеног народа. Тако ће Српска православна црква из својих властитих побуда бити код Срба чувар немањићке државне традиције. Она ће је одржавати и ширити стално освежавајући у народу успомене на прошлост, проглашујући, готово све Немањиће, свецима, трудећи се да обновљеној Пећкој патријаршији после 1557. да што више карактеристика старе Светосавске цркве, а прожимајући је немањићком државном традицијом, утисне јој што изразитији српски карактер. Црква је то све тако свестрано изводила вешто искоришћавајући аутономне повластице добијене од турских султана, да и данас на многе научне истраживаче организација Пећке патријаршије после 1557. оставља утисак неке врсте продужења немањићке државе“.(Чубриловић,1983:96)

Када су савремени концепти нација и национализма формулисани у деветнаестом веку, Српска православна црква постала је главна компонента националног идентитета Срба у БиХ, обзиром на њену кључну улогу у самом очувању тог идентитета и страдања која је претрпела заједно са народом у периоду отоманске власти. Како истиче Душан Батакавић, национални идентитет Срба у деветнаестом веку углавном је био заснован на секуларним компонентама као што су језик, епска традиција или друштвени обичаји. Међутим, наводи Батаковић, религијска компонента била је изузетно јака у Босни и Херцеговини, обзиром на то да се српски народ вековима идентификовао са Српском православном црквом као јединим носиоцем

ма, допирали и до Беча и до Рима. Патријаршија је живо прегла да успостави и ојача везе са целим православним елементом свога подручја; Владимир Ћоровић, „*Историја Срба“*, *Пројекат Растко – Историја,* електронско издање.

средњовековних политичких традиција под отоманском влашћу.(Batakovic, 1996:40)Улога коју је црква имала у периоду отоманске окупације довела је до стварања симбиотске везе између православне вере и српског националног идентитета. Значајно место које је црква добила у овом периоду имало је далекосежан утицај и на сферу политике, обзиром да је црква, нарочито у кризним периодима, често преузимала директну политичку улогу. У свим народним ослободилачким покретима од краја XVI века па кроз XVII и XVIII век провлачи се, мање или више видљива, идеја о збацивању туђинског јарма ради националног ослобођења и обнове, а поготово црква, у лику својих патријараха и епископа и осталог свештенства и монаштва, носи и негује ту идеју. Она, пре свега у својим култовима и књижевним текстовима, преноси поруку и развија свест о временима хришћанске, слободне немањићке државе српског народа. Око светих моштију српских владара и архиепископа она окупља народ ради помена, не само тих светих лица као светаца цркве, него као владара и црквених поглавара који су духовно и физички присутни у сваком историјском тренутку народа.(Богдановић)Како истиче Васа Чубриловић:„Српска православна хијерархија као политички представник српског народа постаће посредник између њега и ближих и даљих хришћанских држава, кадгод ове буду у рату са Турским царством, уколико су тражиле сарадњу српског народа у томе рату против овог Царства. Ова посредничка улога Српске цркве међу српским народом и хришћанским државама у његовој борби против Турске, имаће велики утицај на пораст значаја Српске цркве од XVI до XIX века, али ће бити и главни узрок пропасти Пећке патријаршије у XVIII веку“.(Чубриловић,1983:104)[4]

Кључна улога и утицај које је Српска православна црква утемељила у периоду отоманске власти опстали су, у истом капацитету, и након повлачења Турака са Балкана. Кроз читав двадести век, упркос огромном страдању које је црква, заједно са народом, претрпела у Првом, а нарочито Другом светском рату, као и прогону и маргинализацији у време комунистичке власти, право-

4 Чубриловић, међутим, такође наводи да би било нетачно тврдити „да су револуционарни покрети у готово свим југословенским земљама под Турцима у овом рату настали код Срба непосредним утицајем цркве и њене хијерархије. Ови покрети имали су врло сложену друштвену и политичку основу и њих није стварала и носила Српска православна црква, него су они носили на својим таласима Српску цркву. Кад имамо у виду односе између народа и цркве код Срба у доба о коме говоримо, разумљиво је да је тако било. Међутим, исто је тако разумљиво да је хијерархија Српске цркве искористила своје везе у земљи и иностранству и била посредник између српског народа и хришћанских држава. Затим, као јединствена црквена политичка организација српског народа, она је могла и морала деловати и на обједињавање покрета у разним областима где је живео српски народ. Понегде, као што је случај вршачког владике Теодора у Банату за време устанка 1594, хијерархија се ставља на чело буна. Колико су сви покрети, код Срба у аустро-турском рату 1593–1606. били под упливом цркве види се по томе, што су ово и Турци запазили. Зато се у овом рату пале Српске цркве и манастири као ретко кад пре тога, а тело св. Саве узето је из попаљеног манастира Милешева, пренесено и спаљено на врачару код Београда, 1594. године“;Васа Чубриловић, *„Српска православна црква под Турцима од XV до XIX века“*, стр. 104–105

славље је наставило да буде стожер српског националног идентитета читавог народа, а посебно Срба у Босни и Херцеговини. Моћ религије да обнови и афирмише потиснуте националне идентитете, после готово педесет година владавине комунизма, постаће нарочито упадљива у периду распада СФРЈ и грађанског рата у БиХ, у коме је дошло до ревитализације улоге Српске православне цркве у националном дискурсу српског народа и јачања верске компоненте националног идентитета Срба на просторима бивше Југославије..

Улоīа Срīске īравославне цркве у афирмацији националноī идентиīеīа срīскоī народа у РС у време расīада СФРЈ и īрађанскоī раīа у БиХ

Јачање националних идентитета три највећа народа у Босни и Херцеговини пре, током и након грађанског рата у последњој деценији двадесетог века у највећој мери је постигнуто јачањем њихове верске димензије, обзиром да управо религија представља главну разлику између Срба, Муслимана/Бошњака и Хрвата. Обзиром да је религија кључни фактор „другости" у случају босанско-херцеговачких етничких заједница, она је увек имала огромну моћ да зближи или одвоји људе, нарочито у периодима политичких криза када су се границе између „нас и њих" наглашавале, а разлике заоштравале. Улога религије у босанском рату, међутим, још увек представља контроверзну тему и о њој се, као таквој, доста расправљало и расправља у научним круговима – позивајући се на искуства из времена комунистичке Југославије и ранијих периода, улога религије као главног покретача ратова у Босни и Херцеговини, и на Балкану генерално, се или истиче или маргинализује.

Упркос чињеници да су религија и религијске институције угњетаване и маргинализоване у периоду комунизма[5], што је значајно умањило њи-

5 Активно промовисање комунистичких идеја мултиетничности и „братства и јединства", у читавој Југославији, па тако и у БиХ, није подразумевало само „обрачун" са историјом, већ и са другим „непријатељима" режима, на првом месту са црквом која је, посебно у случају православне цркве и српског народа, вековима представљала стожер националних идеја и бића читавог народа. Након кратког периода толеранције, Тито је започео прогон хришћанских цркви у Југославији, почевши са хапшењем анти-комунистички настројеног скопског митрополита Јосифа 1950. године. Овог популарног верског лидера, који је требало да буде изабран за следећег патријарха, комунисти су ухапсили на основу лажних оптужби за анти-државно деловање. Православни и католички свештеници нису само масовно протеривани из Бањалуке, већ су такође били жртве физичког насиља, као у случају православног митрополита Нектарија за кога су комунисти тврдили да је био жртва „спонтаног" насиља од стране „разбеснеле омладине", док се заправо радило о акцији комунистичких силеџијских група, прерушених у полицију. Произвољна хапшења и друге врсте прогона усмерених против цркве, наставили су се и у шездесетим годинама. Стање у коме се налазила Српска православна црква било је нарочито тешко зато што је она, за разлику од католичке цркве која је добијала моралну, материјалну и политичку подршку од стране Ватикана, била потпуно изолована и лишена било какве помоћи са стране. Поред тога, она је издвојена од стране режима као легло интрига којима су се, наводно, промовисале „великосрпске идеје", чиме су се и правдале активности режима против ње. Без обзира на све, како закључује Батаковић, „За Србе је Српска православна црква, у много слабијој позицији (од католичке цркве прим. Ј.

хову улогу у друштву, било би тешко порећи да је религија одиграла кључну улогу у босанском рату. Иако одређен број експерата за Балкан, потпуно исправно, наглашава чињеницу да је већина Босанаца и Херцеговаца пре рата могла да се опише као секуларна, пре него дубоко религиозна, обзиром на то да, како је истакнуто, религија представља основну разлику између Срба, Муслимана/Бошњака и Хрвата, која је, у појединим случајевима, више културна и национална него искључиво верска, она је такође била мотив ратних сукоба. Религија је у БиХ имала две кључне улоге; прва је то да су жртве већином биране на основу њихове формалне припадности православљу, католичанству или исламу; друга улога религије односи се на институције, симболе, ритуале и идеологије путем којих је насиље мотивисано и оправдавано.

Рат у Босни и Херцеговини, наравно, представља само један пример сукоба у периоду након завршетка хладног рата у коме су верске разлике између учесника одиграле кључну улогу, што није зачуђујуће обзиром да је религија у својој идеолошкој манифестацији одувек имала значајну улогу у промовисању идентитета кроз опозицију другом. Након хладног рата религије су постале основне покретачке снаге сукоба широм света, док су њихове парадигме засноване на конфликту постале складишта моћи за вршење насиља, полагање права на територију и поновно „стварање“ историје.

Поред тога што је за време рата представљала основну разлику између различитих етничких заједница у Босни и Херцеговини, религија је такође била и главни кохезивни елемент сваке етничке групе, као и стожер обновљених националних идентитета. Када се ради о српској националној заједници, Српска православна црква и религијски симболизам, чврсто утиснути у стварне и митске историјске догађаје, били су основна покретачка снага иза „враћања“ идентитета свом народу, „изгубљеном“ у ери комунизма. Улога СПЦ у рату имала је велики значај, исто као и њена улога у претходним ратовима у БиХ. Утицај цркве на друштвени и политички живот нације почео је значајно да расте од тренутка када је комунистички систем почео да се урушава. Описујући ситуацију у Босни и Херцеговини почетком деведесетих година, пре избијања рата, Невен Анђелић примећује да су „разне прославе коришћене…за изазивање све јачих осећања етничке припадности“, те да је „места која су на таквим скуповима раније заузимали политичари, сада…заузимало свештенство“ (Anđelić, 2003:195). Дешавања око прославе шест векова косовске битке у великој мери су показала моћ и утицај цркве на широке народне масе. Свештеници су тада одиграли велику мобилизаторску улогу. У својим парохијама они су организовали вернике и са

В.) и прогањана од стране режима због свог наводног национализма, постала једини носилац српског националног и религијског идентитета, чији је утицај био нарочито јак у руралним областима Босне и Херцеговине.“; Batakovic, 1986, *The Serbs of Bosnia and Herzegovina – History and Politics.* Paris: Dialogue. pp.118

њима одлазили на централну прославу обележавања годишњице битке (Јевтић, 2002:159).

Улога цркве и религијског симболизма пре, током и након рата истакнута је званичним успостављањем косовског култа; почетком рата Видовдан је проглашен празником војске Републике Српске, а помињање Косова било је често у говорима политичких и војних лидера. Црква се понашала прагматично када је у питању била сарадња са различитим политичким партијама, али је њен главни циљ било продирање у „срца и главе" обичних Срба, и њихов повратак религији након деценија владавине комунистичке идеологије и пропаганде.

Како истиче Мирољуб Јевтић: „СПЦ се у деведесетим годинама XX века понашала на начин који је указивао да јој је веома стало да буде свуда са народом, а давала је често и печат неким значајнијим догађајима. Тиме се показала као једна од најважнијих друштвених институција чије су одлуке у много чему битно утицале на политички живот, расположење и понашање народа" (Ibid). Симбиотска историјска веза између Српске православне цркве и народа често је истицана од стране национално опредељених политичара и интелектуалаца у периоду југословенске кризе. Према речима Јована Рашковића:„Српска православна црква је везана са српским народом и нацијом по томе што је, може се рећи, не само метафорички него истински, српска држава и нација изашла с олтара Српске православне цркве. То је јединствен случај у хисторији да Црква формира и државу и нацију". Рашковић даље наглашава важност посвећености православљу, истичући да је српски народ био таман толико јак колико је имао своју православну духовност, а када ју је губио – онда је губио битке (Рашковић, 1990:164).

Црква је имала активну улогу у друштвеној мобилизацији током трајања југословенске кризе и рата у БиХ, чврсто стојећи иза Републике Српске и њених институција све време, без обзира на политичке потезе и одлуке политичког руководства Србије, које се у различитим периодима потпуно различито и односило према својим сународницима са друге стране Дрине. Када је српско руководство окренуло леђа Србима у БиХ и увело санкције Републици Српској, црква је стала на страну прекодринских Срба. Њен став у вези одлуке српског руководства јасно је истакнут у званичној изјави: „Срамно је и неморално и људи недостојно да се, у тренутку када је сав српски народ неправедно прикован за стуб срама, покрећу харанге против појединаца или група на начин како је то донедавно рађено у свим комунистичким земљама или да се заједничка одговорност за све што је рђаво и учињено пребацује на појединце ради оправдања себе. Још више је за осуду, пред проливеном крвљу за слободу најбољих синова овога народа, пред будућношћу и неподмитљивим судом историје да званична Србија и Црна Гора… заведу… блокаду и санкције својој распетој браћи у Републици Српској и Републици Српској Крајини. Пилатовским прањем руку својих у крви своје

напаћене браће, под притиском моћника овога света, ништа се неће решити, а образ и душа и достојанство лично и народно ће се изгубити… Црква, без обзира на сва збивања и рушења, остаје уз свој народ делећи са њим и добро и зло…“ (Политика, 1994:12).

За разлику од често проблематичних и оптерећених веза између цркве и власти у Србији, чије су се политичке одлуке у кризним деведесетим годинама често косиле са ставовима СПЦ, политички лидери у Републици Српској увек су показивали више поштовања за ставове и мишљења верских званичника. Тако у политичком програму Српске демократске странке из 1996. године, у делу посвећеном државним питањима, а на тему места које би СПЦ требало да заузме у оквиру државе стоји следеће: „Српска православна црква која је очувала српски народ кроз векове, мора да заузме важно место у Српској држави… Српској православној цркви треба омогућити да се слободно развија на својим светосавским основама“.[6] Од самог настанка Републике Српске, Српска православна црква је призната као кључна морална снага; државни симболи као што су застава и химна добили су јасне православне симболе, политичари иду у цркву, подигнут је велики број нових и обновљено мноштво оштећених и срушених храмова, а веронаука је уведена у школске програме као обавезан, а не изборни предмет (Радић, 2002:296).

ЗАКЉУЧАК

У Босни и Херцеговини, као и на другим територијама насељеним Србима, за време турске окупације улогу чувара српске духовности и идентитета готово у потпуности је преузела Српска православна црква, а само поимање етничког идентитета постало је нераскидиво везано за религијско-црквену припадност. Институција СПЦ за угњетаван српски народ представљала је много више од саме религије; она је симболизовала српску историју, идентитет, културу, прошлост и садашњост – читава српска цивилизација, потискивана и уништавана од стране отоманских окупатора, сачувана је у оквиру цркве. Као што примећује Душан Батаковић, догађаји из периода отоманске владавине „могу се посматрати као део процеса *„longue duree“* који је означио постепено претварање три различите конфесије у три различита религијска идентитета“ (Batakovic, 1996:11). Овај процес је коначно довео до неповратног етно-културалног раздвајања муслиманске, католичке и српске православне популације. Наиме, када су модерни концепти нација и национализма формулисани у деветнаестом веку, идентитети босанскохерцеговачких етничких заједница већ су били чврсто утемељени на њиховој религијској припадности. Како истиче Батаковић:„До почетка 19. века, века национализма *par excellence*, тенденција ка повезивању одређене рели-

6 *Српска демократска странка – Програм,* 1996

гије са етно-националним колективитетом била је изузетно велика. Прецизно, то је значило да су већина православних верника били Срби, већина католика Хрвати, док су Муслимани себе посматрали као исламизиране Словене (Србе и Хрвате, и, евентуално, босанске Муслимане у касном двадесетом веку)“ (Ibid). У формирању националне свести српског народа у БиХ, према томе, одлучујућу улогу одиграла је Српска православна вера под чијим је утицајем створен и обликован национални идентитет Срба, и која и данас представља његов кључни елемент.

Литература:

Aleksov, Bojan, 2005, „Adamant and Treacherous: Serbian Historians on Religious Conversions“, In: Pal Kolsto(ed.), Myt*hs and Boundaries in South-Eastern Europe,* London, Hurst & Company, pp.161

Андрић, Иво, 1982, „Развој духовног живота у Босни под утицајем турске владавине“, *Свеске задужбине Иве Андрића Бр. 1, Београд*

Anđelić, Neven, 2003, *Bosna i Hercegovina – Između Tita i rata,* Beograd: Samizdat

Batakovic, Dušan T., 1996, *The Serbs of Bosnia and Herzegovina - History and Politics*, Paris, Dialogue

Богдановић, Димитрије, „Књига о Косову“, *Пројекат Растко – Грачаница*, електронско издање, http://www.kosovo.net/sk/rastko-kosovo/istorija/knjiga_o_kosovu/.html (приступљено 01.11.2012)

Гиљфердинг, Александар Ф., 1972, *Путовање по Херцеговини, Босни и Старој Србији,* Сарајево, Веселин Маслеша

Jelavich, Barbara, 1983, *History of the Balkans - Volume 1, Eighteenth and Nineteenth Centuries,* Cambridge, Cambridge University Press

Јевтић, Мирољуб, 2002, *Религија и политика – Увод у политикологију религије,* Београд: Институт за политичке студије

Kolsto, Pal, 2005, „Introduction: Assessing the Role of Historical Myths in Modern Society”, in: Pal Kolsto (ed.), Myt*hs and Boundaries in South-Eastern Europe,* London, Hurst & Company, pp.15

Политика, 11.08.1994:12

Радић, Радмила, 2002, „Црква и српско питање“, у Небојша Попов, (прир.), *Српска страна рата: Траума и катарза у историјском памћењу,* Београд: БИГЗ

Рашковић, Јован, 1990, *Луда земља,* Београд, Аквариј ус

Самарџић, Радован, 2000, „Босна и Херцеговина у XVIII веку“*, Историја српског народа IV-1,* Београд, Српска књижевна задруга

Самарџић, Радован, 2000, Срби у ратовима Турске до 1683“,*Историја српског народа III-1,* Београд, Српска књижевна задруга

Самарџић, Радован, 2000, „Српска православна црква у XVI и XVII веку“, *Историја српског народаа III-2,* Београд: Српска књижевна задруга

Schopflin, George, 2000, *Nations, Identity, Power: The New Politics of Europe,* London, Hurst & Company

Српска демократска странка – Програм, 1996

Stavrianos, Stavros Leften, 2000, *The Balkans since 1453*, New York, New York University Press

Ћирковић, Сима, „Rises and Falls in the Serbian Statehood in the Middle Ages", The History of Serbian Culture*, Пројекат Растко, Историја српске културе*, електронско издање, http://www.rastko.rs/isk/scirkovic-middle_ages.html, (приступљено 01.12.2012)

Ћоровић, Владимир, „Историја Срба", Обнова Пећке патријаршије*, Пројекат Растко–Историја,* електронско издање, http://www.rastko.rs/rastko-bl/istorija/corovic/istorija/6_4_l.html, (приступљено 01.12.2012)

Ћосић, Добрица, 2002, **„**Српско питање – демократско питање" у: Симеуновић, Д, (ур.), *Теорија Политике.* Београд: Наука и друштво:150–154

Чубриловић, Васа, 1983, „Српска православна црква под Турцима од XV до XIX века,*" Одабрани историјски радови,* Београд. Народна књига

Jelena Vukoičić
University of Belgrade
Faculty of Philosophy
jelena.vukoicic@yahoo.com

Religion and National Identity of Serbs in the Republic of Srpska and Bosnia & Herzegovina

Abstract

In this article the author analyses the role and importance of the religion in the formation and affirmation of the national identity of Serbs in the Republic of Srpska and Bosnia and Herzegovina. It is emphasized that religion represents one of the key elements of the Serb national identity, but that, because of the special historical and social circumstances, her role in the affirmation of the identity of Serbs in RS and B&H is even greater than it is in the case of the Serbs in other regions. Mass conversion of the Orthodox population to Islam, which happened after the Ottman conquests, and the ethnic mixture that, as a result of those conversions, has had shaped Bosnian-Herzegovinian society for centuries, have had created specific social, political and cultural conditions because of which the religion has became the key element of national identities of all the local communities, including the Serb people.

Key words: religion, national identity, Serbian Orthodox Church, Serbs, Bosnia & Herzegovina, Republic of Srpska

Dr Laslo Galus
profesor Novog zaveta
Teološki fakultet, Beograd
laszlogallusz@gmail.com

UDK: 27-246-275/-278
Pregledni rad
Primljen: 14.09.2012.

PRIRODA NOVOG ZAVETA:
KNJIŽEVNA, ISTORIJSKA I TEOLOŠKA PERSPEKTIVA

Rezime:

Novi zavet je fundamentalni dokument hrišćanstva. Ipak, na pritisak duha dekonstrukcija koji prožima savremeno društvo i teološke krugove sve je veća nesigurnost oko najosnovnijih pitanja u vezi ovog korpusa literature. Ovaj rad se vraća ispitivanju temelja i definiše prirodu Novog zaveta. Zastupa tezu da je Novi zavet kompleksni fenomen čija priroda se može razumeti jedino kroz integrativnu analizu njenih književnih, istorijskih i teoloških aspekata. Predlaže da se interpretacija Novog zaveta ne može svesti na „čisto književni" i „čisto istorijski" poduhvat, jer priroda ove literature zahteva hermeneutiku koja gradi na rezultatima književne i istorijske analize, ali u isto vreme u centar pažnje stavlja narativno-teološku analizu usredsređenu na „veliku priču" o stvoritelju i njegovom svetu.

Ključne reči*: Novi zavet, kanon, hermeneutika, „velika priča".*

Hrišćanstvo, kao svetska religija, izvršilo je neuporedivi uticaj na razmišljanje i život milijarde ljudi tokom poslednjih 2000 godina. U tom oblikovanju ljudske svesti i iskustva Novi zavet je odigrao suštinsku ulogu. Stoga se ova literatura sa pravom može nazvati „fundamentalnim tekstom ljudske istorije".[1]

U poslednjih 300 godina Novi zavet je postao predmet naučnog istraživanja. Zahvaljujući ovim naporima danas mnogo više znamo o ovom korpusu literature nego ikada ranije u istoriji.[2] U isto vreme, prisutna je konfuzija visokog stepena kada je reč o najosnovnijim pitanjima. Razlog nesigurnosti se krije u mentalitetu dekonstrukcije koji kao odraz savremene kulture prožima kako popularne, tako i teološke, ali i crkvene krugove. U protekloj deceniji bili smo svedoci brojnih nastojanja ovog duha da redefiniše prirodu i autoritet Novog zaveta projekcijom različitih „novih" perspektiva na Hristov život i istoriju ranohrišćanske crkve (npr. Da Vinči kod, Jevanđelje po Judi). Ovaj naučni rad nije još

1 Gerd Theissen, *Fortress Introduction to the New Testament* (Minneapolis, Minn.: Fortress, 2003), vii.

2 Za odličan sveobuhvatan pregled savremenih naučnih diskusija u vezi različitih grana novozavetnih studija, videti Scot McKnight i Grant R. Osborne (ur.), *The Face of New Testament Studies* (Grand Rapids, Mich.: Baker; Leicester: Apollos, 2004).

jedan u nizu apologetskih pokušaja da se odbrane tradicionalni hrišćanski stavovi po pitanju autoriteta Novog zaveta u kontekstu savremene diskusije. Naš cilj je da vrativši se temeljima ukažemo na najosnovnije karakteristike Novog zaveta kao literature koje ni jedna naučna diskusija nema pravo da ignoriše. Osvetljavajući Novi zavet iz književne, istorijske i teološke perspektive uvidećemo složeni karakter ove literature čije razumevanje zahteva hermeneutiku koja će je izbaviti iz „hajdučke pećine nauke" i u isto vreme sačuvati od „ograničene, tvrdokorne i isključive pobožnosti".[3]

1. Šta je Novi zavet?

Isus iz Nazareta, centralni lik hrišćanstva, nije napisao ni jednu knjigu. Nakon njegove smrti, njegovi sledbenici su počeli da pišu spise različitih žanrova o njemu, kao i o izazovima i nadanjima hrišćanskih zajednica koje su tvrdile da ga slede. Iako ovi autori nisu pisali sa namerom stvaranja hrišćanskog korpusa literature pod nazivom „Novi Zavet", crkva je prepoznala poseban karakter nekih od ranohrišćanskih spisa i kanonizovala ih u mini biblioteku od 27 knjiga koja je danas poznata pod imenom „Novi zavet". Ove knjige su nastale u prvom veku n.e. i napisane su na grčkom jeziku koji je bio *lingua franca* tog vremena.

Svaki od spisa Novog zaveta je napisan kao knjiga za sebe. Autori jevanđelja, koje nazivamo evanđelistima, nisu ni sanjali da će se njihova dela naći jednog dana u kolekciji od četiri jevanđelja, a još manje da će stajati u istom kanonu rame uz rame sa čitavim nizom ranohrišćanskih dokumenata različitih stilova i žanrova. Pavle se nadao da će neke od njegovih poslanica biti pročitane i u drugim crkvama mimo adresata (npr. 2Kor. 1:1-2; Kol. 4:16), međutim nije ni pomišljao da bi njegovi spisi mogli da se raširе po čitavom svetu i to u obliku kolekcije, a još manje da će ih milioni ljudi čitati na pet kontinenata nakon dva milenijuma u tom obliku. Ni knjiga Otkrivenje nije napisana sa namerom da bude vrhunac biblijskog kanona, jedna vrsta „finala" u kojem se sve biblijske knjige susreću i ključne teme istorije spasenja dovode do ispunjenja.[4] Ipak, Novi zavet kao zbirka, zajedno sa spisima Starog zaveta, prepoznata je od strane hrišćanske crkve kao „Sveto Pismo" i smatra se širom sveta nadahnutim i ključnim svedočanstvom o Isusu Hristu koje je normativno za verovanje i praksu hrišćanstva.

Novi zavet ne može da stoji sam za sebe; zajedno sa knjigama Starog zaveta čini jednu celinu koja je osnova hrišćanske vere. Prvi hrišćani su gledali na Stari zavet, tačnije na Septuagintu kao na svoju Bibliju, koja je bila od suštinskog značaja u formiranju identiteta novonastale hrišćanske crkve. Postojala je međutim zna-

3 N.T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Christian Origins and the Question of God, 1; Minneapolis, Minn.: Fortress, 1992), 4.

4 Za odličnu demonstraciju ove teze, videti William J. Dumbrell, *The End of the Beginning*: *Revelation 21–22 and the Old Testament* (The Moore College Lectures; Homebush West: Lancer Books, 1985).

čajna razlika između pristupa ovoj literaturi u sinagogi i u hrišćanskim krugovima. Hrišćanstvo je sa jedne strane pokazalo visok stepen lojalnosti prema Starom zavetu kao prema Božjem otkrivenju, ali u isto vreme distanciralo se od nekih starozavetnih praksi kao što je obrezanje.[5] Hrišćanska vera je bila usredsređena na osobu, a ne na knjigu. Ranohrišćansko propovedanje je bilo duboko hristocentrično, a jevrejski spisi su bili od velike koristi u ekspoziciji i odbrani hrišćanske vere. U apostolskoj kerigmi Stari zavet je korišćen „selektivno … sa naglaskom na proročkim i mesijanskim elementima" koji su našli svoje ispunjenje u Isusu iz Nazareta.[6] Ovaj pristup se ogleda i u izjavi Pavla, koji u 2Kor. 3:14 tvrdi da se Stari zavet može razumeti jedino „u Hristu" (*en Hristō*). Dakle pogrešno je govoriti o Novom zavetu kao o hrišćanskoj Bibliji, jer se Novi zavet oslanja na Stari zavet i postoji jedinstvo između ova dva korpusa literature. U tradicionalnoj hrišćanskoj misli Stari zavet je isto toliko svet i validan kao i Novi zavet, iako u kanoničnom kontekstu on poprima novu ulogu u odnosu na njegovu ulogu pre hrišćanske ere.

Razumevanje Novog zaveta kao literature treba da počne pre svega od naslova. Izraz „Novi zavet" sve do kraja drugog veka n.e. nije upotrebljen za označavanje korpusa literature koji bi za hrišćane imao autoritativan značaj.[7] Sam izraz se prvi put pojavljuje u Jer. 31:31 (jevr. *berit hadashah*) kao obećanje, oko 600 godina pre Isusovog rođenja: „Evo, idu dani, govori Gospod, kad ću učiniti s domom Izrailjevim i s domom Judinijem nov zavjet." „Nov" se u ovom kontekstu treba razumeti kao „obnovljen", iako se ovaj predskazani zavet razlikuje od onog koji je učinjen sa Izrailjskim ocima (31:32). Pod uticajem ovog obećanja, koje podrazumeva novi odnos sa Bogom i nove okolnosti u Božjem narodu (31:31-34), jedna grupa jevreja je u drugom veku p.n.e. osnovala „Novi zavet u zemlji Damasku" (CD 6.19; 8.21; 20.12) kao reakciju na tendencije ka helenizaciji u Judaizmu. Iz te grupe je nastala kasnije esenska zajednica.[8] Septuagina prevodi *berit hadashah* grčkim izrazom *kainē diathēkē* („Novi zavet"), koji se pojavljuje

5 Tajsen (Theissen, *Introduction*, 13) tvrdi da su prvi hrišćani videli u svetlu onoga što je Hristos učinio „duboku ambivalenciju u svetim spisima koje su poštovali kao Božje otkrivenje". Pavlovo zapažanje, da „slovo ubija, a Duh oživljava" (2Kor. 3:6) je verovatno jedan od najjasnijih novozavetnih izraza ove ambivalentnosti.

6 Harry Y. Gamble, „Canon – New Testament" u *ABD*, I, 852-861(853).

7 Rani hrišćani su u svojoj polemici sa jevrejima suočavali stari zavet sa novim, posebno kada su pokrenuta pitanja poput obrezanja (Tertulijan, *Adversus Iudaeos* 3). Do drugog veka „Novi zavet" je postao naziv za kolekciju ranohrišćanskih spisa na koje je crkva gledala kao na Sveto Pismo (Irinej, *Adv. Haer.* 4.15.2; Klement Aleksandrijski, *Strom.* 1.5; 5,85.1). Jevrejski spisi su dobili naziv „Stari zavet" (Meliton, *Fragm.* 4; Irinej, *Adv. Haer.* 4.15.2), koji je poznat iz 2Kor 3:14 gde označava spise koji su se koristili u sinagogi.

8 Osnivač ove zajednice je tzv. „učitelj pravde", koji je bio najverovatnije jevrejski prvoštenik proteran iz svoje službe sredinom drugog veka p.n.e. On je iz jedne reformne grupe stvorio sektu kojeg je nazvao „moj zavet" (1QH V, 23). Izraz „novi zavet" se nije odomaćio kod esena. Oni su svoju zajednicu nazivali „zavet blagodati", „večni zavet" ili „zavet večnog zajedništva" (Theissen; *Introduction*, 3). U vezi nastanka i teologije esenske zajednice, kao i njene veze sa hrišćanstvom, videti npr. Anto Popović, *Novozavjetno vrijeme: povijesno-političko i religiozno-kulturno okruženje* (Biblica, 6; Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2007), 307-335.

na više mesta u Novom zavetu.[9] Posebno je značajno Isusovo povezivanje svoje žrtve sa „[novim] zavetom" u kontekstu poslednje večere.[10] Na osnovu Isusove izjave u noći pre njegovog hapšenja hrišćani su verovali da je kroz smrt i vaskrsenje Hrista „Bog obnovio zavet sa novim dimenzijama" što podrazumeva „proširenje granica zaveta van okvira Izrailja uključivanjem neznabožaca u Božji narod".[11] Kasnije je u Poslanici Jevrejima iznet detaljan argument po kojem je novi zavet kao bolji zavet (kao ugovor, a ne kao Pismo) zauzeo mesto starog zaveta (pogl. 8–10), iako to ne podrazumeva diskreditovanje spisa Starog zaveta kao Božje otkrivenje.

Model u stvaranju novozavetne kolekcije svetih spisa bio je Stari zavet. Kao što su jevreji sakupili spise koji su poslužili kao svedočanstvo o stvaranju i primeni Sinajskog (prvog) zaveta, rani hrišćani su takođe počeli da sakupljaju dokumente koji su svedočili o novom zavetu u Hristu. Možemo da se složimo sa zapažanjem Ermana (Ehrman) da je karakter hrišćanstva strogo određen „knjigom" po uzoru na Judaizam, koji je bio prva „religija knjige" u zapadnoj civilizaciji. Ovakav koncept religije je bio jedinstven u antičkom politeističkom svetu u kojem knjige nisu igrale skoro nikakvu ulogu u religioznom životu, budući da ispovedanje „ispravnih doktrina" nije bilo od značaja, niti se očekivalo da religija utiče na svakodnevni život pripisujući određeni „etički kod" ponašanja učesnicima u ritualima.12

Iako u potpunosti različita po žanrovima, novozavetna literatura je sledila model Starog zaveta i po pitanju književne kulture. Naime, sa nastankom Septuaginte Judaizam je stvorio svoju osnovnu literaturu na grčkom jeziku, koja nije napisana uzvišenom formom grčkog, već svakodnevnim jezikom, tzv. *koinē* grčkim.[13] Ovakva praksa bila je suprotna praksi u nejevrejskoj antičkoj literaturi.[14] Budući da je Septuaginta bila Biblija prvih hrišćana, nije iznenađenje da je ona izvršila suštinski uticaj kako na jezik tako i na stil novozavetnih spisa koji su na-

9 Lk. 22:20; 1Kor. 11:25; 2Kor 3:6; Jevr. 8:8; 9:15. U Jevr. 12:24 koristi se sinonimni izraz *nea diathēkē* („Novi zavet"), a u 2Kor. 3:4 se pojavljuje izraz „stari zavet" (*palaiā diathēkē*) koji podrazumeva postojanje novog.

10 Dok se u Lk. 22:20 i 1Kor. 11:25 spominje „novi zavet", u Mt. 26:28 i Mk. 14:24 stoji samo „zavet".

11 Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament* (ABRL; New York: Doubleday, 1997), 4.

12 Bart D. Ehrman, *Whose Word is It? The Story Behind Who Changed the New Testament and Why* (London: Continuum, 2006), 17-20.

13 Značenje izraza *koinē* je „običan" – *koinē* grčki je bio narodni jezik, jezik svakodnevnih ljudi.

14 Novozavetni naučnici 19. veka suprotstavljaju *Hochliteratur* („visoka literatura") koja je nastala u krugu obrazovane više klase grčko-rimskog sveta i *Kleinliteratur* („popularna literatura") koja je potekla iz niže klase. Novozavetna literatura se svrstava u klasu „popularne literature", međutim budući da je antička literatura ovog profila skoro u potpunosti izgubljena, na novozavetne spise se može gledati kao na svojevrsnu literaturu.

pisani takođe *koinē* grčkim da bi svako mogao da ih razume.[15] Novi zavet je jedinstven u tom pogledu da iako su njegovi autori potekli iz relativno edukovane klase i u skladu sa time posedovali književnu kompetenciju, svoja dela su ipak uputili prvenstveno svakodnevnim ljudima bez formalnog obrazovanja. Stoga Tajsen sa pravom govori o „premošćavanju barijera među klasama" kao osnovnom obeležju Novog zaveta.[16] Po našem mišljenju ovaj fenomen se može objasniti pre svega pastoralnom svrhom pisanja novozavetnih dokumenata. O vezi pastoralne agende pisaca i nastanka Novog zaveta kao literature DeSilva odlično zaključuje:

Ovi tekstovi nikada ne bi nastali da pre svega nije bilo raznovrsnih briga i izazova sa kojima su se rani hrišćani suočavali. Svaki tekst je napisan da posluži određenoj pastoralnoj potrebi i pruži odgovor na niz važnih pitanja koja su potekla iz života crkve. Budući da su ovi tekstovi dali tako dobar odgovor na ova večna pitanja, postali su osnovna referentna tačka i za sve buduće generacije hrišćana.[17]

Sa pojavom novih izazova u narednim decenijama i vekovima, hrišćani su se iznova okretali ovim tekstovima tražeći mudrost u apostolskom svedočanstvu sa verom da se na taj način savetuju sa samim Gospodom.

Kakvu vrstu kolekcije imamo u Novom zavetu? Odgovor na ovo pitanje značajno utiče na naš pristup Novom zavetu kao literaturi. Sagledavanje Novog zaveta sa sa književne, istorijske i teološke tačke gledišta pomoći će nam pre svega da ne zaboravimo da fenomen kanoničnosti ne umanjuje individualni karakter pojedinačnih biblijskih knjiga, i pored njihovog dodatnog značaja koji imaju u kontekstu kanona.

2. Književni aspekat

Novi zavet nije homogena literatura kako se to na prvi pogled čini. Reč je o kolekciji raznovrsnih dokumenata, koji su nastali u vremenskom rasponu od oko pet decenija u prvom veku n.e. Iako su 9 od 27 dokumenata anonimni,[18] broj novozavetnih autora i koautora je više od 10 (Timotije, Silvan i Sosten se navode kao koautori nekih od Pavlovih poslanica). Ovi autori uputili su svoje spise različitim adresatima, bilo da je reč o pojedincima, mesnim crkvama, grupi crkava u

15 U vezi uticaja Septuaginte na jezik Novog zaveta kao i njene uloge u novozavetnim studijama, videti R. Timothy McLay, *The Use of the Septuagint in New Testament Research* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003).

16 Gerd Theissen, *The New Testament: A Literary History* (prev. Linda M. Maloney; Minneapolis, Minn.: Fortress, 2012), 12.

17 David A. DeSilva, *An Introduction to the New Testament: Context, Methods & Ministry Formation* (Downers Grove, Ill.: IVP Academic; Nottingham: Apollos, 2004), 29.

18 Anonimni dokumenti su sledeći: četiri Jevanđelja, Dela Apostolska, Jevrejima i Jovanove poslanice. Njihovi naslovi u grčkom tekstu su kasnijeg porekla i odražavaju (verujemo ispravno) ranohrišćansku tradiciju.

određenom regionu ili široj publici bez obzira na geografsku lokaciju. Takođe su i njihovi ciljevi pisanja različiti. Očigledno, Novi zavet je kompleksan književni fenomen, stoga svest o njegovom karakteru treba da sačuva tumača od simplističke generalizacije. Tako citirajući određenu novozavetnu knjigu mnogo je ispravnije navesti autora (npr. „Matej smatra…“, „apostol Pavle kaže…“ ili „po Jovanu…“), nego kazati „Novi zavet tvrdi…“, jer Novi zavet nije „knjiga“ u doslovnom smislu.

Sa hermeneutičke tačke gledišta jedna od najbitnijih književnih osobina Novog zaveta je raznovrsnost žanrova. Možemo da identifikujemo četiri glavne književne vrste: jevanđelja, dela, poslanice i apokalipsu. Istraživanja Aunija (Aune) i Bergera detaljno dokazuju da ovi žanrovi nisu nepoznati u grčko-rimskom svetu, jer odgovaraju antičkim biografijama, istorijskoj, epistolarnoj i apokaliptičkoj literaturi.[19] Svaki od ovih žanrova je kompleksan na svojstven način i zahteva studiju za sebe.

Kakvu ulogu igraju žanrovi u egzegezi? Svaki žanr je „specifičan način predstavljanja određenog aspekta realnosti“.[20] Stoga Hirš (Hirsch) tvrdi da je „razumevanje značenja [nekog teksta] u potpunosti vezano za [pitanje] žanra“.[21] Ova izjava na prvi pogled (izvučena iz konteksta) odaje utisak hermeneutičke neuravnoteženosti, međutim cilj ovog književnog kritičara je da naglasi važnost unutrašnjih tekstualnih karakteristika pri interpretaciji, koje su često zanemarene u odnosu na spoljašnji kontekst (*Sitz im Leben*) u novozavetnoj egzegezi. U skladu sa ovim zapažanjem Bejli (Bailey) odlično ilustruje suštinu problema analogijom iz društvenog života: kao što svako društvo ima svoje ustaljene obrasce komuniciranja čije nepoznavanje čini mučnim snalaženje u tom „stranom“ okruženju, slično tome ignorisanje žanra pri pokušaju da se razume novozavetni tekst dovodi do konfuzne egzegeze zbog nerazumevanja onoga što se u tekstu događa.[22] Kritika žanra, kao relativno mlada disciplina u okviru novozavetnih studija, nastala je kao odgovor na ovu potrebu.[23] Ona se bavi izučavanjem žanra pojedinih biblijskih knjiga i kraćih tekstova obraćajući pažnju na karakteristike žanra, kao i na strukturalne osobine i dinamiku njegove upotrebe. Kritika žanra je zna-

---

19 David E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment* (Library of Early Christianity; Philadelphia, Pa.: Westminster, 1987); Klaus Berger, “Hellenistische Gattungen im Neuen Testament”, *ANRW*, II.25.2, 1031-1432.

20 Gary Saul Morson and Caryn Emerson, *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1990), 275.

21 E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1967), 76.

22 James L. Bailey, „Genre Analysis“ u *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*, ur. Joel B. Green (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1995), 197-221(197-198).

23 Martin Dibelius i Rudolf Bultman su bili prvi u novozavetnim studijama koji su u svojim istraživanjima poklonili pitanju žanra temeljnu pažanju. Za njihov doprinos na području kritike forme, videti Vernon Robins, „Form Criticism“ u *ABD*, II, 841-844.

čajan, ali ne i jedini ključ u otkrivanju značenja teksta. Kao značajna alatka egzegeze od velike je koristi za razumevanje karaktera i funkcije biblijskog teksta.[24]

3. Istorijski aspekat

„Novozavetna istorija" je neodvojiva od „stvarne istorije". Događaji opisani u jevanđeljima su vezani za teritoriju Palestine, Dela Apostolska su selektivan izveštaj o širenju hrišćanstva od Jerusalima sve do Rima, poslanice su napisane hrišćanskim zajednicama u poznatim antičkim rimskim i grčkim gradovima, dok je knjiga Otkrivenje kružno pismo upućeno crkvama u Maloj Aziji. Budući da Novi zavet nije nastao u vakuumu, razumevanje Isusa i širenja hrišćanstva u velikoj meri zavisi od poznavanja istorijsko-društvenih okolnosti prvog veka n.e. Karakter Novog zaveta zahteva izučavanje najmanje tri različita, ali usko povezana područja.

Pre svega, neophodno je imati na umu da su primarni adresati novozavetnih spisa ljudi koji su živeli u određenim istorijsko-društvenim okolnostima u prvom veku n.e. i suočavali su se sa konkretnim izazovima zbog konflikta između Božjeg poziva i zahteva društva i kulture. Slično njima ni heroji Novog zaveta nisu vanvremenski, mitski likovi, već istorijske ličnosti koje su bile u dodiru sa ljudima poznatima i mimo biblijskog teksta. Istorijski karakter teksta je posebno naglašen u spisima Luke: npr. Jovan Krstitelj je započeo svoju službu u vreme poznatih vladara i verskih vođa (Lk. 3:1-2), Isus je razapet za vreme Iroda i Poncija Pilata (Dela 4:27), Pavle je branio ugled jevanđelja pred poznatim ličnostima svog vremena poput Agripe i Fista (Dela 25–26) itd. Mnoštvo primera potvrđuje da i naizgled jasni detalji novozavetnih tekstova mogu biti pogrešno shvaćeni ignorisanjem istorijskog, društvenog i religioznog konteksta. Stoga, potrebno je tekstove sagledati u svetlu pozadine i običaja vremena u kojem je „Reč postalo telo" (Jn. 1:14). Ovaj zadatak ni malo nije lak. Iako je era Rimske imperije dobro poznata, Isus i njegovi učenici su kao Jevreji započeli svoj rad u relativno beznačajnoj Palestini prvog veka n.e. Novozavetni spisi svedoče da je jevanđelje vrlo brzo prekoračilo granice ovog marginalnog regiona i načinilo intenzivan prodor u grčko-rimskom svetu. Budući da je Palestina već od vremena Aleksandra Velikog bila izložena snažnom helenističkom uticaju, a sa druge strane prodor hrišćanstva kao religije utemeljene na Judaizmu je ne u maloj meri oblikovalo lice Rimskog carstva, ova dva „sveta" – judejski i grčko-rimski – su neodvojiva.[25] Stoga, egzegeza Novog zaveta zahteva temeljno poznavanje oba konteksta.[26]

---

24 U vezi uloge kritike žanra u novozavetnoj egzegezi, videti npr. Brook W.R. Pearson i Stanley Porter, „The Genres of the New Testament" u *A Handbook to the Exegesis of the New Testament*, ur. Stanley E. Porter (Leiden: Brill, 2002), 131-165.

25 Eduard Loze, *Svet Novog zaveta: verske i političke prilike u Hristovo vreme* (prev. Radomir Rakić; Beograd: Sveti arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve, 1986), 8.

26 Za uvod u pozadinu Novog zaveta, videti npr. Loze, *Svet Novog zaveta*; Popović, *Novozavjetno vrijeme*.

Na drugom mestu, iza rađanja svake pojedine novozavetne knjige krije se čitava istorija. Nastanku su predhodile određene potrebe ili situacije, koje su izazvale dileme i poslužile kao povod za pisanje. Nadovezivanje na lokalne probleme je najočiglednije kod Pavlovih poslanica, koje se obraćaju pojedincima ili konkretnim hrišćanskim crkvama u nekom gradu ili regionu. One nastoje da oblikuju razmišljanje čitalaca po doktrinalnim, etičkim i društvenim pitanjima. Međutim, doslovna primena nekih od apostolovih saveta u XXI veku pokazatelj je pogrešnog pristupa tekstu. Tako npr. Pavlov savet ženama da ćute u crkvi (1Kor. 14:34) i nose marame (1Kor. 22:2-16), uputstva po pitanju obroka (1Kor 10:25) i odnosa prema robovima (Efesc. 6:5-9) imaju svoju lokalnu istoriju čije ignorisanje neminovno dovodi do površnog tumačenja i pogrešne primene. Ahtimajer (Achtemeier), Grin (Green) i Tompson (Thompson) pomalo humorično ilustruju u svom Uvodu u Novi Zavet potencijalni nesporazum koji bi nastao kada bi osoba bez predznanja o hrišćanstvu i Judaizmu pokušala da razume Filim. 1–2: „Pavle, sužanj Hrista Isusa, i brat Timotej, dragom Filimonu, našem saradniku, sestri Apfiji, Arhipu, našem saborcu, i crkvi u tvojoj kući.“ Ovaj čitalac bi verovatno postavio više pitanja: Ko je ovaj Pavle i ko je ovaj Isus Hristos? Zašto je Isus Hristos zatvorio Pavla u tamnicu? U kojoj armiji služe Pavle i Arhija kao „saborci“? O kakvoj skupštini (crkvi; *ekklēsia*) se radi? Da li ona ima militarne ili možda revolucionarne namere?[27] Iako je ovakva opasnost nešto manje prisutna pri čitanju Jevanđelja i Dela Apostolskih, princip o otkrivanju „istorije“ iza teksta i povoda pisanja je nezaobilazan čak i kod „jasnih“ tekstova.

Konačno, novozavetni spisi imaju neprocenjivu istorijsku vrednost kao svedočanstva o poreklu ranohrišćanskog pokreta. Novi zavet nas upoznaje ne samo sa nadom prvih hrišćana, već i sa njihovim neslaganjima oko verovanja i prakse svoje religije. Najspornije pitanje u prvih nekoliko decenija hrišćanskog pokreta bilo je vezano za odnos između Mojsijevog zakona i hrišćanske vere (posebno pitanje obrezanja; Dela 15), međutim ni organizaciono-ekleziološka pitanja nisu bila manje izazovna (npr. Dela 6:1-7). Iako u Novom zavetu ne susrećemo sistematičan prikaz razvoja hrišćanstva, moguće je rekonstruisati sliku onoga što se događalo u ranoj crkvi na osnovu raspoloživih svedočanstava. Istoričari nisu u ovom nastojanju ograničeni na spise Novog zaveta, jer im arheološki nalazi raznih profila (novci, natpisi itd.) i brojni nekanonični dokumenti stoje na raspolaganju. Budući da pisanje istorije podrazumeva ne samo tačku gledišta autora već i masivnu selekciju materijala, ne treba da nas iznenadi selektivan karakter Novog zaveta kao svedočanstva o verovanjima, razvoju i praksi ranohrišćanske crkve. Stoga o nekim pitanjima imamo veoma oskudne informacije – npr. o nekim granama ranog hrišćanstva poput razvoja crkve u Egiptu, jednog od vodećih hrišćanskih centara u prvim vekovima n.e. Čak ni video zapis ne bi mogao da se smatra kompletnim izveštajem, jer kamera može da prikaže samo određeni ugao i

27 Paul J. Achtemeir, Joel B. Green i Marianne Meye Thompson, *Introducing the New Testament: Its Literature and Theology* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2001), 7.

više ostaje nezabeleženo od onoga što je snimljeno.[28] Bez sumnje, rekonstrukcija istorije ranohrišćanske crkve je neophodna u naporima da se bolje razume Novi zavet, stoga sva sredstva koja istoričari koriste mogu da budu korisna ukoliko doprinose postizanju ovog cilja.

4. Teološki aspekat

Karakter Novog zaveta zahteva analizu književnih i istorijskih aspekata teksta, međutim čitanje ove literature nikada se ne može svesti na „čisto književni" ili „čisto istorijski" poduhvat. Pitanja pogleda na svet i teologije su neodvojiva od razumevanja Novog zaveta, zato je nemoguće imati isti pristup kao i svakoj drugoj literaturi. Sa druge strane, teološko čitanje ne zaobilazi književno i istorijsko čitanje, već gradeći na njima pospešuje njihove rezultate.

Budući da su spisi Novog zaveta dokumenti napisani iz perspektive vere – sa ciljem da nadahnu čitaoce na veru i život u skladu sa tom verom – pri njihovom čitanju potrebno je rukovoditi se drugačijim aspektima u odnosu na pristup ostaloj literaturi. Bala (Balla) tvrdi da polazna tačka u definisanju ovih aspekata treba da bude konstatacija da je Novi zavet potrebno čitati na način na koji to Novi zavet „očekuje", tj. biblijska hermeneutika treba da odgovara karakteru Biblije.[29] Nojdorfer (Neudorfer) i Šnabel (Schnabel) ukazuju na činjenicu da ovakva hermeneutika treba da se „pokloni pred priznanjem Boga kao stvoritelja, sudije i spasitelja, i prepozna autoritet otkrivenja Biblije kao Božje Reči".[30] Ovakav pristup je poznat kao *hermeneutica sacra*, koja se pored neophodne otvorenosti čuva od postavljanja ljudskog tumača u centar pažnje ne bi li time eliminisala suštinski značaj otkrivenja i princip da je „Sveto Pismo svoj sopstveni tumač" (*Scriptura Sacra sui ipsius interpres*).[31] Sa druge strane, prenaglašavanje uloge Duha Svetoga u egzegezi bez rigorozne primene hermeneutičkih principa neminovno vodi u subjektivizam. Stoga, uravnotežena kombinacija zavisnosti od Duha sa striktnom egzegezom utemeljenom na dobrim hermeneutičkim principima i stalne otvorenosti da se menja i proširi razumevanje ideja na osnovu Biblije je neophodan preduslov da se nešto nauči čitanjem teksta.

---

28 N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Christian Origins and the Question of God, 2; London: SPCK, 1996), 83.

29 Péter Balla, „Hogyan olvassuk a Szentírást? Szempontok a Szentírás megközelítéséhez" u *Logos tēs Akoēs: Az ige megszólalása és megszólaltatása*, ur. Hanula Gergely (Pápa: Pápai Református Teológiai Akadémia, 2012), 23-37.

30 Heinz Neudorfer i Eckhard J. Schnabel, *Studium des Neuen Testaments: Einführung in die Methoden der Exegese* (Giessen: Brunnen, 2011), 25.

31 U suprotnosti sa ovim stavom, npr. Bar (James Barr, *Holy Scripture*: *Canon, Authority, Criticism; the Sprunt Lectures Delivered at Union Theological Seminary, Richmond, Virginia, February 1982* [Oxford: Clarendon, 1983]) tvrdi da je kritička distanca neophodan uslov za objektivnije razumevanje biblijskog teksta. Za detaljan argument u prilog potrebnosti posebne biblijske hermeneutike, videti npr. Gerhard Maier, *Biblical Hermeneutics* (prev. Robert W. Yarbrough; Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1994), 21-38.

Osnovni princip teološkog razumevanja novozavetnih dokumenata i tema je njihovo sagledavanje u kontekstu istorije spasenja. Brojni tekstovi, kako iz Jevanđelja i Dela, tako i iz apostolskih poslanica potvrđuju da je razmišljanje novozavetnih autora bilo da je „Bog … u prošlosti mnogo puta i na razne načine govorio našim praocima preko proroka, a u ove poslednje dane progovorio je nama preko Sina…“ (Jevr. 1:1-2).[32] Iz tog razloga Novi zavet u značajnoj meri citira, aludira na i objašnjava starozavetne tekstove sa fokusom na Božje delo učinjeno kroz Isusa Hrista za spasenje čovečanstva. Još je Avgustin zapazio da je „Novi zavet skriven u Starom, a Stari je otkriven u Novom“ (*Quaest. Hept.* 2.73). Zbog postojanja tematskog i narativnog kontinuiteta između dva korpusa hrišćanske Biblije složićemo se sa konstatacijom Bila (Beale) da kada govorimo o „novozavetnoj teologiji“, tačniji je izraz „novozavetna biblijska teologija“.[33]

Stari zavet je više od „uvoda“ u radosnu vest o Hristu, „pozadinskog materijala“ poput kumranskih spisa ili „riznice“ iz koje je Novi zavet uzeo svoje ključne koncepte. Dva zaveta spaja „velika priča“ čije razumevanje je od ključnog značaja za teološko čitanje Novog zaveta. Ova priča prožima Bibliju od njene prve do poslednje stranice kao fundamentalno objašnjenje pogleda na svet i pruža odgovor na suštinska čovekova pitanja: Ko smo? Gde se nalazimo? Šta nije u redu? Koje je rešenje? Rajt (Wright) dodaje i peto pitanje: Koje je vreme? – tj. koje je naše mesto u ovoj priči?[34] Tema priče je stvoritelj i njegov svet. Osnovna orijentacija priče nije spašavanje ljudi iz ovog sveta koji je pošao pogrešnim putem (poput gnostičke filozofije), već plansko dovođenje u red haosa u ovom svetu od strane ličnog Boga koji mu je posvećen. Sve novozavetne „priče“ (priče Isusa, Pavla i ostalih) i njihove „pod-priče“ (pojedine epizode njihovih života) je potrebno sagledati u kontekstu ove „velike priče“ koja kao širi okvir daje smisao njenim pojedinim delovima.[35] Ignorisanje ovog narativno-teološkog okvira dovodi do fragmentovanog čitanja Novog zaveta, a samim tim i iskrivljene teologije koja nije dosledna nameri božanskog autora koji stoji iza teksta.

5. Zaključak

Ovaj naučni rad ukazuje na činjenicu da Novi zavet nije neka vrsta magične knjige koja je pala sa neba u crnom kožnom povezu i sa velikim pozlaćenim krstom na naslovnoj strani.

---

32 Npr. Lk. 24:25-27, 44-46; Dela 3:21-25; Rm. 1:1-7; 16:25-27.

33 Bil je ovu tezu razvio na oko 1000 strana u svojoj novoj, kapitalnoj monografiji: G.K. Beale, *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2011).

34 N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Christian Origins and the Question of God, 2; London: SPCK, 1996), 443, 467-472.

35 Za odličnu razradu detalja biblijske „velike priče“ u drami od šest delova, videti Craig Bartholomew i Michael Goheen, *The Drama of Scripture: Finding Our Place in the Biblical Story* (London: SPCK, 2006).

Na osnovu diskusije o pojmu Novog zaveta i analize osnovnih književnih, istorijskih i teoloških aspekata ove literature možemo da zaključimo da je reč o jedinstvenom i šarolikom korpusu literature sa svojom specifičnom prirodom. Ukazali smo na činjenicu da čitanje Novog zaveta iziskuje sa jedne strane sagledavanje tekstova u njihovom literarnom i istorijsko-kulturološkom kontekstu kako bi se čula puna harmonija sa što manje deformacije i sa što više osetljivosti ka različitim nijansama značenja. Sa druge strane, čitanje Novog zaveta ne može da se svede na „čisto književni" i „čisto istorijski" poduhvat, jer priroda ove literature „zahteva" specifičnu hermeneutiku. Predložili smo da u toj hermeneutic jedan od ključnih aspekata treba da bude ideja „velike priče" o stvoritelju i njegovom svetu koja daje osnovni okvir ne samo Novom zavetu već čitavoj Bibliji. U svetlu ovog narativno-teološkog okvira pojedinačne knjige Novog zaveta dobijaju poseban sjaj: njihov individualni karakter se ne umanjuje, već dolazi do izražaja kao doprinos celini.

BIBLIOGRAFIJA

Achtemeir, Paul J., Joel B. Green i Marianne Meye Thompson. *Introducing the New Testament: Its Literature and Theology*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2001.

Aune, David E. *The New Testament in Its Literary Environment*. Library of Early Christianity. Philadelphia, Pa.: Westminster, 1987.

Bailey, James L. „Genre Analysis" u *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*, ur. Joel B. Green. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1995, str. 197-221.

Balla, Péter. „Hogyan olvassuk a Szentírást? Szempontok a Szentírás megközelítéséhez" u *Logos tēs Akoēs: Az ige megszólalása és megszólaltatása*, ur. Hanula Gergely. Pápa: Pápai Református Teológiai Akadémia, 2012, str. 23-37.

Barr, James. *Holy Scripture*: *Canon, Authority, Criticism; the Sprunt Lectures Delivered at Union Theological Seminary, Richmond, Virginia, February 1982*. Oxford: Clarendon, 1983.

Berger, Klaus. „Hellenistische Gattungen im Neuen Testament" u *ANRW*, II.25.2, str. 1031-1432.

Brown, Raymond E. *An Introduction to the New Testament*. Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1997.

DeSilva, David A. *An Introduction to the New Testament: Context, Methods & Ministry Formation*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic; Nottingham: Apollos, 2004.

Dumbrell, William J. *The End of the Beginning*: *Revelation 21–22 and the Old Testament*. The Moore College Lectures. Homebush West: Lancer Books, 1985.

Ehrman, Bart D. *Whose Word is It? The Story Behind Who Changed the New Testament and Why*. London: Continuum, 2006.

Gamble, Harry Y. „Canon – New Testament" u *ABD*, I, str. 852-861.

Hirsch, E.D. *Validity in Interpretation*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1967.

Loze, Eduard. *Svet Novog zaveta: verske i političke prilike u Hristovo vreme*. Beograd: Sveti arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve, 1986.

Maier, Gerhard. *Biblical Hermeneutics*. Prev. Robert W. Yarbrough. Wheation, Ill.: Crossway Books, 1994.

McKnight, Scot i Grant R. Osborne (ur.). *The Face of New Testament Studies.* Grand Rapids, Mich.: Baker; Leicester: Apollos, 2004.

McLay, R. Timothy. *The Use of the Septuagint in New Testament Research*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003.

Morson, Gary Saul i Caryn Emerson. *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1990, str. 271-305.

Neudorfer, Heinz i Eckhard J. Schnabel. *Studium des Neuen Testaments: Einführung in die Methoden der Exegese*. Giessen: Brunnen, 2011.

Pearson, Brook W.R. i Stanley Porter. „The Genres of the New Testament" u *A Handbook to the Exegesis of the New Testament*, ur. Stanley E. Porter. Leiden: Brill, 2002, str. 131-165.

Popović, Anto. *Novozavjetno vrijeme: povijesno-političko i religiozno-kulturno okruženje*. Biblica, 6. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2007.

Robins, Vernon. „Form Criticism" u *ABD*, II, str. 841-844.

Theissen, Gerd. *Fortress Introduction to the New Testament.* Minneapolis, Minn.: Fortress, 2003.

—*The New Testament: A Literary History.* Minneapolis, Minn.: Fortress, 2012.

Wright, N.T. *Jesus and the Victory of God*. Christian Origins and the Question of God, 2. London: SPCK, 1996.

—*The New Testament and the People of God*. Christian Origins and the Question of God, 1. Minneapolis, Minn.: Fortress, 1992.

Dr Laslo Galus
profesor Novog zaveta
Teološki fakultet, Beograd
laszlogallusz@gmail.com

NATURE OF THE NEW TESTAMENT: LITERARY, HISTORICAL AND THEOLOGICAL PERSPECTIVE

Abstract:

New Testament is the fundamental document of Christianity. However, there is a growing uncertainty concerning the basic questions related to this corpus of literature. The reason lies in the pressure of the spirit of deconstruction that permeates the popular culture and the theological circles. This article goes back to the investigation of the foundation and defines the nature of the New Testament. It argues the thesis that the New Testament is a complex phenomenon, therefore its nature can be understood only through integrative analysis of its literary, historical and theological aspects. It suggests that that the interpretation of New Testament cannot be relegated to a „pure literary" or a „pure historical" enterprise. The nature of this literature needs a hermeneutics that builds on the results of literal and historical analysis, but at the same time in the centre of its attention lies a narrative-theological analysis focused on a „grand narrative" about the creator and his world.

Key words: New Testament, canon, hermeneutics, „grand narrative".

Ana Kuburić
Univerzitet u Beogradu
Filozofski fakultet
anakuburic@gmail.com

UDK: 165.72 ; 165 Ди Роуз К.
Pregledni rad
Primljen:22.11.2012.

OSNOVNI POJMOVI PREKO KOJIH KEJT DI ROUZ OBJAŠNJAVA SKEPTIČKI ARGUMENT
– RELATIVIZACIJA ISTINE –

Rezime:

U ovom radu prikazano je gledište savremenog američkog filozofa Kejt di Rouza (Keith DeRose) o važnom pitanju teorije saznanja – epistemološki kontekstualizam, koje nudi jedan odgovor na staro pitanje o skepticizmu, u smislu da ono „utemeljuje misao u realnost". U prvom delu rada u kratkim crtama ukazuje se na osnovne probleme epistemologije i mesta kontekstualizma u njoj, a potom na pojedina rešenja predstavnika ove škole mišljenja u savremenoj filozofiji (npr. Robert Nozick). Dijaloški i polemički uspostavljen je odnos prema drugim shvatanjima, kao što su i ona unutar samih kontekstualista, Keith DeRose, iznosi i argumentuje u prilog komunikacijskog razumevanja konteksta. Ono govori da ljudsko znanje može da varira s obzirom na kontekst u kom je izrečeno. Naime, Keith DeRose smatra kako je kontekstualizam stanovište ne ono o strukturi znanja ili njegovog opravdanja, nego ono koje donosi uslove istinitosti. Pri tom Keith DeRose posebno insistira na dva pojma – „osetljivost verovanja" i „snaga epistemološke pozicije", što se u radnji detaljno prikazuje.

Ključne reči: *konteksutalizam, skepticizam, jačina epistemološkog položaja, Keith DeRose.*

Odredivši najpre mesto Kejt di Rouzove (Keith DeRose)[1] verzije konverzacijskog kontekstualizma među glavnim strujama epistemološkog kontekstualizma pobliže ću predstaviti stanovište koje zastupa. Posebnu pažnju posvetiću njegovoj odbrani principa deduktivne zatvorenosti i uslovu da verovanje treba da prati istinu kroz najbliže moguće svetove, čime bih se dotakla skepticizma. Ključna pitanja u epistemologiji jesu: *šta je znanje? šta možemo znati?* i *kako znamo ono što znamo?*[2] a središnji

1 Kejt Di Rouz je profesor filozofije (Yale University). Od objavljenih radova najcitiraniji tekst je: "Solving the skeptical problem" iz 1995. godine, od kada je 576 puta citiran a godina najveće popularnosti bila je 2011. http://scholar.google.com/citations?user=WReAs1AAAAAJ&hl=en

2 Greco, John, „Uvod: Što je epistemologija?" u: John Greco, Ernest Sosa (ur), The Blackwell Guide to Epistemology, Blackwell Publishers Ltd, Malden/Oxford, 1999. (Epistemologija, Vodič u teorije znanja, Hrvatsko izdanje s dodatkom, priredio Borislav Mikulić, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2004, str. 1.)

problem teorije saznanja jeste skeptizicam.[3] Skeptički argument veoma je uticajan zato što, čini se, preti svakom znanju uobičajenih iskaza o postojanju spoljašnjeg sveta.

Najpoznatiji kontekstualisti, prema mišljenju Kejta di Rouza,[4] jesu Stjuart Koen (Stewart Cohen), Dejvid Luis (David Lewis), Gejl Stajn (Gail Stine) i Piter Anger (Peter Unger), s kojima on deli neka razumevanja kontekstualizma. Kontekst o kome Di Rouz govori je komunikacijski, što podrazumeva uverenje da znanje varira s obzirom na kontekst u kome je izrečeno (*uttered*). Ukoliko je reč o svakodnevnoj komunikaciji, standardi znanja niži su nego u naučnim raspravama ili istraživanjima (gde su postavljeni veoma visoki standardi). Razvijene su dve verzije epistemološkog kontekstualizma prema tome koji konverzacijski elementi utiču na menjanje standarda znanja: inferencijalni (koji zastupa Majkl Vilijams / Michael Williams/) i semantički.[5] Di Rouz pripada semantičkoj orijentaciji kontekstualizma, zajedno s Koenom, Luisom, Natom, Helerom.

Piter Anger,[6] pristalica kontekstualizma, nazvao je „invarijantistima" one koji negiraju kontekstualizam, koji smatraju da postoji jedinstven i nepromenljiv skup standarda što upravljaju upotrebom pripisivanja znanja nezavisno od konteksta u kome je ono izrečeno. U tome smislu iskazi tvrđenja i poricanja znanja („*S* zna da *p*", „*S* ne zna da *p*") ne mogu biti oba istinita. Međutim, kontekstualisti tvrde da oni mogu biti istiniti u različitim kontekstima.[7] Ono što se naziva znanjem procenjuje se preko standarda koji imaju svoje hijerarhijske pozicije, i to kao „niski standardi" i „visoki standardi", što upućuje na njihovu promenljivost.

U svojoj vodećoj formi, epistemološki kontekstualizam je mišljenje o zavisnosti iskaza izraženih datom rečenicom znanja („*S* zna da *p*", „*S* ne zna da *p*") od konteksta u kome se izgovaraju.[8] Dakle, kontekstualisti ne iznose tezu da se menjaju standardi znanja uopšte, već standardi korišćenja glagola *znati*, upotrebe reči *znanje*, te se pitamo o semantici i pragmatici tog glagola. Kontekstualisti (ili, šire, „varijantisti") slažu se da se *znati*, u pogledu značenja, menja od konteksta do konteksta kao i u pogledu

3 Williams, Michael, „Skepticizm", u: John Greco, Ernest Sosa (ur), Epistemologija, Vodič u teorije znanja, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2004, str. 41–83.

4 DeRosea, Keith, „Kontekstualizam: Objašnjenje i odbrana", u: John Greco, Ernest Sosa (ur.), Epistemologija, Vodič u teorije znanja, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2004,. str. 228–250.

5 Pritchard Duncan, "Two forms of epistemological contextualism", Grazer Philosophische Sudien, 2002, 64, 113.

6 Vidi Unger, Peter, Philosophical Relativity, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.

7 DeRose, Keith, "Contextualism and Knowledge Attributions", Philosophy and Phenomenological Research, 1992, No.4, 915.

8 Osim znanja iskaza (na koje se upućuje preko spomenute šeme) i druge vrste znanja su od epistemološkog interesa, kao npr. znanje kako da se uradi nešto, znanje nekog lično, znanje mesta ili grada.

istinitosnih uslova pripisivanja i odricanja znanja rečenica (forme S zna/ne zna da p").[9] Ne variraju sa kontekstom istinitosne vrednosti rečenica već istinitosni uslovi za kvalifikovanje rečenica znanja kao istinitih. Istinitosne vrednosti se menjaju upravo zbog toga što su različiti iskazi izraženi različitim kontekstima jer samo u odnosu na kontekstualno određene standarde rečenica znanja izražava potpuno izražen iskaz *(proposition expressed*) time što promena standarda menja i ono što rečenica izražava. Rezultat kontekstualne zavisnosti izgovora date rečenice jeste da se, u različitim kontekstima, rečenice mogu razlikovati prema istinitosnoj vrednosti.[10]

Kontekstualisti se međusobno jasno razlikuju prema tome kako zamišljaju kontekst: nekada se kontekst odnosi na karakteristike znanja pripisivačeve (attributor/s/`) psihologije i/ili razgovorno-praktične situacije, nekada na izvesne osobine navodnog subjekta znanja (njegove evidencije, istorije, drugih verovanja, itd.) ili njegove situacije (na primer, koje alternative onome što se veruje su na snazi, itd.). Ono što Di Rouz smatra kontekstualizmom jeste forma onoga što drugi autori nazivaju kontekstualizmom pripisivača znanja *(attributor contextualism)*, razlikujući ga od kontekstualizma subjekta znanja *(subject contextualism)*, prema kome su standardi relativni tj. zavisni od konteksta subjekta pre nego od konteksta pripisivača znanja.[11] Takva razlika je, po Di Rouzu, izvedena iz njegovog poimanja razlike između „subjektivnih faktora" i „pripisivačkih faktora", iznetog u tekstu iz 1992: „Contextualism and Knowledge Attributions".[12] Ako sa S_1 obeležimo spoljašnju instancu koja navodnom subjektu znanja, obeleženim sa S_2, na osnovu odgovarajuće evidencije pripisuje znanje, iskaz koji se razmatra u kontekstu formalno bi glasio: „S_1 tvrdi da S_2 zna da p".[13]

Kejt di Rouz smatra da je kontekstualizam teza o uslovima istinitosti, a ne teza o strukturi znanja ili opravdanja, iako se jedno vreme razvijala tako.[14] Kontekstualizam je konzistentan i sa fundacionalizmom, kao te-

---

9 Za više o variranju istinitosnih uslova rečenica za pripisivanje i odricanje znanja vidi tekst Keith DeRose, "Assertion, Knowledge, and Context",The Philosophical Review, 2002, No. 2, 167-203.

10 Stanford Encyclopedia of Philosophy, odrednica Epistemološki kontekstualizam, poglavlje 2 i pomenuti tekst Kejt di Rouza.

11 DeRose, Keith, "Contextualism: An Explanation and Defense", The Blackwell Guide to Epistemology, Greco, John – Sosa, Ernest (eds), Malden MA, 1999, 5. Njegove pristalice su takođe Luis i Grundman.

12 U njemu izlaže o prednostima korišćenja trećeg lica.

13 U tekstu "The Ordinary Language Basis for Contextualism and the New Invariantism" iz 2005. Di Rouz razmatra problem sa slučajevima sa jednom osobom koja je subject znanja. Razmatra slučajeve u koje je uključena treća osoba koja pripisuje i odriče znanje, sa preferencijom da subjekt sam nije uključen u razgovor.

14 DeRose, Keith, „Kontekstualizam: Objašnjenje i odbrna", u: John Greco i Ernest Sosa, Epistemologija - vodič u teorije znanja, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004, 233.

orijom o strukturi znanja, kao i sa koherentizmom. Kejt di Rouz, u pogledu znanja, kontekstualizam vidi slično Luisu, tj. ne smatra da sa variranjem standarda za znanje variraju i standardi za opravdanje, kao što s druge strane smatra Koen.[15] Za Koena će pripisivanje znanja biti kontekstualno osetljivo zahvaljujući kontekstualnoj osetljivosti opravdanja,[16] a prema tradicionalnoj definiciji znanja kao opravdanog istinitog verovanja, znanje je uopšte inherentno i kontekstualno nezavisno. Za Roberta Nozika, znanje je istinito, osetljivo verovanje, i u odnosu na tradicionalnu definiciju znanja, sačinjenu od tri uslova – *p* je istinito, *S* veruje da *p*, i *S* je opravdan u verovanju da *p* – Nozik izostavlja opravdanje koje se pokazivalo najdiskutabilnijim elementom.[17] Kod Nozika postoje četiri uslova znanja.[18] Di Rouz, iako od njega preuzima zahtev za osetljivošću verovanja, ne uzima ga za generalni uslov znanja: on je samo deo objašnjenja kako standardi znanja rastu,[19] smatrajući da nije čudno što bismo imali tendenciju da neosetljiva verovanja ocenjujemo kao neznanje kada bi znanje definisali na način na koji to čini Nozik.[20] Pun smisao Di Rouzove zamerke videćemo kasnije na slučaju odricanja skeptičke hipoteze *Ja nisam mozak u posudi*, za koju je verovanje neosetljivo. Di Rouz je Nozikov četvrti kondicionalni uslov znanja u potpunosti izostavio,[21]iako ga je Nozik smatrao drugom "polovinom priče o tome kako je verovanje osobe osetljivo na istinitosnu vrednost *p*" stoga što treći kondicionalni uslov podrazumeva da se verovanje menja sa istinitosnom vrednošću iskaza *p* samo u situacijama kada je ne-*p*, a četvrti u situacijama kada je *p*.[22] Di Rouzov kontekstualizam je eksternalistički.

---

15 Cohen, Stewart, "Contextualism, Skepticism, and the Structure of Reasons", Noûs, 1999, vol. 33, 60.

16 Cohen, Stewart, "Contextualism, Skepticism, and the Structure of Reasons", Noûs, 1999, vol. 33, 78.

17 Nozik, Robert, „Filozofska objašnjenja (izvodi iz knjige)", Skeptički priručnik II, Savremeni skepticizam, Plato, Beograd 2007, 163.

18 1) p je istinito

2) S veruje da p

3) Ako p ne bi bilo istinito, onda S ne bi verovao da p.

4) Ako bi p bilo istinito, onda bi S verovao da p.

O istinitosnim uslovima Roberta Nozika vidi više u njegovoj knjizi Philosophical Expliantions, Harvard University Press, London, 1981, 172-178.

19 DeRose, Keith, "Solving the Skeptical Problem", Skepticism: A Contemporary Reader. Keith DeRose - Ted A. Warfield (eds), Oxford University Press, New York, 1999, 207.

20 DeRose, Keith, "Sosa, Safety, Sensitivity, and Skeptical Hypotheses", Ernest Sosa and His Critics, Greco John (ed.), Blackwell, 2004, 4.

21 DeRose, Keith, "Solving the Skeptical Problem", Skepticism: A Contemporary Reader. Keith DeRose - Ted A. Warfield (eds), Oxford University Press, New York, 1999, 200.

22 Stoga što treći kondicionalni uslov podrazumeva da se verovanje menja sa istinitosnom vrednošću iskaza p samo u situacijama kada je ne-p, a četvrti u situacijama kada je p. Nozik, Robert, Philosophical Expliantions, Harvard University Press, London, 1981, 179.

Dva osnovna pojma za Di Rouza su osetljivost verovanja (da li verovanje prati istinu) i snaga epistemičke pozicije.[23] Di Rouz na temelju Nozikovog uslova osetljivosti verovanja definiše pravilo osetljivosti prema kom se podižu standardi znanja. Pošto smo se podsetili šireg konteksta u kom Nozik govori o uslovu osetljivosti verovanja još ćemo ga razjasniti iz ugla kondicionalne analize znanja. Potom ću objasniti šta Di Rouz podrazumeva pod epistemološkom pozicijom i njegov odnos sa pravilom osetljivosti preko ideje mogućih svetova.

Znanje je verovanje povezano sa činjenicom u koju se veruje i bez ove povezanosti verovanje može biti istinito ali neće biti znanje. Veza između verovanja i činjenice je kondicionalna, a ne uzročna, i zato Nozik formuliše kondicionalne uslove znanja koji obezbeđuju da verovanje prati istinu.[24] Kondicional je iskaz neistinit samo onda ako je anticedens istinit, a konsekvens neistinit. Nozikov kondicionalni uslov osetljivosti: Ako *p* ne bi bilo istinito, onda *S* ne bi verovao da *p,* ne govori samo o aktuelnom posedovanju istinitog verovanja već i kondicionalnom – „kada bi". Objašnjenjem protivčinjeničkim kondicionalom[25] – „Ja *bih* imao verovanje (da sam nisam mozak u posudi) čak iako *bih* bio (mozak u posudi)" uspevamo da objasnimo šta čini da je tako teško tvrditi pozitivnu činjenicu *Znam da nisam mozak u posudi*, ili tvrdnje zoologiste, i takođe uspevamo objasniti situacije lutrije.[26] Nozikov treći uslov čiju smo izvornu formulaciju izneli iznad, Nozik modifikuje tako da metod kojim S stiže do znanja ulazi u anticedens kondicionala: Ako *p* nije tačno i *S* koristi *M* da bi stigao do verovanja da li (ili ne) *p*, onda *S* ne bi verovao, putem *M*, u *p*.[27] Kada isti uslov osmotrimo preko semantike mogućih svetova uviđamo da najbliži svet u kom je anticedens Nozikovog trećeg uslova u originalnom obliku tačan može biti svet koji odstupa od aktuelnog u odnosu na metod kojim *S* stiže do verovanja, a ako smo ga kao u modifikovanom uslovu uključili u anticedens, mogući svet u kome je on tačan ne može se razlikovati od aktuel-

---

23 DeRose, Keith, "Solving the Skeptical Problem", Skepticism: A Contemporary Reader. Keith DeRose - Ted A. Warfield (eds), Oxford University Press, New York, 1999, 203.

24 Nozik, Robert, Philosophical Expliantions, Harvard University Press, London, 1981, 163.

25 To je kondicionalni (ako–onda) iskaz koja nagoveštava šta bi bio slučaj ako bi anticedens bio istinit. Suprotan je indikativnim kondicionalima koji ukazuju na to šta jeste slučaj ako je anticedens istinit.

26 U primeru lutrije bez obzira na visoke šanse za gubitak nismo skloni da tvrdimo da smo izgubili ako pobednik još uvek nije objavljen. Objašnjenje se sastoji u činjenici da bismo mi verovali da smo gubitnici čak i ako smo pobednici, DeRose, Keith, "Solving the Skeptical Problem", Skepticism: A Contemporary Reader. Keith DeRose - Ted A. Warfield (eds), Oxford University Press, New York, 1999, 193–194, 198.

27 Nozik, Robert, Philosophical Expliantions, Harvard University Press, London, 1981, 179 i dalje.

nog po pitanju metoda.[28] Kada god govorimo o mogućim svetovima imamo na umu da su oni jednaki po tome koji metod subjekt koristi da formira verovanja sa onim koji upotrebljava u aktuelnom svetu. Mi imamo tendenciju da sudimo da S ne zna *p* kada mislimo da je *S*-ovo verovanje neosetljivo, to je generalizacija objašnjenja protivčinjeničkim kondicionalom. Međutim, postoje izuzeci od pravila osetljivosti kada nismo naklonjeni da tvrdimo da ne znamo, kada tvrdimo da *znamo p* čak iako prosudimo da bi verovali u *p* i u slučajevima kada je *p* lažno (to je u slučaju primera sa bakom koji daje Nozik,[29] slabih verzija skeptičkog argumenta kada je prva premisa umesto mozga u posudi, na primer, *Ja sam inteligentan pas koji uvek neispravno misli da ima ruke,* ili jednostavno *Ja pogrešno verujem da imam ruke.*[30]) Di Rouz smatra da ova odstupanja ne smetaju objašnjavalačkoj funkciji protivčinjeničkih kondicionala. Di Rouz smatra da je protivčinjenički kondicional ispravno identifikovan preprekom tvrđenju znanja jer događaj koji bi nas zadobio da tvrdimo znanje, na primer objava rezultata u slučaju lutrije, otklanja šta protivčinjenički kondicional stavlja kao prepreku da tvrdimo znanje.[31]

Na sledeći način Di Rouz definiše svoju verziju pravila osetljivosti (*Rule of Sensitivity*) u tekstu "Solving the Skeptical Problem" iz 1995: Kada se tvrdi da *S* zna (ili ne zna) *p*, standard znanja ima tendenciju da se podigne (ako treba) do takvog nivoa da je potrerbno da *S*-ovo verovanje u *p* bude osetljivo,[32] tj. terminologijom mogućih svetova, koliko daleko u prostoru mogućih svetova, uključujući najmanje prvi svet u kome je *p* netačno, neko mora biti u stanju da prati istinu svojim verovanjem. Reč je o povećavanju sfere epistemološki relevantnih svetova kada standard znanja raste.[33] Pravilo osetljivosti je konverzacijski mehanizam koji nam omo-

28 DeRose, Keith, "Solving the Skeptical Problem", Skepticism: A Contemporary Reader. Keith DeRose - Ted A. Warfield (eds), Oxford University Press, New York, 1999, 196.

29 Baka vidi da je njen unuk dobro kada on dođe u posetu; ali ako bi on bio bolostan ili mrtav, drugi bi joj rekli da je dobro da bi je poštedeli uznemirenosti. Ipak to ne znači da ona ne zna da je on dobro kad ga vidi. Nozik, Robert, Philosophical Expliantions, Harvard University Press, London, 1981, 179.

Izgleda da baka zna da joj je unuk dobro, iako može izledati da ne zadovoljava treći originalni uslov (bez umetanja metoda u anticedens) Nozikove analize iskaza znanja forme S zna da p.

30 Ove verzije su slabe jer ne objašnjavaju kako smo mogli doći do toga da verujemo u nešto uprkos tome što je netačno.

31 DeRose, Keith, "Solving the Skeptical Problem", Skepticism: A Contemporary Reader. Keith DeRose - Ted A. Warfield (eds), Oxford University Press, New York, 1999, 198.

32 DeRose, Keith, "Solving the Skeptical Problem", Skepticism: A Contemporary Reader. Keith DeRose - Ted A. Warfield (eds), Oxford University Press, New York, 1999, 206. Radi poređenja mogućih objašnjenja promena standarda za Luisa i teoretičare relevantnih aleternativa standardi su predstavljeni količinom alternativa koje neko treba da eliminišu da bi se njegova alternativa računala za znanje. Istoimeni tekst 188 str.

33 DeRose, Keith, "Solving the Skeptical Problem", Skepticism: A Contemporary Reader. Keith DeRose - Ted A. Warfield (eds), Oxford University Press, New York, 1999, 205, vid. objaš-

gućava da u konverzacijskom kontekstu proverimo da li je *S* imao znanje kada je imao pretenziju na znanje.

Di Rouz za testiranje relativne jačine epistemičke pozicije koristi komparativni kondicional (na primer, *Ako S zna da p u A, onda S zna da p u B*)[34] kod kog je osnova za komparaciju bar isto toliko jaka epistmička pozicija u situacijama *A* i *B* u kojima *S* zna *p*.[35] Međutim, kada primer Alvina Goldmana (1976) sa Henrijem koji susreće lažne ambare[36] predstavimo u vidu komparativnog kondicionala, gde je *A* situacija sa lažnim ambarima a *B* sa pravim, kondicional će pokazati da Henri nije u tako jakoj epistemičkoj poziciji da zna *A*, on je u jačoj epistemičkoj poziciji u *B* situaciji. Ponekad komparativnim kondicionalom ne uspevamo proceniti jačinu pozicije zbog nejasnoće kako neke iskaze ocenjivati uporedno jedne s drugim, na primer sledeća dva iskaza: situacija *A*: Henri ima dobar pogled na ambar ali postoji izvestan broj lažnih ambara na par km udaljenosti koje on nije susreo, *B*: Nema lažnih ambara, ali on nema dobar pogled na njih.[37] Međutim, to nije slučaj sa tvrđenjem ili poricanjem znanja iskaza *p* i *ne-q* koji učestvuju u drugoj premisi skeptičkog argumenta.

Podsetićemo se skeptičkog argumenta:

1. Ja ne znam *ne-q*.
2. Ako ne znam *ne-q*, onda ne znam *p*.

Dakle,

Ne znam *p*.

Za *p* se obično uzima iskaz „Ja imam ruke", a za *q* „Ja sam mozak u posudi", koja je dobro osmišljena premisa jer za nju ne možemo zamisliti situaciju u kojoj bi imali evidenciju. Tako će za komparativni kondicional „Ako znam da nisam mozak u posudi (*ne-q*), onda znam i da imam ruke (*p*)"[38] važiti da nisam u boljoj poziciji da znam *p* nego što sam u poziciji da

nenje niže.

34 Ali i drugih tipova poređenja, na primer, gde jedan subjekt poredi svoje znanje (ili neznanje) u odnosu na različite iskaze u istoj situaciji te imamo komparativni kondicional u formi Ako S zna p, onda S zna q, ili komparativni kondicional gde su dva različita subjekta poređena u odnosu na isti iskaz, itd.

35 DeRose, Keith, "Solving the Skeptical Problem", Skepticism: A Contemporary Reader. Keith DeRose - Ted A. Warfield (eds), Oxford University Press, New York, 1999, 201-202.

36 Goldman Alvin je invarijantista, primer je izneo u tekstu iz 1976, "Discrimination and Perceptual Knowledge", The Journal of Philosophy, 73, 772.

37 DeRose, Keith, "Solving the Skeptical Problem", Skepticism: A Contemporary Reader. Keith DeRose - Ted A. Warfield (eds), Oxford University Press, New York, 1999, 201–202.

38 Takođe i primeri kojima smo se bavili.

Ako ja znam da p (ove životinje nisu vešto ofarbani magarci), onda ja znam da q (ove životinje su zebre).

Ako ja znam da ove novine nisu pogrešile u vezi sa tim da li su Bulsi pobedili prošle noći, onda ja znam da su Bulsi pobedili prošle noći.

znam ne-*q*. Ovaj kondicional je tačan bez obzira koliko su visoki ili niski standardi znanja postavljeni za njega. Prema tome, isto tako će biti tačan kondicional kojim se odriče znanje i koji se koristi u skeptičkom argumentu kao druga premisa „Ako ne znam ne-*q*, onda ne znam *p*." Na ovaj način Di Rouz brani princip deduktivne zatvorenosti po kom je svo naše znanje zatvoreno unutar implikacija; naime, ako *S* zna da *p*, a *p* logički implicira neko *q*, onda *S* zna da *q*.

Odnos između osetljivosti i jake epistemičke pozicije izražen terminima mogućih svetova je takav da ako su svetovi u kojima važi *p* i onaj u kom važi ne-*p* blizu aktuelnom svetu, verovanje da *p* mora biti osetljivo (u bliskom ne-*p* svetu ne možemo verovati da *p*) da bi bila bar minimalna jačina epistemičke pozicije. Dakle, osetljivost je komponenta za određivanje jačine epistemičke pozicije, ali ne i obrnuto: da je jaka epistemička pozicija uslov za osetljivost. Takav je slučaj sa iskazom *ja imam ruke* ako ga računamo za *p*, a ne-*p ja nemam ruke.* Kada je slučaj kao za ne-*q* svet (gde važi *Ja sam mozak u posudi*) koji je udaljen, onda verujući da *q* možemo i dalje biti u jakoj epistemičkoj poziciji, tj. nije nam potrebno da je verovanje da *q* osetljivo.[39] Ovo je još jedan slučaj prema Di Rouzu gde ćemo biti skloni tvrditi znanje bez obzira što je verovanje neosetljivo zbog izvesnih karakteristika razgovorne situacije. U njemu pravilo osetljivosti nije na snazi.

Nečija epistemička pozicija u odnosu na iskaz da li stoji skeptička hipoteza mora biti jača nego što je u odnosu na druge uobičajenije iskaze ako verovanje u takav iskaz hoćemo da je osetljivo. Inače bi bilo moguće pribaviti evidenciju i tako ojačati svoju epistemičku poziciju istovremeno u odnosu na ne-*q* a i za *p*, i tako bi verovanje u ne-*q* postalo osetljivo da nije slučaj o situaciji u kojoj nije moguće pribaviti evidenciju.[40] Sa druge strane, nije potrebno da neko bude u veoma jakoj epistemičkoj poziciji da bi verovanje u iskaz poput *p* bilo osetljivo kada su *p* i ne-*p* svetovi bliži nego *q* i ne-*q*.

Naposletku da razjasnimo pojam epistemičke pozicije u odnosu na semantičke standarde znanja koji se tiču toga koliko jaka nečija epistemička pozicija mora biti da bi se računala za znanje.[41] Prvo neko mora ojačati svoju epistemičku poziciju, dakle, porasli su standardi znanja, da bi verovanje u iskaz koje je neosetljivo postao osetljivo. Pri tom kontekst određuje koliko jaka nečija epistemička pozicija mora biti da bi se računala za za-

U svakom od ovih primera p je osetljivo, a q neosetljivo.

39 DeRose, Keith, "Solving the Skeptical Problem", Skepticism: A Contemporary Reader. Keith DeRose - Ted A. Warfield (eds), Oxford University Press, New York, 1999, 204–205.

40 DeRose, Keith, "Solving the Skeptical Problem", Skepticism: A Contemporary Reader. Keith DeRose - Ted A. Warfield (eds), Oxford University Press, New York, 1999, 204.

41 DeRose, Keith, "Solving the Skeptical Problem", Skepticism: A Contemporary Reader. Keith DeRose - Ted A. Warfield (eds), Oxford University Press, New York, 1999, 206.

nje. Slika ovog zahteva u terminima mogućih svetova je kontekstualno uslovljena sfera mogućih svetova, u čijem centru je aktuelni svet, unutar koje važi da je verovanje osetljivo (da verovanje subjekta da li je *p* istinito odgovara činjenici istinitosti *p*-a). Ovu sferu ćemo zvati *sferom epistemološki relevantnih svetova*. Kako se standardi podižu sfera treba da je veća, tj. da verovanje prati istinu mora da se proteže dalje. To protezanje na veći broj svetova predstavlja ojačavanje epistemičke pozicije u odnosu na *p*. Standardi znanja se menjaju onim što je rečeno u konverzaciji, ali u generalizovanom objašnjenju putem pravila osetljivosti su promenjeni i kada argument neko razmatra prećutno, u samoći.[42] Samo tvrđenje (ili poricanje) određenog iskaza uvodi u igru standarde znanja.

1995. kada Di Rouz piše tekst na koji se ovde pretežno oslanjam, ima u vidu poglede koje je Luis izneo 1979. godine u tekstu „Scorekeeping in a Language Game". Izneću zašto je u trenutku formiranja svog objašnjenja efikasnosti skeptičkog napada smatrao da Luisovo pravilo prilagođavanja može igrati samo dopunsku ulogu u njegovom objašnajvanju. Luis je smatrao da je konverzacija vođena pravilom prilagođavanja (*Rule of Accommodation*)[43] kad god iskaz sadrži kontekstualno osetljiv termin kao što je „znati".[44] Na taj način, prema Luisu, skeptik menja ono što smatra znanjem (kod Luisa nepogrešivim znanjem / *infallible knowledg*e), ono što je za njega „znanje" je u povišenim standardima znanja kao što za naučnika neka „ravana" površina nije dovoljno ravana za njegove potrebe. Di Rouz smatra da ovo pravilo ne može objasniti ubedljivost skeptičkog argumenta jer ne razlikuje ubedljivog skeptika čiji smo argument naveli i manje ubedljivog skeptika, već je jednako predusretljivo objašnjava oba, a takvo razlikovanje Di Rouz smatra najmanjim što objašnjenje treba da može.[45] Sekundarni razlog zašto Di Rouz smatra da ni dopunjena verzija objašnjenja pravilom prilagođavanja ne bi zadovoljila je to što ne može objasniti porast standarda prvom premisom kada ona ne poriče znanje nego ga tvrdi (kao kada zoologist u modifikaciji Dreckeovog primeru sa ofarbanim magarcima u zebre podiže standarde znanja[46]). Podizanje standarda sa skep-

42 DeRose, Keith, "Solving the Skeptical Problem", Skepticism: A Contemporary Reader. Keith DeRose - Ted A. Warfield (eds), Oxford University Press, New York, 1999, 186.

43 Pravilo prilagođavanja za konverzacijski: "If at time t something is said that requires component sn of conversational score to have a value in the range r if what is said is to be true, or otherwise acceptable; and if sn does not have a value in the range r just before t; and if such-and-such further conditions hold; then at t the score-component sn takes some value in the range r." Lewis, David, "Scorekeeping in a Language Game", Journal of Philosophical Logic, 1979, No. 1. 347 i dalje.

44 Drugi primer za kontekstualno osetljiv termin je o kome Luis govori je "ravno".

45 DeRose, Keith, "Solving the Skeptical Problem", Skepticism: A Contemporary Reader. Keith DeRose - Ted A. Warfield (eds), Oxford University Press, New York, 1999, 188.

46 Tvrdeći da, prema svom ogromnom znanju anatomije zebra i magarca, ove životinje nisu vešto ofarbani magarci; stoga znam da su ovo zaista zebre. Tako on ne poričući navodno moje znanje, podiže standarde ispostavljajući da on kao stručnjak ima znanje, tako ćemo biti skloni raču-

tičkom hipotezom treba da se vrši bez obzira da li je hipoteza donešena kao poricanje znanja (*Ne znam da nisam mozak u posudi*) ili kao tvrđenje znanja (*Znam da nisam mozak u posudi*).[47]

Di Rouz je pratio Nozika u primenjivanju objašnjenja protivčinjeničkim kondicionalom smatrajući da je time poboljšao svoje rešenje skeptičke zagonetke u odnosu na druga kontekstualistička rešenja.[48] Zahvaljujući objašnjenju protivčinjeničkim kondicionalom osim što smo ustanovili da je verovanje u skeptičku hipotezu neosetljivo imamo i objašnjenje zašto smo skloni smatrati da ne znamo kada je verovanje neosetljivo. Dakle, veza između neosetljivosti verovanja i neznanja ostaje, ali ne dovodi do nemogućnosti tvrđenja uobičajenih Murovskih iskaza budući da je reč o kontekstu za koji važi visok standard znanja. Budući da se istovremeno podižu standardi za tvrđenje znanja skeptičke hipoteze i uobičajenih iskaza jer je spram oba jednaka jačina epistemičke pozicije, logički princip deduktivne zatvorenosti znanja će važiti.[49]

Di Rouzovo rešenje skeptičkog argumenta: Skeptička hipoteza *q* ima sledeće dve karakteristike: (1) Bićemo u ne manje jakoj epistemičkoj poziciji kada tvrdimo da znamo ne-*q* kao što smo kada tvrdimo *p*, ali (2) verovanje koje možemo imati u odnosu na ne-*q* biće neosetljivo. S obzirom na drugu karakteristiku, skeptičko tvrđenje da mi ne znamo ne-*q* (što je prva premisa skeptičkog argumenta) pravilom osetljivosti podiže standarde znanja do te mere da ta tvrdnja izgleda istinita. Sada se od nas zahteva da verovanje u odnosu na ne-*q* bude osetljivo pre nego što bismo ga mogli računati za znanje. Pošto smo u jednakoj epistemičkoj poziciji u odnosu na *p* kao u odnosu na ne-*q,* s obzirom na prvu karakteristiku, mi ne znamo ni uobičajene iskaze *p* na visoko postavljenim standardima što se protivi našoj intuiciji. Kako to da skeptik uprkos tome što podiže standarde znanja ne ugrožava naša uobičajena saznajna tvrđenja? Po Di Rouzu, sa kontekstom se neće promeniti istinitosna vrednost samo druge premise skeptičkog argumenta jer je osoba *S* u jednako jakoj epistemičkoj poziciji spram *p* kao spram *q* ma kako varirali standardi znanja. Istinitosna vred-

nati da on ima znanje o tom predmetu, a ne ja. Zoologist je čak mogao misliti da sam i ja ekspert, informišući me da i on takođe zna.

47 DeRose, Keith, "Solving the Skeptical Problem", Skepticism: A Contemporary Reader. Keith DeRose - Ted A. Warfield (eds), Oxford University Press, New York, 1999, 189 - 190.

48 DeRose, Keith, "Solving the Skeptical Problem", Skepticism: A Contemporary Reader. Keith DeRose - Ted A. Warfield (eds), Oxford University Press, New York, 1999, 207.

49 On je osnovu za odbacivanje principa deduktivne zatvorenosti našao u svojoj analizi propozicionalnog znanja. I uopšte, tretman skeptičkog argumenta umnogome zavisi od nezavisne plauzibilnosti te analize, kritikovane od strane Kripkea, 1985. Di Rouz naziva Nozikovo odobravanje znanja p iskaza i pored neznanja ne-q iskaza „rđavom konjunkcijom (abominable conjunction) „So you do know you have hands even though you don't know that you're not a BIV." DeRose, Keith, "Solving the Skeptical Problem", Skepticism: A Contemporary Reader. Keith DeRose - Ted A. Warfield (eds), Oxford University Press, New York, 1999, 201.

nost prve premise i zaključka varira od promene standarda za kvalifikovanje rečenica znanja kao istinitih. Tako je istinitosna vrednost prve premise u skeptičkom zahtevnom kontekstu istinitost, a u manje zahtevnom uobičajenom kontekstu lažna, a obrnuto za zaključak o ne znanju uobičajenih iskaza. Pošto skeptik do istinitog navođenja svoga zaključka dolazi samo podizanjem standarda znanja, Di Rouz zaključuje da to samo treba razumeti i objasniti, a da skeptik ne ugrožava istinu naših svakodnevnih tvrdnji da znamo *p*.

Na kraju možemo zaključiti da kontekstualizam usložnjava našu koncepciju o tome šta je potrebno da bismo imali znanje. Kontkstualizmom se objašnjava mogućnost snalaženja i razumevanja na svim nivoima spoznaje s pozitivnim stavom verovanja u izvesnot. Takođe otvara put toleranciji koja je u postmodernom kontekstu postala paradigma mogućnosti zajedničkog života u pluralizmu svih nivoa. Čini mi se da kontekstualizam utemeljuje misao u realnosti i da time za skepticizam, kao neutemeljeno verovanje, ima rešenje.

LITERATURA

Cohen, Stewart, "Contextualism, Skepticism, and the Structure of Reasons", *Noûs,* 1999, vol. 33, 57-89.

DeRose, Keith, "Assertion, Knowledge and Context", *The Philosophical Review*, 2002, 111(2), 167–203.

DeRose, Keith, "Contextualism and Knowledge Attributions", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1992, 52(4), 913–929.

DeRose, Keith, "Contextualism: An Explanation and Defense", *The Blackwell Guide to Epistemology*, Greco, John – Sosa, Ernest (eds), Malden MA, 1999, 1-26.

DeRose, Keith, "Solving the Skeptical Problem", *Skepticism: A Contemporary Reader.* Keith DeRose - Ted A. Warfield (eds), Oxford University Press, New York, 1999, 183 - 215.

DeRose, Keith, "Sosa, Safety, Sensitivity, and Skeptical Hypotheses", *Ernest Sosa and His Critics*, Greco John (ed.), Blackwell, 2004, 22–41.

DeRose, Keith, "The Ordinary Language Basis for Contextualism and the New Invariantism", *The Philosophical Quarterly*, 2005, 55(219), 172–198.

DeRose, Keith, „Kontekstualizam: Objašnjenje i odbrana", *Epistemologija – vodič u teorije znanja,* Greco, John – Sosa, Ernest (ur.), Jesenski i Turk, Zagreb, 2004, 228–250.

DeRose, Keith, *The Case for Contextualism: Knowledge, Skepticism, and Context*: Vol. 1, Oxford: Clarendon Press, 2009.

Goldman, Alvin, "Discrimination and Perceptual Knowledge", *The Journal of Philosophy*, 1976, 771–791.

Greco, John, "Uvod: Što je epistemologija?", *Epistemologija – vodič u teorije znanja,* Greco, John – Sosa, Ernest (ur.), Jesenski i Turk, Zagreb, 2004, 1–40.

Lewis, David, "Scorekeeping in a Language Game", *Journal of Philosophical Logic*, 1979, No. 1, 339-359.

Nozik, Robert, „Filozofska objašnjenja (izvodi iz knjige)", *Skeptički priručnik II, Savremeni skepticizam*, Plato, Beograd 2007, 160–190.

Pritchard Duncan, "Two forms of epistemological contextualism", *Grazer Philosophische Sudien*, 2002, 64, 97 - 134.

Stanford Encyclopedia of Philosophy, odrednice: Epistemic contextualism; Epistemology; The Epistemic Closure Principle; The Analyses of Knowledge.

Unger, Peter, *Philosophical Relativity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984.

Williams, Michael, „Skepticizam", Epistemologija - vodič u teorije znanja, John Greco i Ernest Sosa (ur.), Jesenski i Turk, Zagreb, 2004, 41–83.

Ana Kuburić
University of Belgrade
Faculty of Philosophy
anakuburic@gmail.com

BASIC CONCEPTS USED BY Keith DeRose TO EXPLAIN SCEPTICAL ARGUMENT

– Relativization of the truth –

Abstract:

This paper presents a position of American philosopher Keith DeRose on an important issue of the theory of knowledge – epistemological contextualism, which offers an answer to an old question about skepticism, in the sense that it "establishes the thought in reality". The first portion of the paper briefly points out basic problems of epistemology and the place of contextualism in it; it also shows certain solutions offered by representatives of this school of thought (e.g. Robert Nozick). There is an established dialogic and polemical approach to different understandings, including those from among the group of contextualists. Namely, Keith DeRose thinks that contextualism is not a viewpoint that deals with the structure of knowledge or its justification; it is rather a viewpoint that defines truth conditions. Keith DeRose especially insists on two concepts – "sensitivity of belief" and "strength of epistemic position", which are shown in details.

Key words: Contextualism, skepticism, strength of epistemic position, Keith DeRose.

Јереј др Жељко Р. Ђурић
Академија СПЦ за уметности
и конзервацију, Београд
zeljkodjuric@medianis.net

UDK: 271.2-526.62-1 ;
77.01:111
Pregledni rad
Primljen: 06.05.2012.

ОНТОЛОШКЕ РАЗЛИКЕ У ФОТОГРАФИЈИ И ИКОНИ

Резиме:

Рад се бави анализом фотографског снимка и иконе, трагајући за онтолошким аспектима који су у вези са феноменом времена и вечности. Фото снимак због свог изразито историјског карактера, бива показатељем и сведоком смрти као продукта тварног и пролазног. Са друге стране, икона сведочи о покушају превазилажења историјског, указујући на један свет будућности. Икона полази од фотографског, портретског и историјског, али у наставку указује на ностранo. На крају се анализирају сличности фотографије и иконе, које свој извор налазе у свом репродуктивном карактеру и потреби понављања.

Кључне речи: *Тварно, нетварно, икона, фото снимак, есхатологија.*

Увод

Појам онтологије ὄντως οντολογία среће се код философа као само њено средиште. И философија и теологија користе овај термин да би исказали учење о бићу, постојању. Истражује се биће као такво, то јест истражује се суштина самог бића ουσία των όντων или бића уопште. Могу се накратко поменути општепознати ставови Платона који онтологију смешта у оквире теорије о вечним идејама, и за кога је онтологија наука *о једино битном*, *о истини*, о ономе што уистину вреди и што је савршено, или Аристотела који овај појам смешта у шири *онтометафизички концепт*. Можда је занимљив Хегелов став *о бићу и мишљењу* као појмовима који су за њега истозначни, тако да појам небића у том случају постаје општа потреба за развој апсолутне идеје, као и покушај М. Хајдегера да овај појам смести у антрополошки оквир, не крећући се ван њега.

У теологији појам онтологије је персонализован, усмерен на живу личност, у првом реду Бога, затим и човека. Теологија заправо и постоји ради *вечних питања*, чини се ипак да она не може говорити ван категорија **везе** која се успоставља између човека и Бога.[1] Међутим и друге хуманистичке

1 Упор. Максим Исповедник, *Таласију* 60: PG 90 624D.

науке трагају за феноменом бића, само што је овај проблем третиран у културолошком кључу-ван преке потребе за горепоменутом везом. Уметност такође није изузета из овог трагања, она можда чак и више од појмовне науке трага за постојањем, смислом, коначном судбином и томе слично. Заправо у теологији и философији, дисциплинама које можда најдубље утичу на сверу духа, уметност налази своје место хранећи се достигнућима ових наука, и на себи својствен начин доприноси и разоткрива *димензије постојања бића*. Са друге стране, теологија и философија могу своје инспирације налазити и у уметности отуда се надахњујући стварати нова, оригинална дела.

Треба укратко рећи де се сам термин онтологије појављује доста касно у философији, тачније 1613. и то код логичара Rudolfa Goklenijusa данас већ заборављеног марбуршког професора, који је, буди речено сковао назив и за појам психологије

Како се, и да ли онтологија јавља, преплиће и укршта са животом двеју уметности, уметности фотографије и црквене уметности, биће речи у наставку овог рада.

Тварно и нетварно

Чини се да трагајући за нашом темом, нивелишући појмове и одређујући шта чему припада, јасно се ипак кристалишу два поља, поље тварног и поље нетварног, поље бића и поље небића, привида да *нешто јесте* иако то оно у истину није. Ако је у питању фотографија са њеним законитостима, неминовно је рећи да сликајући једну реалност, она заправо истовремено бележи и смрт те реалности, бележи тренутке који реално више не постоје, и не само то, бележи тренутке који су заувек нестали, уступајући место онима који долазе да би и ови нестали. Но фотографија овим чином поставља питање: **шта је истина**. Она додуше не нуди никаква решења осим питања, но и тако бива снажан потсетник на времене и његове законе. По страни то што је читање фотографије сложен процес декодирања визуелних симбола, и то што она често не представља стварност већ је пре означава, фотографија и даље остаје заробљена у временском току.

Због тога иконографија рачуна на помоћ *са стране*, тачније на онтолошку везу лика и прволика, пошто схвата да сама истина није *овде и сада*. Она се, у тој тачки поклапа са Витгенштајновим ставом *да се решење загонетке живота у простору и времену налази ван њега*.[2] Фотографија са своје стране уопште нема потребе за везом лика и прволика, поготову не таквом везом на какву рачуна икона. Упућена на сензацију доброг кадра, потребног да задовољи утилитаристичке тежње савременог друштва, она као ни један медијум до сад, не показује тако јасну чежњу за *нарцис огледалом*. У томе можда

2 Wittgenstein, (1987): *Tractatus logico philosophicus*, Veselin Masleša Sarajevo, 173.

и треба тражити одговор на питање, откуд толика помама савременог света за фотографијом. Поставља се у том случају питање, зашто уопште смештати фотографију у онтолошке воде, кад она сама нема ништа сродно са њима. Ипак, да ли је баш тако? Није ли управо фотографија, најавила и показала немоћ егзистенције да опстане у једном вечном току ствари? Није ли нам она на алармантан и драматичан начин приближила смрт. Не трудећи се око тог проблема, она је свакако трагала за другим темама, али траг је остао. Тако се у пракси остварује онтолошко послање фотографије и фотографисаног; **свет је неповратно изгубљен**, а приде уз то иде и снимак о томе. Може ли се у том случају рећи да је фотографија још једном потврдила онтологију смрти?

Тварност, и његова ограничења (пропадљивост) су у случају фотографије постали оштрији, неумитнији и тачнији, свет коначно пролази и његово обличје се мења сваким новим тренутком. Фотографија је немоћна да томе стане на пут, све што успева јесте *трај времена* ухваћен мрежом објектива. Тако се у ствари феномен фото објектива трансформише у субјективну истину исказану још Хераклитовим мнењима о неумитној судбини и смењивању дана и ноћи. Другим речима, смрт је објективни факат, забележен на много начина и коначно забележен *објективно* и непристрасно фото-објективом. По страни то што *објектив* и није баш толико објективан, у случају задате теме он то свакако јесте, необјективна је стварност која се не прилагођава објективу и необјективан је фото снимак баш из разлога што је сам човек у великој мери неспособан да сагледа дату му реалност. Обективно је ипак тварно време и простор сада додуше заустављено у кадру али то за самму онологију времена и простора мало или готово ништа не значи. Сведочанство да је фотографија већ при самом кадрирању изгубила битку за вечност и непроменљивост, тварност и пропадљивост, самим тим и смртност, у фото-снимку налази своју пуну легитимност.

Но у иконографији се управо тварно и пролазно сусрећу са парадоксом вечног тренутка. Вечни тренутак овде није усмерен на природне законе оптике, на објективност времена и простора. Овде се време и простор удружују и организују на један сасвим нов начин. Наравно, није иконографија свемоћна, она само не жели да показује оно што види фотограф. Њој свесно бежи свака сенка и законитост дневне светлости уопште, било да је реч о приказивању догађаја унутра, било да је реч о догађају који се дешава вани. Штавише иконографија све догађаје износи вани, рекло би се *пред лице другог*. То свакако не значи да је феномен тварног нестао у икони, али да је овај феномен доведен у питање то свакако стоји. Тачно би било рећи да је тварно у икони доведено до степена могућности везе са нетварним и у наставку, могућности превазилажења тварног. Као што Црква казује да **тварном бићу трајно прети ишчезнуће**,[3] уколико се не веже за нетварно, тако и

3 *Атанасије Велики, О Овайлоћењу Логоса*, 4, 4–6. изд. KANNENGIESSER, (Sources Chrétiennes, 199), Paris 1973.

икона својим начинима и могућностима, сведочи о истој ствари. Икона ту не претендује да исцрпи сву истину о животу и човеку, али се не мири са једном врстом доминације тварног над људским постојањем. Она чини један важан скок и отклон од тварног, као да му пркоси, она приказује бића и ствари у једном стању које се ишчекује. Ово је нов и револуционаран приступ, може се рећи и изазов не само тварном и објективном, него и људској логици. Човек ненавикнут на парадоксе иконографије на њене, рекло би се парадоксалне законе, просто тражи логику у свему томе, психолошки му је ближа уметност ренесансе. Ипак, да ли може да се каже да фотографија припада тварном а иконографија нетварном простору? један потврдан одговор на ово питање би био исувише скучен и конфузан, можда би било боље рећи да фотографија вапије за иконом али да и икона не постоји без фотографије.

Није реч наравно само о механичкој направи, ради се о човеку који у себи крије много финију камеру, која може да бележи појавни свет. Чула и ум сасзнају да је човек пролазан и без фото записа. Тачно је рећи да је читав свет један фото снимак који се непрестано мења, али који и умире. Тачно је и то да се ни једним делом свога бића човек не мири са неумитном судбином, он ће трагати за истином настојећи да превазиђе неумитни циклус *пролазног кадра*.

Биће фотографије

Основни елементи фотографског медија, тачније начини на који настаје једна фотографија, показују тварни, видљиви свет у једном одређеном сегменту његовог постојања. Да ли је реч о репортажној, путописној, модној, рекламној, режираној или некој другој врсти фотографије, јасно је једно: она показује појавни свет *у његовој видљивој димензији трајања*. Наравно вешт фотограф се служи светлошћу, основом фотографије, на начин да се фотографско дело прикаже у једном што чаробнијем, ликовном облику. То значи да ће фотограф бирати моменте у којима ће, но не и увек, доминирати магија светлости и таме, али ће водити рачуна и о сенкама, пошто магију светлих и тамних партија у основи појачава **сенка**. Сенка је у показивању тварног света доминантна, она је битна за фотографију пошто појачава утисак реалног и (с)тварног живота.[4] Али сенка је потсетник и на то да је у тварном свету испреплетена тама са светлошћу, живот са смрћу. Међутим, сенка као и одрази у води, стаклу и слично, могу да увуку посматрача у један свет поетског и романтичарског стања, које води потреби да се преживи, надживи, траје, али као сећање, евоцирање успомена на прошло као најбоље. То је романтичарска потрага за изгубљеним рајем. Иначе је савреме-

4 Помоћу бачене сенке, кућа се пружа преко улице да би ишарала кућу прекопута, а планина може ликом свог облика да замрачи село у долини. На тај начин, бачене сенке дају предметима чудесну моћ да одашиљу тмину. Arnhajm, R. (1998): *Umetnost i vizuelno opažanje (Psihologija stvaralačkog gledanja)*, Univerzitet umetnosti Beograd 267.

но богословље већ довољно гласно указало на чињеницу да човек *није* биће прошлости[5], тачније топос његовог вечног битисања није био у почетку приликом његовог боравка у рају и Адам није био савршен у њему. Стари Грци су заиста веровали, у складу са Платоном, да су идеје, савршена бића (теорија о avnamnisij), претпостојале и да је свако историјско остварење једне идеје, у ствари, њен пад *из савршенства бића*. Сходно томе, прошлост је била значајна, с обзиром да садржи у идејама суштину бића. Будућност се у том случају суочава са статичношћу и посматра потцењивачки у односу на савршенство идеја.[6]

Прескочиће се овде расправе о овој широкој теолошкој теми, ипак треба рећи да је, на једном психолошком нивоу, потреба човекова да машта о прошлости као моментима из његовог, како личног, тако и колективног, толико снажна да вероватно нема човека на земљи који није тврдио да му је било боље у животу у прошлости. Ово се може схватити и оправдати из једног психолошког угла, наиме старење и болест долазе у познијим годинама па је природно да се човек присећа младалачког доба, *ïде је све функционисало*, иако уистину и није било баш све тако. Ко од савремених људи није са чуђењем констатовао свој изглед на фотографијама снимљеним пар или деценију уназад? Реч је о једној носталгији за прошлим догађајима, о једној жељи **за повратком кући**, како и стоји у корену речи no,stoj. У корену овог проблема лежи меланхолија, романтично сећање на идеално стање ствари. У ствари, меланхојија и настаје оног тренутка кад се схвати да је изгубљени дом коначно немогуће повратити. Може овде бити речи и о пренаталном периоду човекове егзистенције, свакако да би психолози имали о томе шта да кажу, као и теолози с обзиром да у теологији, барем у оном ширем слоју још није превазиђена потреба за прошлим *као идеалним*. Али, није ли управо иконографија заслужна за једну носталгију која жели да се сећа не прошлости него пре будућности. Одакле овај парадокс? Ако се сада у ову расправу укључи евхаристијска логика, тада ће бити јасније и то сећање на будућност, које је изразито литургијска логика сећања. Ова логика не занемарује прошло али носталгише за будућим, где се протологија и есхатологија сусрећу.[7] Ако се у литургијску везу доведе икона, тада ће она сама превазићи захваљујући литургијском мерењу времена, пуко портретско, самим тим

5 Новији истраживачи у теологији, радо цитирају дело Максима исповедника у вези ове теме, где Максим говори о будућности на афирмативан начин, док саму прошлост не сматра битном за једну перспективу истине. Упор. нпр. *О различитим апоријама* PG 91. 1076A. „Тако решење историје постаје будући догађај а не историја.” *О теологији и икономији*, 1, 66 PG 90. 1108B.

6 Феномен враћања човека у првобитни апокатастасис третирао је Ориген, погледати Escribano-Alberca, I. (1972): „Zum zyklishen Zeitbegriff der alexandrinischen und kappadokischen Theologie“, *Studia Patristica* 11, 42–51.

7 Погл. , Kalogh, rou, vI. (1961): Peri. to, n caraktšñra tñj vOrqodo, xou Kaqolikñj vEkklhsi, aj katà tòj evn tñ Kainñ Diaqh, kh qemeliw,deij swthriologikòj avrcòj (vAna, tupon), vAqñnai, 4–9.

и фотографско, и своје биће довести у везу са феноменом заједнице коју литургијска свест изражава.

Са друге стране, пука *фото слика* прошлог тренутка који реално не постоји осим у једном међупростору, времену које се нигде не креће, у основи нуди једну онтологију смртног и палог бића, и као да нас потсећа на пролазност и неминовност краја. Стога ту нема ничег оптимистичког осим голе истине, реалности која сама по себи као слика може да буде тренутак среће али закони које она показује су закони разједињавања и пропадања. Штавише савремена индустрија фотографије углавном и нуди моменте срећног и безбрижног стања човечанства. Савремена фотографија ако изузмемо репортажу и новинску фотографију, које зависе од тренутних политичких и других догађаја, хоће да наметне човеку једну врсту заборава смрти, као немоћног покушаја превазилажења исте. Докумената о томе има свуда, довољно је да посетимо наша гробља и погледамо фотографије покојника на надгробним споменицима. Њихово трајање се на тај начин продужава на овој земљи кроз гледање фотографије, оживљавају се тренуци из прошлости у нашој свести, живимо за тренутке прошлости, преживљавајући је у степену **везе** коју смо остваривали са умрлим ликом. Како би Барт рекао "фотографија умрлог бића ме дотиче као закаснели зраци неке звезде. Нека врста пупчане врпце.[8]"

У чему је у ствари ограниченост фотографије? није ли у томе што она не може да буде сведок будућих догађаја.[9] У стогом смислу не може то ни иконографија, па ипак, све у иконографији указује на будућност, док, све у фотографији указује на прошлост. **Тренутак који је прошао оставио је фото траг**, тачније човек је тај који је забележио *нешто* од живота. Тај траг може бити од изузетне важности, неко може постати врхунски уметник на основу белешки које је остварио својим фото апаратом, но у крајњој анализи, фотографија остаје у сферама тварног света у толикој мери да је то њено легитимно место, *њено природно станиште*. Нити она сама, нито било ко од ње може захтевати нешто друго. Зашто се човек ипак мршти на чињеницу да фотографија бележи један тренутак који је *већ* мртав? Иако је ово тачно, он се не мири са смрћу и коначношћу своје природе. Смрт једног бића није и наша сопствена, и све док не дође и не закуца на врата, смрт као да и не постоји. И поред тога што фотографија стално опомиње на ову реалност, ми ћемо по правилу у њој тражити нешто друго, тражићемо *лепоту живота* пре свега, за велики број љубитеља ове уметности, она има и терапијско дејство. Гледајући један залеђени пејзаж са Исланда или неку бујну вегетацију из Тоскане са свим валерима боја и сенки насталих од неког поподневног меканог светла, ко може рећи да гледа смрт? Но са становишта он-

8 Bart, R. (2004): *Svetla komora*, Rad Beograd, 80.

9 *Фотографија је без будућности, у томе је њена патетика, њена меланхолија*. Bart, R. 2004: 37.

тологије, ништа није тачније од тога да је на фото снимку у току *производња смрти*, дробљење личне егзистенције, тачније, смрт је заустављена, али да ће доћи, то је сигурно као што је јасно да ће сунце заћи за брдовити предео.

Различитост језика

Темељне разлике иконичног-есхатолошког од историјско-фотографсаког су постављене оног тренутка кад је православна теологија својим учењем *о икони Божијој у човеку* и уопште иконичној теологији, која подразумева учење о иконичности унутар света, али и унутар тријадолошке реалности, укључила у то учење и ликовну уметност.[10] Наиме, оног тренутка кад иконографија почне да својим средствима изражавања визуализује појмовне ставове православне теологије, она ће престати да *опонаша* стварност у свом појавном облику. Управо у тој тачки се могу сагледавати разлике фотографског и иконографског језика. Не мисли се наравно само на фотографски отисак, већ на целокупно сликарство које тежи реалном и историјском, иако је икона све само не апстракција.

Шта икона показује и у којој мери је кадра да ликовним путем изрази онострану реалност? питање је онтолошко упућено наравно и теологији. Јасно је да икона само *личи* на прототип, да није истоветна са њим, иако садржи све оно што и прволик. Овоме смо научени из докумената седмог васељенског сабора.[11] Но Сулаж и за фотографију каже да она не изражава у потпуности фотографисани објект, она представља објект за фотографисање, али не личи на њега.[12] Бркање *представе* и *сличности* стоји у корену многих теоријских грешака у области фотографије, тврди Сулаж. Међутим истина је у случају иконе супротна овом ставу. Икона престаје да буде то што јесте уколико не само да не личи на архетип, већ уколико није у онтолошкој вези с њим. Она може бити *метакод текста*, појам којим се користи Flusser[13], али се не може рећи да се у томе и губи, исцрпљује, икона има свој оригинални код, паралелно развијан кроз *чуло вере*, додуше једне и јединствене вере (хришћанске) историјски усвајане појмовним, а затим и ликовним путем.

У случају сличности фотографије и фотографисаног може се рећи да она не постоји уколико жели да се искаже сама суштина представљеног призора. У том случају је Сулаж у праву, но фотографија и даље остаје верни пресликач времена и простора који су у стању сталне промене и кретања. Друго је питање шта је уистину ухваћено у тренутак, и да ли је сачувано од трагичног краја? Бартова опаска да фотографија увек носи свог референ-

10 Упор. Tseleggi, dh, D. (2003): *Eikonologike, j mele, tej*, (ekd. I. M. Kiomh, sewj th/j Qeoto, kou M. Alexandroupo, lewj), Qessaloni, kh.

11 Kornara, kh, K. (1998): *H qeologi, a twn ierw,n eikonw,n kata, ton osio Qeo, dwro to Stoudi, th,* ekd. Epe, ktash Aqh, na,209.

12 Sulaž, F. (2008): *Estetika fotografije*, Kulturni centar Beograd, 88.

13 Flusser, V. (2007): *Filozofija fotografije*, Scarabeus naklada Zagreb.

та,[14] и да су обоје заточеници своје непокретности у покретном свету, тачно изражава природу фотографије. Ако је као по неким казнама, фотографија, као осуђеник који је ланцима везан за леш,[15] чему онда сећање на прошлост, није ли довољна свест о крају који је остао негде у прошлости? За једну чврсту онтологију свакако није довољно сентиментално потсећање на прошле догађаје, они морају бити освештани једном будућом перспективом, морају да се вежу за будућност да би њихова прошлост нашла оправдање, лишена ове димензије фотографија запада у трагизам.

Знаци у икони

Управо је сложена семантичка димензија иконе[16] заслужна за удаљавање од историчности и трагизма сентименталности, ма колико ту било речи о лепом. Било да је речи о феномену тела, које се буди речено никад у икони не сагледава само историјски, па отуда његова несличност, боље речено не мирење са историјским. Отуда незадовољство теоретичара иконе и иконописаца западним натурализмом.[17] Јер за икону је пуко историјско заправо смртно. Ово се односи на све семантичке елементе иконографије, боју на пример која се не прилагођава тварним параметрима. Мада, када је реч о боји ту треба бити опрезан и питати се до које мере је уопште Царство божије у боји? но ако овострано опстојава у другој димензији, димензији Царства небеског баш као тварни ентитет, онда су ту поред феномена телесног, укључене и боје, па и многи други фактори творевине, опет преображене али остајуће творевином, не мењајући кодове тварног. Ако се може дозволити једно размишљање на ову тему, онда би се свакако дошло до закључка да треба поделити строго иконично од семантичког. Тачније, није све на икони иконично нити је све на њој семантичко. Семантика ће вероватно у Царству божијем уступити место чисто иконичком, па ће и дилеме око чулних промишљања о икони самим тим нестати.

Када се говори о *онтологији светлости* у овоме сликарству, могу се навести сличне потешкоће. За сада је довољно рећи да се светлост у иконографији групише тако да личност задржава своју целовитост, светлост која

14 Bart, R. 2004: 13.

15 Исто, 13.

16 Ђурић, Ж. (2012): „Икона као средство визуелне комуникације“, Теолошки погледи, Београд, година XLV, број 1., 41–68.

17 Погл. Кордис, Ј. (2012): „Православни живописани храм и еклисиолошка функција икона,” Иконографске студије 5, Академија СПЦ Београд, 148. Где се напомиње да се у западном натуралистичком сликању види дистанцираност од посматрача и стварање једног посебног и аутономног сликарског простора. Свакако да аутор алудира на ренесансну аутономност којој се може додати епитет *нелитургичне просвећености*, наиме век просвећености који се удаљио од литургијске идеје заједништва, неминовно је појам индивидуе и аутономности прогласио за природну и ствар од изузетне хумане важности.

не долази *са стране* тумачи се као ностранa светлост, светлост дарованих енергија Божијих. Опет се на овом месту икона радикално разилази са фотографијом. Тачније, светлост коју траже фотографи додајмо и сликари, импресионисти на пример, јесте она магична јутарња магла, нека киша, зимски предео и наравно сенке. Сетимо се Монеа који је правио дим на железничкој станици и тако редом. Ту врсту називимо је *сензационалистичком светлошћу* свесно избегавају иконописци. И док би за фотографе *једноличнa светлост* била монотона и незанимљива, дотле су иконописци форсирали ту врсту светлости током целог византијског периода, све до данашњег дана. О чему је реч? Наиме, иконоисац када показује светлост има у виду атмосверу која доминира композицијом и која је у ствари позадина. Позадина иконе је далеко важнија од првог плана, јер даје сам идентитет лику, позадина је у ствари Бог, тачније његове енергије које је даровао свету како би овај уопште могао постојати. Тако је светлост позадине ушла у саме поре првог плана до те мере да зрачи из њега, не реметећи при томе интегритет личности на икони. Реч је о црквеном ставу да се светитељи *купају* у милости Божијој, а ликовни израз тога су управо иконе. На овом месту треба нагласити да иконопис бива исписиван од стране иконизованог (иконо-писање=светитељ **пише себе** руком иконописца), док светлописац записује дневну светлост, светлост која чини да човек постоји и живи, али не даље од овостране реалности.

На крају, нај-апстрактнији сегмент иконе би могао бити феномен обрнуте перспективе. Управо овај феномен, (за који је Нови завет вероватно најзаслужнији, с обзиром да је његова логика **обрнута** од јавног мнења, сетимо се само Христа и његове полемике са својим сународницима), је заслужан да икона постане и опстане као *оригинално дело*. И заиста, обрнута перспектива је најдаља тачка раздвајања од фотографисаног света. Као да се ради о хришћанском противљењу логици *овога света*, не мирењу са њом. Ова *обрнута* логика у ствари говори о могућностима које Бог нуди човеку, исту плату добија и онај који дође у дванаести час, као и онај који је дошао у трећи час, логика која је несхатљива *овоме свету*. Са друге стране, код иконе, обрнута перспектива, увлачећи гледаоца у свој свет, **обрнут** од овостраних закона, тражи отвореност и партиципантност, тражи *евхаристијско искуство*[18] да би се показала у својој истини.

Место у уметностима

Нема сумње да су иконографија и уметност *једнозначан појам*, исти је случај и са фотографијом. Заправо, иконографија и фотографија могу бити уметничка дела али често то нису, нису због познатог савременог проблема

18 Упор. нпр. Congar, Y. (1960): *The Mystery of the Church*, London. Zizioulas, J. (1969): La Comminauté eucharistique et la Catholicité de l`Eglise, *Istina* Paris.

репродуктивности. Чини се да ове две уметности нигде нису толико блиске колико у могућности **репродукције**.[19] Ово у ствари значи да и иконописац немајући могућност, условно речено *новог стварања*, стварања из сопствене маште, ствара по рецепту који добија од саборног духа Цркве. Факат да он у том случају ствара *механичке негативе* ипак није на месту, као што није на месту и логика по којој је фото отисак слепо копирање природе. Креативност дакле није ускраћена нити иконописцима нити фотографима, али да обе стране крећу од већ предложеног мотива то је апсолутно тачно. Због ове танане разлике и рекло би се скучене креактивне активности, као и потребе омасовљења наших уметности, јавља се механичко копирање које више не служи уметности него логици коју намеће индустријски производ. У том случају што је више копија, по правилу је мање уметника. Потребе тржишта заправо диктирају потребе за сликом али не и за уметношћу, као што су потребе да се један православни храм само декорише не и ослика, видне у нашем времену. Чини се да је црквена уметност изгубила битку заједно са свим оним дивним уникатним делима из средњег века, која са поносом данас чувамо у музејима (епископске и свештеничке одежде ручно везене, златне сасуде, и разне друге предмете високог уметничког сјаја).

Са своје стране, сведоци смо да је фотографија већ оставила трајна имена чија дела су несумњиво ушла у све историје уметности, о иконио да и не говоримо. Проблематика је настала онога момента када је тржиште изразило јаку жељу за мноштвом *поновљених кадрова,* за копираном новостаром иконом. Опет, *репродуктивност* као препознатљива карактеристика ових двеју уметности просто прати, на неки начин *захтева* да буде присутна у њима. Није дакле реч о новом по сваку цену, већ се у најбољем случају тражи снага уметничког израза, она не мора бити *једино* нова и непоновљива. Ипак, обе уметности ће постати аутентичне само ако стварају нови живот на старим темељима. За икону се зна да она Христову поруку може учинити изнова новом и непоновљивом баш из разлога што је сами живот сваког литургијског члана јединствен и непоновљив. Код фотографије је опасност склизнућа у равнодушност већа, па се може десити да, као што је Барт наводио, гледате поједине фотографије са *ужудним интересовањем*.[20] Вероватно је реч о феномену пуког опонашања спољашње реалности, ипак оног

19 Интересантно је потсетити се одлука Седмог васељенског сабора (787) где је прокламована јасна идеја по којој је иконопис дело Отаца цркве, а не живописаца, сликара. Њима је припала само техничка страна дела. Mansi, XIII 232C. Б. А. Успенски говори да икону не слика иконописац сам, него се то збива кроз њега. Иконописац се, као и свештеник, јавља у улози **весника**, као средство божанске благодати. *Иконописац не ствара слику него је постепено открива*. Лик као да од искони постоји у дасци, а иконописац га открива. Погл. Uspenski, B. A. (1979): *Semiotika ikone*, Beograd, 258. Ево примера где се од сликара тражи добра занатска вештина и где се он посматра кроз призму неког ко је оспособљен да уможава негатив-икону, нешто слично се дешава и у фотографском свету.

20 Bart, R. 2004: 33.

тренутка кад фотографија пошаље поруку, кад стане да прича 1000. прича, кад одашиље оштре контрасте о слободи и ропству, добру и злу, тада она надилази и избегава клише *поновљеног кадра*.

Ухватити оригиналност задатак је који се поставља пред уметнике данас, не само у нашим гореанализираним уметностима.

Зашто желимо да произведемо толико смрзнутих коначних, на крају, мртвих догађаја. Није ли ово исконска тежња човекова за вечним постојањем? Техничке слике или како их назива Flusser *ново чаробњаштво* са својом магијском димензијом немају за циљ да мењају спољњи свет, већ наше појмове и представе према том свету.[21] Тако техничке слике престају бити само симболи, оне постају *симптоми* које треба разумети, и који нам могу помоћи у разумевању света. Обмана је мислити да су ти симптоми објективни. Жеља за остајањем у памћењу је у ствари произвела фотографију, филм, видео запис. Све је данас усмерено на екран, платно, фотографију. Може се додати, сви хоће да буду потврђени на том пољу да тако постани личности, да ли је тачна констатација да је ово прелаз из историјског у магијско како тврди Flusser? У модерним временима, који долазе сваки човек ће моћи поред фотографија, којих је све више и више себе да гледа путем видео пројекција, па ће се Ворхолово пророчанство о петнаестоминутној слави сваког човека обистинити, јер развој интернета већ сад то потврђује. Да ли је недостатак ритуала заменила свеопшта манија за сликом? питања су која се могу усмерити на потребу човекову да превазиђе смрт. Тако се може рећи да је *онтологија фотографије* испунила своју свету дужност онога тренутка кад прихвати немоћ и слабост свога сопственог постојања, кад призна да је њено биће у суштини *биће за смрт*, да је њена порука умрла у тренутку хватања живота. Но, њена мисија се испуњава у том вапају слабости, њена гола природа као да каже *немоћна сам пред ширанијом времена*, то што се репродукујем у недогед не спашава ме од пролазности. Да ли се смемо усудити да кажемо да је допринос фотографије уметности, а самим тим и животу човековом, допринос које озбиљно и непристрасно сведочи *пролазни карактер животног пута сваког од нас*? И да је то још један вапај за хармонијом и смислом, за животом који буја и који тежи да никада не престане, без обзира на пуку чињеницу која сведочи нешто сасвим друго. У том случају није ли икона та која надилази ову дилему и границу коју пред нас поставља фотографија? Није ли посланство фотографије у инегрисаношћу са иконом? Икона ако и не обећава ништа више од вере, својим елементима који показују трајно и савршено, као да фотографском шаблону даје наду и утеху, као да га надграђује и усавршава. Остајући, руку на срце толико слична фотографском, икона чини отклон од исте малим интервенцијама, али довољним да улију једну нову снагу и поруку. Није овде реч о наговору на једну или другу опцију, пре би се могло рећи да и фотографија и икона имају толико зајед-

21 Flusser, 2007: 32.

ничког, али и толико различитог да је размишљање над њиховим феноменима права потреба модерног човека и можда још један покушај да се сагледа сам живот у својим основним токовима и развојним путевима.

Закључак

На први поглед икона и фотографија су суште супротности, међутим ако се сагледа *природа* фото отиска као и феномен преношења једног и истог лика кроз историјско трајање, који пратимо у иконографији, види се њихова сличност. Ако је суштина фотографије исцрпљена и остала негде у прошлости, суштина иконе свој траг види у будућности. Место сусрета ових двеју уметности треба да се одигра у феномену превазилажења тварног и пропадљивог. У том читању и тумачењу могу помоћи теолошка стремљења византинаца, као и савремена култура. Фотографско у икони, дакле реално и плотско задобија симболе који указују на стремљење људске природе ка ослобађању од пропадљивости и смрти. Извор за икону бива евхаристијска заједница, и вера евхаристијске заједнице у икони задобија свој ликовни израз. Циљ фотографије се исцрпљује у носталгичном сећању на прошлост, у психолошком, док икона рачуна на онолошку везу лика и прволика. Све оно што се дешава унутар кадра потпуно мре чим изађе из тог кадра. *Тако је било*, речи којима Барт означава магију фотографског снимка, могу да се односе и на икону, само што икона има снаге да каже: *Тако ће и бити*.

Литература

Атанасије Велики, *О Оваплоћењу Логоса*, 4, 4-6. изд. KANNENGIESSER, (Sources Chrétiennes, 199), Paris 1973.

Arnhajm, R. (1998): *Umetnost i vizuelno opažanje (Psihologija stvaralačkog gledanja)*, Univerzitet umetnosti Beograd.

Bart, R. (2004): *Svetla komora*, Rad Beograd.

Wittgenstein, (1987): *Tractatus logico philosophicus*, Veselin Masleša Sarajevo.

Ђурић, Ж. (2012): "Икона као средство визуелне комуникације", Теолошки погледи, Београд, година XLV, број 1.

Escribano-Alberca, I. (1972): "Zum zyklishen Zeitbegriff der alexandrinischen und kappadokischen Theologie", *Studia Patristica* 11.

Zizioulas, J. (1969): La Comminauté eucharistique et la Catholicité de l`Eglise, *Istina* Paris.

‚Kalogh‚rou, vI. (1961): Peri. to‚n caraktšñra tñj vOrqodo‚xou Kaqolikñj vEkklhsi‚aj katà tàj evn tñ Kainñ Diaqh‚kh qemeliw‚deij swthriologikàj avrcàj (vAna‚tupon), vAqñnai.

Kornara‚kh, K. (1998): *H qeologi‚a twn ierw‚n eikonw‚n kata, ton osio Qeo‚dwro to Stoudi‚th*, ekd. Epe‚ktash vAqñnai.

Кордис, Ј. (2012): „Православни живописани храм и еклисиолошка функција икона", Иконографске студије 5, Академија СПЦ Београд.

Congar, Y. (1960): *The Mystery of the Church*, London.

Максим Исповедник, *Таласију* 60: PG 90 624D. *О различитим аporијама* PG 91. 1076A. *О теолоīији и икономији*, 1, 66 PG 90. 1108B.

Mansi, XIII 232C. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, t. 1–33, Florentiae - Venetiis, 1759–1798. Nova édition J. Martin - L. Petit, t. 1–55, Parisiis - Lipsiae 1899–1927.

Sulaž, F. (2008): *Estetika fotografije*, Kulturni centar Beograd.

Tseleggi, dh, D. (2003): *Eikonologike, j mele, tej*, (ekd. I. M. Kiomh, sewj th/j Qeoto, kou M. Alexandroupo, lewj), Qessaloni, kh.

Uspenski, B. A. (1979): *Semiotika ikone*, Beograd.

Flusser, V. (2007): *Filozofija fotografije*, Scarabeus naklada Zagreb.

Presbyter Zeljko Djuric PhD
Academy of Serbian Orthodox
Church for Fine Arts and Conservation
zeljkodjuric@medianis.net

ONTOLOGICAL DIFFERENCIES IN THE PHOTOGRAPHY AND THE ICON

Abstract:

The paper analyzes the photography and the icon, especially the ontological aspects that are related to the phenomenon of time and eternity. Photo shot, for his distinctly historical character, is an indicator of the witness's death as a product of the material and the ephemeral. On the other hand, the icon witnesses the attempt to overcome the historical, pointing to a bright future. The icon is based on the photographic, portrait and historical, but below indicates something beyond. At the end, the paper analyzes the similarities both photograph and the icon, that finds its source in their reproductive character and needs repetition.

Keywords: Material, non-creature, icons, photo image, eschatology.

Мр Марија Кубурић-Боровић
Универзитет у Београду
Филозофски факултет
sv.merry@gmail.com

УДК: 783:279.13 ; 279.13-535;
783.071.1:929(047.53)
Оригинални научни рад
Примљен: 13.10.2010.

ЦРКВЕНА И ДУХОВНА МУЗИКА У АДВЕНТИЗМУ

Резиме:

У овом раду пажња је усмерена на проблем музичког изражаја међу адвентистима како на богослужењима тако и у свакодневном животу верника. Осим приказа упутстава за употребу музике из Црквеног правилника који је јединствен за адвентисте широм света, представљена су истраживања која упућују на значај музике и на њену присутност у образовању верника, музичком извођењу у цркви и професионалном избору занимња. У тексту су приказани интервјуи с музичарима који су активни у цркви и који се професионално баве музиком, њихови ставови и искуства. Интервјуи су вођени с брачним паром Плантак који живе и раде у Америци; студентом докторских студија у Оксфорду Тихомиром Лазићем; Гораздом Андрејичем, бившим адвентистичким пасором, сада теологом на универзитету Ехстер и на крају са пастором у пензији и дугогодишњим солистом у адвентистичкој цркви Томиславом Иванешићем.

Кључне речи: *духовна музика, адвентизам, религија, религиозност.*

Музика у Хришћанској адвентистичкој цркви игра врло важну улогу. Црквеним правилником, у поглављима *Богослужења и црквени састанци* и *Мерила хришћанског живота*, одређена је њена употреба. Кад се говори о месту музике на богослужењу, помиње се углавном, где год је то могуће, контекст из 19. века, из перспективе Елен Вајт (Ellen White, 1827–1015), и цитирају њени текстови у којима се каже да музика може да буде велика сила на добро, али и износи свој критички став да се на богослужењима не користи довољно, да се певање често препушта случајности те да се пева било како. Њена препорука је да музика треба да буде лепа, осећајна и снажна. Гласови треба да се пењу у песмама захвалности и обожавања и, ако је могуће, гласове треба сјединити с инструменталном музиком. На питање ко треба да пева, она наводи да то свакако треба да буду најбољи певачи и музичари, који вешто свирају на инструментима, и да што чешће пева цела црква. Ако у неким малим црквама нема инструмената, или оних који би умели да свирају, у Црквеном правилнику препоручује се да се набави компактдиск са химнама које су у пратњи оргуља и клавира (SDA Ministrer's Manual 1992: 137).

Међутим, битно је нагласити да, упркос оријентисаности на мисију, Елен Вајт не препоручује да се постигне само форма добре музике, јер ако духовну музику певају особе које нису прожете истинским искуством, не доприноси се њеној суштини. „Божије слуге не би смеле да се служе светским средствима да би заинтересовали људе. На својим састанцима не би смели да дозволе да певају светски певачи или да приређују представе сличне позоришним, да би тако привукли свет. Како могу лица која се не занимају за Божју реч, која никада нису читала Његову реч са срдачном жељом да разумеју Божје истине, да певају са правим духом и разумевањем?“ (Црквени правилник 1998: 91).

У поглављу у коме се говори о мерилима хришћанског живота сазнајемо да се музика сматра средством очувања хришћанских вредности али и средством рушења моралности. Према речима Елен Вајт, музика је била створена да служи светој сврси – да уздиже мисли ка ономе што је чисто, племенито и узвишено и да у души буди оданост и захвалност Богу. Аутори правилника сматрају да је музика једна од најузвишенијих уметности. Духовне песме Бог је често користио да такне срца грешника, и доведе их покајању, док је безвредна музика способна да уништава ритам душе и да руши моралност. Што се тиче избора музике, препоручују да јој се обрати велика пажња, као и да се клоне музике која „наликује џезу, року или сродним хибридним формама чије речи изражавају лакоумна или јефтина осећања“ (Црквени правилник 1998: 150)

Малколм Бул (Malcolm Bull) и Кит Локарт (Keith Lockhart) у књизи. *Seeking A Sanctury, Seventh-day Adventism and the American Dream* (1989: 219–229) говоре о адвентистичком начину изражавања емоција и о значају музике на богослужењима. Они наглашавају да на богослужењима у адвентистичким црквама обично нема много изражавања осећања, осим у црначким и хиспаноамеричким црквама, где има више спонтаности: речи проповедника потврђују се громогласним „амином“, а поједини верници се не устежу да ускликну и „слава Господу“ или „алилуја“. Упркос овој слободи, адвентистичко богослужење је обично уздржано и пажљиво организовано, и нема никакве сличности с неструктурним, екстатичним поступцима модерних харизматских или пентакосталних група. Чињеница да они нису, у целини, запажени по својим уметничким постигнућима, не значи да је адвентистичка култура без интересовања за уметност.

Малколм Бул и Кит Локарт сматрају да је за разумевање службе на адвентистичким богуслужењима најбитније управо чуло слуха. Не постоји подстицај да се мирише, обично ни хлеб ни вино да се куша, иконе или света вода да се дотакну. Од других чула само је још вид упослен, али он углавном служи за идентификовање изворâ звукова, и помоћ је у процесу слушања. Учествовање хора такође упошљава чуло слуха. Обично иду по две или три песме, а можда и нека музичка тачка у главној служби, када се држи

проповед. Искључива усредсређеност на звук уравнотежава се само тромесечном прославом Вечере Господње, на којој, уз причест (која представља само комеморацију Исусове смрти, а не и Св. тајну, сакрамент), адвентисти обављају „обред понизности" у којем се деле у истополне парове и перу једни другима ноге. И том приликом уобичајено је да се певају духовне песме. Нагласак на звук је посебно прикладан за адвентизам, јер претпоставља, као и прање ногу, друштвени контекст. Изговорена реч бива слушана само тамо где говорник и слушалац деле простор; постаје разумљива само тамо где постоји заједнички језик. Где се богослужење састоји од размене звукова, као у адвентизму, претпоставља се заједница говорникâ и слушаоцâ. Насупрот томе, они облици хришћанства у којима је визуелно и тактилно изражавање важније, лакше нагињу индивидуалној духовности. Иконописац не мора да буде у непосредном контакту са особом која части икону. Круница је усамљеничка пракса (Bull & Lockhart 1998: 155).

За разлику од квекера, адвентисти не воле да седе у тишини, а музика је увек чинила значајан део њиховог богослужења. Адвентистичке цркве могу бити архитектонски неинспиративне и без визуелних подстицаја, али када је реч о звуку, адвентисти су спремни да потроше велике суме новца на инсталисање добрих оргуља. Кратки комади класичне инструменталне музике редовно се изводе на црквеним службама. Адвентистички хорови и инструменталне групе често имају наступе у религиозном и световном окружењу.

Малколм Бул и Кит Локарт (1998) објашњавају да је заокупљеност звуком значајна не само зато што претпоставља висок степен друштвене интеракције, већ и зато што је омогућава више димензија времена, него димензија простора. Адвентистичко преферирање звука као средства изражавања указује на нарочиту пријемчивост према модалитетима времена, на почетке и свршетке, брзину и ритам. Адвентистичка теологија усредсређена је првенствено на време – на време краја, тачан почетак и завршетак суботе, пророчко тумачење времена. Бити адвентиста значи имати акутну свест о времену. Важно је знати који је дан у седмици; битно је мислити о историји као временском следу обележеном датумима пророчанског значаја. Штавише, управо се својим разумевањем времена адвентисти разликују од чланова других хришћанских група, и приближавају јудаизму (Кубурић, Дачић 2004).

Адвентисти имају специфично опажање историје – као следа пророчански временских периода; скоро су усамљени у мишљењу да је седми дан седмичног временског циклуса шабат; и јединствени су у мишљењу да ће само остатак који држи суботу бити у стању да се премести из времена у вечност, приликом Другог Христовог доласка. Адвентистичка теологија описује историју на посебан начин, члановима цркве даје посебне временске дужности, и предвиђа посебну будућност за саму цркву. Адвентисти користе време као димензију изражавања, јер је то и њихова примарна димензија искуства. У закључку аутори описују адвентисте као путнике кроз вре-

ме, тихе ходочаснике који деле простор са својим земљацима Американцима, али сами му не припадају (Bull & Lockhart 1998: 175).

Слична запажања о важности музике у животу адвентистичких верника износи и Зорица Кубурић (2008; 2010). У адвентистичкој породици велика пажња се поклања музичком образовању деце, а и контроли деце у односу на врсту музике коју слушају. Деца проповедника највише су под контролом својих родитеља. Скоро 23% проповедничке деце изјављује да њихови родитељи *увек* контролишу и ограничавају врсту музике коју слушају, 21% деце верника има исти проблем, док је у православној породици само 1,5 % њих одговорило да их родитељи у томе ограничавају, док међу атеистима нико није рекао да их родитељи у томе ограничавају. Међу родитељима који *понекад* ограничавају коју врсту музике ће им деца слушати, 25% су проповедничка деца, 21% деца верника адвентистичке цркве, 3% деца православне вероисповести и 6% деца из атеистичких породица. *Никада* не ограничавају децу кад је о слушању музике реч исказало је 94% деце из атеистичких породица, 92% деце из православних породица, 39% деце верника адвентистичке цркве и 25% деце из проповедничких породица у адвентистичкој цркви (Кубурић 2008: 254).

Ако упоредимо резултате добијене у Србији и у Америци, запажамо да је у америчком узорку 20% родитеља који увек ограничавају врсту музике коју ће деца слушати, док у Србији то чини 22% и 21%. Наиме, и овим се исказује оријентација ка контроли, и она је посебно изражена када је у питању музика. Деци се у породици и школи нуди музичко образовање. Скоро свако дете које је имало могућности, завршило је неки вид музичког образовања, у државним школама или приватно, у цркви. Врста музике која се негује јесте пре свега духовна музика протестантског типа, као и класична музика, пре свега инструментална (Кубурић 2008: 255).

Да бисмо више сазнали о црквеној и духовној музици у адвентизму данас, разговарала сам с неколико припадника адвентистичке цркве који су ми употпунили сазнање о значају музике како у богослужењу тако и у свакодневном породичном животу. Интервјуисала сам професорку клавира Лидију Плантак, која живи у Вашингтону и има своју приватну музичку школу, а сама је музичар; кћи је адвентистичког пастора Белошева, који је сада у пензији, и супруга је адвентистичког пастора Здравка Плантака, професора на адвентистичком универзитету у Вашингтону. Тихомир Лазић, радио је докторат на Универзитету у Оксфорду из области теологије, уједно је и соло певач *Merry Gospel hora*, одговорио ми је на питања о музици у адвентизму. Разговор сам воидла и са бибшим адвентистичким пастором, Горазд Андрејч, сада доктор теолозогије у Енглескоj. На крају, доносим разговор који сам имала са дугогодишњим соло певачем, а уједно и пастором у адвентистичкој цркви Томом Иванешићем.

ИНТЕРВЈУ БР. 1

Горазд Андрејч је бивши адвентистички пастор; дипломирао је филозофију и физику (у Словенији) и теологију (у Хрватској), магистрирао у Кембрицу; сада је на докторским студијама у Ехетеру, Енглеска, Интервју је вођен 6. маја 2010. године, путем интернета.

Које су основне карактеристике духовне музике?

Омогућује фокусирање на духовно, може изражавати емоције примерене духовном животу, које пак могу бити различите (од контемплативно-смирујуће и музике за размишљање, до више ритмичког слављења).

Шта је примарно у духовној музици – ритам, мелодија или речи?

Комбинација. Ништа није примарно, иако је најбоље кад је све на својем месту – квалитетна мелодија, са ритмом који припада речима.

Како се одређује граница између духовне и световне музике, ако музика није са текстом, тј. инструментална је?

Тешко. Нема јасних, строгих правила у стилу: електрична гитара није духовна, оргуље јесу, или слично. Али има финеса, детаља, осећаја за мелодију или импровизацију, финоћу емоција (односно одсутност тог осећаја или финоће). Квалитет „духовности“ у музици може се перципирати примарно у осећајима које инструментална музика побуђује, у комбинацији са контекстом у којем се појављује.

Да ли је таква музика (инструментална) погодна за богослужења?

Да, свакако може бити, али за целовито богослужење, барем гледано кроз дуже време (просечно), музика без речи не нуди оно што музика може дати у богослужењу.

Да ли у цркви користите инструменте у служби музике?

Да. Али најчешће ипак оргуље или клавир.

Да ли је употреба инструмената у служби предност или не?

На неки начин је: ретко се употребљава искључиво вокал.

Да ли би се другачије одвијао процес секуларизације да су укључени и инструменти? Да ли би се брже одвијао тај процес?

Не знам у каквом смислу секуларизације. У смислу губитка вјере, религиозности? Онда мислим да не.

Да ли је црква у предности што је прихватила инструменте, и да ли то утиче на паству да боље прихвати цркву, религију, Бога?

Мислим да да. Како рекох, по мом мишљењу, питање није инструменти да или не, него осећај и мудрост у примени, употреби инструмената у богослужбене намене.

Како паства реагује на динамичнију, живљу музику?

Добро, ако је нема превише односно није искључиво присутна таква врста духовне музике.

Шта мислите о модерној духовној музици?

Мислим да може бити супер, али често није. Често је превише репетитивна, површна (или у тексту или у мелодији односно способности пробуђења дубљих, духовнијих, „виших“ осећања, како их ја разумем), и зато је треба бирати мудро.

Шта мислите о рок и поп песмама на текстове Николаја Велимировића (изведено на Светој Саву нпр. 2006. године у Сава центру)?

A great idea! ☺ (Нисам чуо.)

Шта мислите о џез и госпел обрадама мокрањчевог опела тебе појем –сава центар 2008. и Мокрањчеви дани ,Неготин 2007).

Немам појма, нисам чуо.

Да ли црква то осуђује или прихвата?

Црква коју сада похађам (Mainstream методистичка црква у Енглеској) то прихвата, врло је отворена према савременим интерпретацијама, иако енглеске традиционалне химне браће Wesley увек имају своје битно место, извођене често у традиционалном стилу са оргуљама или клавиром.

Како млади верници реагују на та померања и промене?

Млади наравно воле савремене музичке изразе.

Да ли паства боље реагује кад је миса на матерњем језику?

Да. Друго ни не знају у Методистичкој цркви.

Да ли се користе (певају) модерније песме у обредима?

Да.

Да ли се међу младима у цркви певају протестантске песме?

Да. ☺ Методисти певају и англиканске, и католичке исто некада. Православних још нисам чуо, али у принципу свакако су отворени, то сам уверен.

Шта мислите о рок миси коју католичка црква упражњава једном годишње у цркви (електричне гитаре, бубњеви, итд.)?

Why not. Ако је добро урађено, и добри музичари, може бити супер.

Да ли су инструменти свети или несвети?

„Све је свето ономе, који је у Господу Исусу Христу.“

Да ли постоји разлика између светих и несветих инструмената (као код старих Грка: лира – свет, аулос – светован)?

Не.

Да ли постоји разлика између сакралне музике (оне која се користи у служби) и духовне музике?

Хм, социолошки гледано, да. Али у неком објективном, онтолошком или теолошком смислу нема јасних подела ове врсте.

Како се огледа процес секуларизације у музици у цркви?

У методизму има различитих мишљења, али дозвољавају се различите праксе, различито и од цркве до цркве у истом граду, подручју Енглеске или света, итд. Углавном, плурализам.

У којој мери је музика потребна у цркви (служби)?

Музика је врло дубок, битан изражај људских осећања и размишљања, зато је јако потребна у цркви.

Да ли се може без ње?

Не.

Која је улога музике у религији?

Битна, исконска, у неком смислу и пре теологије, јер је искуствена ствар, а не апстрактно-теоријска.

Да ли религиозни људи слушају духовну музику и ван обреда и цркве?

Неки сигурно, али не знам колико њих.

Да ли су јавне сале места где треба изводити духовне песме?

Понекад да.

Да ли се по врсти музике коју слуша појединац, може одредити и његово верско опредељење?

Не са прецизном тачношћу. Али некад се може погодити с високом вероватноћом, кад се зна цела гарнитура музике коју нетко слуша.

Да ли се може одредити ниво религиозности на основу музике коју појединац слуша?

Не баш. Такви судови нису мудри никада, јер духовност се не може мерити на људске начине у никаквом апсолутном смислу.

Да ли духовна музика појачава духовност код верника?

Може.

Шта мислите о заједничком певању на службама? Да ли је потребно и чему служи?

Потребно, служи ојачању заједничког духовног искуства, заједничког емоционалног доживљања текстова, па и Бога директно.

Да ли је музика тврђи индикатор религиозности од конфесијског декларисања?

Ниједно од тога није јасан, или тврд индикатор религиозности.

Ако дође до уједињења цркава, источне и западне, ко ће преузети примат и одредити која врста музике је света и обредна?

Ниједна. Наравно да ће дозволити обе музичке традиције, као већ данас има грко-католика који у музици звуче посве православно. ☺

Како екуменски покрет делује на померања у духовној музици?

Супер, у смислу да различите заједнице могу употребљавати и уживати у различитим музичким традицијама. А некада и отупљује, на примјер кад се у свим евангеличким црквама пјевају исте „младинске“ пјесме које, неке од њих, немају довољно дубине или софистицираности.

Ко одређује да ли је музика света или световна, ко даје светост музици?

Комбинација особног живог искуства певача-извођача, духовне продубљености извођача, па пре тога композитора – значи у том смислу црква, а надамо се да је као заједница способна слушати Божју инспирацију и око одабира музике.

Шта мислите какви су ставови опште популације према духовној музици?

У Енглеској, врло различити код различитих људи. Али духовну музику слуша мањина људи, чак међу декларираним хришћанима.

ИНТЕРВЈУ БР. 2

Тихомир Лазић, Нови Сад, на докторским студијама у Оксфорду, Енглеска, завршио је тологију у Београду, такође има завршену средњу музичку школу, теоретски и клавирски одсек, а накнадно је у току студија завршио соло певање у Београду. Солиста је госпел хору (Merry Gospel Hor). Интервју урађен у априлу 2010. године.

По вашем мишљењу, које су основне карактеристике духовне музике?

Изражава различита емотивна стања (страхопоштовање, радост, бес, усхићеност, тугу), вредности и ставове који настају у контексту динамичног односа стварења и Створитеља. Она је спољашња манифестација њихове унутрашње духовне повезаности. Иако узима у обзир људско искуство, и тиче се читавог његовог бића, духовна музика покушава да се вине ван свакодневице и да свим својим расположивим средствима досегне трансцеденталну стварност која превазилази људски ум и срце.

Шта је примарно у духовној музици – ритам, мелодија или речи?

Сва три елемента су једнако битни. Иако се чини да су речи кључни носилац поруке, ритам и мелодија носе у себи „есентичне форме“, које врше емотивни утицај на човека. Самим тим, и они су итекако носилац значења.

Како се одређује граница између духовне и световне музике ако музика није са текстом, тј. инструментална је?

У најширем смислу ова дихотомија на световну и духовну музику је привид. Јер, ако је човек створен, онда је читаво његово искуство историјско, световно, али у исто време и духовно. Било да осећа сексуалне импулсе, бес, усхићеност, тугу или неку другу емоцију, он/она је увек створено биће И његов идентитет је одређен у односу на коначног референта, Бога. Са друге стране, богослужбена музика, која има за свој примарни фокус слављење, величање Бога и Његове активности у односу на човека, свим својим елементима треба да изазива одговарајуће емотивне и когнитивне реакције у људском бићу, као што су страхопоштовање, захвалност, чежња…Овде не говорим о супериорности неког музичког стила, већ да инструментална музика (иако у различитим формама) није потпуно неутрална и да врши сасвим одређен утицај на људски ум и осећања. Поставља се питање какав утицај музика врши на људе, и да ли их у контексту њихове специфичне културолошке, емотивне и интелектуалне конституције, подстиче на врсту емотивних реакција које су примерене богослужбеном искуству. Према томе, тај утицај ће најчешће зависити од културе и треба се вредновати по квалитету утицаја који она врши на оног који је њој изложен. Из овога следи да је и „граница“ у великој мери културолошки условљена.

Да ли је таква музика (инструментална), погодна за богослужења?

Наравно. Баш зато што није тотално неутрална већ подстиче човека у одређеном правцу.

Да ли у цркви користите инструменате у служби музике?

Да.

Да ли је употреба инструмената у служби предност или не?

Да.

Да ли би се брже одвијао процес секуларизације да су укључени и инструменти? Да ли би се брже одвијао тај процес?

Инструменти могу допринети да се секуларном уму приближи богослужбено искуство, али у исто време да се на духовно искуство не гледа као на нешто што је потпуно одвојено од свакодневице.

Да ли је црква у предности што је прихватила инструменте, и да ли то утиче на паству да боље прихвати цркву, религију, Бога?

Дефинитивно.

Како паства реагује на динамичнију живљу музику?

„Паства“ је претежно модернистички оријентисана и узима музику 19. века као критериј у односу на који вреднује све савремене стилове. Кад се динамичнија и живља музика изводи, постоји страх да ће се изгубити „светост“ и да ће се изгубити њен одвојен идентитет у односу на свет.

Шта мислите о модерној духовној музици?

Ако је она израз аутентичног духовног искуства и ако подстиче и друге који су њој изложени да га дубље доживе и разумеју, она је врло корисна.

Шта мислите о рок и поп песмама на текстове Николаја Велимировића (изведено на Светој Саву нпр. 2006. године у Сава центру)?

Иако нисам чуо како то звучи, звучи врло креативно.

Шта мислите о џез и госпел обрадама мокрањчевог опела тебе појем – Сава центар 2008. и Мокрањчеви дани, Неготин 2007)?

Ово звучи врло радикално. Уколико је у одређеним границама и ако и даље изражава осећање страхопоштовања и слављења, овај спој може бити врло занимљив.

Да ли црква то осуђује или прихвата?

Осуђује.

Како млади верници реагују на та померања и промене?

често млађи верници, поготово они који су у формативним годинама свог раста у вери, показују још конзервативнији и одбојнији став него поједини зрелији људи који имају дуже хришћанско искуство, и самим тим већи степен толеранције. Наравно, многи млади ће те промене гледати са наклоношћу.

Да ли паства боље реагује кад је миса на матерњем језику?

Да.

Да ли се користе (певају) модерније песме у обредима?

У „ублаженој“ форми.

Да ли се међу младима у цркви певају протестантске песме?

Да. У већини случајева.

Шта мислите о рок миси коју католичка црква упражњава једном годишње у цркви (електричне гитаре, бубњеви, итд.)?

Зависи ко учествује у миси и какву реакцију то ствара у умовима. Уколико рок доноси осећање беса, растројености и импулсивности, он није подесан за прилику у којој треба да доминирају осећање радости, предања и медитације.

Да ли су инструменти свети или несвети?

Њихова светост / несветост није интринзична већ зависи од начина њихове употребе

Да ли постоји разлика између светих и несветих инструмената (као код старих грка лира – свет, аулос – светован)?

Не.

Да ли постоји разлика између сакралне музике (оне која се користи у служби) и духовне музике?

Иако се два појма преклапају, сакрална музика је ужег смисла и очекује се да побуди сасвим одређену богослужбену врсту реакција у људском бићу. Провизорна линија између те две врсте може се повуци опет у зависности од тога да ли буди одговарајућа стања ума и срца пригодним за дату прилику.

Које су то разлике?

пре свега, као што сам споменуо, духовна музика обухвата различите аспекте људског искуства (која не морају увек бити рецимо окренута само Богу већ могу прожимати и друге аспекте људског искуства, које је, на крају крајева, део створеног света), док се сакрална музика фокусира директније како у речима, тако и другим музичким елементима на осећања, и ставове који проистичу директно у односу на то ко је Бог и шта је он учинио за нас. Иако дотиче људско искуство, фокус је Он, а не човек.

Како се огледа процес секуларизације у музици у цркви?

музика често алудира на стил одређених популарних секуларних певача. Користе се сличне хармоније, инструменти и начин извођења које људи препознају у музици којом су окружени сваког дана.

У којој мери је музика потребна у цркви (служби)? Да ли се може без ње?

Потребна је. Богослужење не зависи од музике, али је њоме потпомогнуто и боље остварује свој циљ.

Која је улога музике у религији?

Да изрази и тиме продуби однос између Бога и човека.

Да ли религиозни људи слушају духовну музику и ван обреда и цркве?

Да. Поготово старији људи који су одрасли не знајући за другачије и сматрајући да је то једино исправно.

Да ли су јавне сале места где треба изводити духовне песме?

Наравно. Чак је и пожељно.

Да ли се по врсти музике коју слуша појединац, може одредити и његово верско опредељење?

Све мање је то случај.

Да ли се може одредити ниво религиозности на основу музике коју појединац слуша?

Не неминовно.

Да ли духовна музика појачава духовност код верника?

Да.

Шта мислите о заједничком певању на службама? Да ли је потребно и чему служи?

Потребно је. Ствара атмосферу повезаности и јача осећај заједничког идентитета и циља.

Да ли је музика тврђи индикатор религиозности од конфесијског декларисања?

Не.

Ако дође до уједињења цркава, источне и западне, ко ће преузети примат и одредити која врста музике је света и обредна?

За сада се западна црква чини теолошки и политички доминантнијом, али постмодерни утицаји фаворизују источне-мистичне религиозне седименте. Културолошке силе ће руководити избором, а не примарно религиозне. Вероватно ће бити речи о некој врсти синкретизма у којем ће народ бити вођен не искључиво верским утицајима већ и многим другим факторима у којима ће се свет наћи у датом моменту.

Како екуменски покрет делује на померања у духовној музици?

Толеранција и уважавање различитости расту. У исто време долази до мешања стилова и стварања нових музичких трендова.

Ко одређује да ли је музика света или световна, ко даје светост музици?

Ово питање већ само сугерише одговор. Бог одређује суштину и тип богослужбеног унутрашњег става, а човек, у зависности од тога каквим је искуством и културолошким утицајима формиран, има утицај на то како ће се конкретно музички изразити да би (са мање или више успеха) остварио оно што сматра да Бог захтева. Људски избори, наравно, биће увек руковођени и подстакнути на напредак сразмерно његовом разумевању опште Божје воље.

Шта мислите какви су ставови опште популације према духовној музици?

Углавном се духовна музика (у Србији) презентује у средњовековном духу и самим тим привлачи само одређени слој људи. Она је најчешће непривлачна и застарела млађим људима.

ИНТЕРВЈУ БР. 3

Лидија Плантак, професорка клавира, Музичку академију завршила у Београду, магистрирла на црквененој музици у Енглеској, има приватну музичку школу у Вашингтону.

Проф. др Здравко Плантак (Columbia Union College, Maryland, United States), теолог.

Интервју вођен на Цресу, 2010. године.

Које су основне карактеристике црквене музике у односу на културу и друштвени контекст?

Лидија: Србија културно или историјски има ортодоксну историју. Дакле, црквена музика је оно што ми знамо од Мокрањца и тако даље. То је оно традиционално, српска музика. Међутим, ми као адвентисти смо друга категорија. Јесмо у Србији али опет имамо своју историју а та историја нас повезује са Америком. Ми смо директно повезани са Америком. Е сада, Америка је колевка свих могућих нација, тамо има свега; тако, на пример, Шпанци имају своју историју и музику, па онда афроамеричка музика, они имају веома дистинктиван однос. А опет белци, они се држе класичне музике. Дакле, ми белци волимо да идемо ка класичној музици, што нас некако спаја са Европом.

Здравко: Међутим то још није довољно појашњено. Она је класични музичар. Занимљиво је то што педесетих, шездесетих и седамдесетих, зависи гдје је култура у Америци. Нпр. песма *Прешес Лорд*, што сте певали на концерту, ја сам одмах мислио на Елвиса Прислија, што није неопходно, али мислио сам због тога јер он је са једном кантри мјузик и раног рока направио мноштво хришћанских религиозних песама. Онда имаш у нашој адвентистичкој културној баштини… готово сви и бјелци протестанти су више под утицајем кантри музике. Протестанти црнци се тотално разликују. Има црнаца који су тотално у химноди, и рецимо конзервативније белачко-црначке цркве су, што је занимљиво, много више заинтересоване за химне и песмарице не толико класичне колико за химне, а рецимо имаш прогресивније цркве које су у селебрејшен стилу, које су много више бен у поп рок, у тој врсти музике у задњих двадесет година. Дакле, све то закачи и наше адвентистичке цркве и друге протестантске цркве, значи Било Крик или Хилсон из Аустралије су ти који су писали мноштво нових песама. А рецимо оваква културна баштина као што ви певате је, на пример, супер али већ на неки начин старинска баштина. Занимљиво, што је ту на неки начин авангарда за наше цркве. Међутим, то је једна дивна старинска баштина прошлог столећа и на који начин су доживљавали, оно што је рекао Роберт, црнци, живот, мучeништво, културу и како их је та песма нукала и понукала на бољи живот, на живот који их може извући ван. Због тога им даје наду, могућност да буду заједно, да певају, типично као оно из псалама… били смо у Вавилону и пјевали смо вавилонске песме. То је њихово и за њих, то је најважнија ствар… Мојсије, улазак у воду… све су то теме, литерарне теме људи који су потлачени, који на неки начин имају наду да ће се из тога извући… Дакле Јерусалим, чекају да се деси нешто ново што ће им Бог помоћи да не буду више заробљеници.

Да ли ту секуларизација има неки утицај, секуларни дух?

Здравко: Мислим да секуларизација има јак утицај на нове трендове у задњих десет година на селебрејшен чрч, и мега чрч секуларизација. Међутим, сад већ мега цркве, које има од пет, шест и седам хиљада људи, у којима се јако добро направи и организије богослужење цело… дакле, није само музика већ читава фило-

зофија богослужења како ће се створити, да то буде на екрану великом, да то буде шоу. Да ли ту има сто људи или пет, али су укључени да створе један велики шоу.

Лидија: Они то раде у ствари као један експеримент, они покушавају да са секуларизацијом приближе религију млађим генерацијама. Али интересантно је што млађа генерација није једина која то прихвата. Има јако пуно старијих људи који долазе и слушају, и више им је то при слуху него нека друга класична музика. Али, то је експеримент. Они доносе све могуће секуларне форме, има чак и репа… Али шта год они доносе, који год експеримент доносе, они раде веома квалитетно.

Здравко: То није оно као некад у нашим црквама што су се људи бунили; људи дођу са две гитаре и почну свирати, и сад мисле да је то нешто. Дакле, ако већ радиш то, ради на топ форми, ради на врхунски начин, са спремношћу, са бендом који ће практицирати, вежбати да буде оно врхунски.

Лидија: То онда и технологија треба да буде врхунска, све да буде врхунски.

Здравко: Међутим, сад међу младима видим то што кажеш секуларизација, много више иде тренд према мистичним религијама…

Лидија: То је врло интересантно. Двадесете, двадесете године…

Здравко: Рецимо, грчкоправославној, рускоправославној или ка неким католичким медитативним старинским мисама. То је један тренд који тотално… мене је то изненадило јер нисам то очекивао… Млади људи… Они су последња Леди Гага… и сад да буду и у цркви Леди Гага, и сад хоће нешто… тишина…

Лидија: Ја мислим да је њима доста већ свега тога, да они хоће да буде посебно. И сад наше експериментација осамдесетим, седамдесетим и педесетим годинама, када смо покушавали да секуларну музику примимо младима, младима је дошло довде… (до грла) и сад они једноставно желе нешто што ће бити посебно, нешто што ће бити медитативно, нешто што ће бити црквено, врло интересантно мислим сами млади враћају и намећу ново нешто. Баш смо сада у једном интересантном добу да не знамо шта да урадимо јер је потражња младих да се иде ка ономе што би ми рекли католичко, мистично

> *Сами млади намећу и враћају нешто ново. То је онај циклус у историји који имамо, увек је био један традиционални па један који га је пресекао па стално тако, стално понављање.*

Лидија: Баш сада смо у таквом једном интересантном добу када не знамо шта да урадимо јер је потражња од младих да идемо према ономе што би ми у Србији рекли католичком, мистичном, а ми нисмо спремни. Једва смо чак с маслом прогутали ту кнедлу да се контемпери мјузик… а сад одједанпут идемо негдје друго, а шта, како?

> *Да, само што сам приметила да се тај циклични круг који се окреће стално кроз историју страшно убрзао своје окретање па сада има сваких неколико година а нема више ни декада, као што је некад било.*

Здравко: То је просто технологија…

Лидија: Сад иде на године… Исто то се сада буквално догађа у цркви. Што је јако добро у Америци, има, има цркава свих могућих стилова тако да једноставно људи изаберу што хоће.

Кажите шта је примарно у музици: ритам, мелодија или текст?

Здравко: Како коме, мени је најглавнији текст. Пази, то је јако субјективно и није то сад неко експертно, међутим моја… ја долазим из такве теолошке перспективе, теолошке перспективе где је текст музике битан због тога што он носи поруку, он носи поруку. Пазите, он може имати инструменталну музику да он буде медитативан али она се онда треба повезати… рецимо, то је највећи проблем у црквама, то је у мом теолошком предавању у стварању пастора у црквама… она је у ствари предавала предмет Црквена музика и хришћанско богослужење (мислио је вероватно на Лидију). Ја сам често морао радити на томе да пастори немају знање о ефекту и снази музике. Музичари често немају везе са пасторалним и теолошким перспективама богослужења. Једноставно, свако за себе ради своје. Међутим, велика успешност добрих цркава јесте када се та два стила теме споје, па рецимо песме које се певају или слушају буду на неки начин повезане са црквеним животом тог богослужења,. што значи, ако има само инструментална и у том случају је само емотивна веза звука, рађање ритма (то старинско… ритам је ово оно… то је сада превазиђено). Ти опет можеш водити људе на тај мистични начин, ти можеш запалити свећу или пустити да се кади нешто да имају осећај неки други, да се покрену чула. Међутим ако један вођа у цркви да неку медитативну идеју, или неку мантру, и сад имаш неки медитативни стих, нпр. Господ је Пастир мој, и сад имаш неког који свира инструменталну музику на медитацију, дакле ти добијаш тај мистички елеменат а музика у овом случају има другу сврху у овом елементу рађе него да носи вест речима. Али, главно по мени у цркви… вести и речи су најглавније.

Лидија: И још нешто, по мени, проповедник и музичар требало би да руку под руку раде заједно; ако тога нема, онда свако вуче на своју страну. А музичари имају доста својих проблема…

Здравко: А и пастори својих…

Да ли то значи да треба да буде боља едукација пастора на теолошким факултетима?

Лидија: Треба…

Здравко: Треба и једних и других. Треба едукација музичара да знају шта значи богослужење. Музичари студирају музику. Црквена музика је једно, али има разлике концерта, као што сте сада радили, и музике која ће бити део богослужења. То су две потпуно велике разлике.

Здравко: То је само што не комуницирају. То ти је као што ЦИЈА и ФАБ, не комуницирају. (То су две независне америчке полиције, једна унутар држава а друга у свету.) Пастор и главни музичар требали би се сваког понедељка састати и договорити, дакле, тема је ова, богослужбена музика ова, итд. И да се то зна до четврт-

ка, да је заједничко богослужење планирано. Иначе, сваки своје врти и овога… ајд, шта ћемо сад радити.

Лидија: И у суботу не ваља…

Да ли то значи да је улоїа музичара веома битна у цркви?

Здравко: Веома битна и требала би бити плаћена. У многим нашим црквама музичари су плаћени, као пастори, дакле нису пастори већ као министер оф мјузик…

Лидија: Врло битна ствар, врхунски музичар не значи аутоматски да ће бити феноменални министер оф мјузик… Зато што врхунски музичар жели да ради да се покаже… Једноставно он је такав… да станем и да ти одсвирам или да ти отпевам. Међутим, идеја богослужења је сасвим друга ствар, ти ниси музичар који се показује, ти си лидер. Зато се данас све више говори да они који желе да буду музичари за богослужења, требали би да прођу неки теолошки програм. Али и пастори би требали да мало више разумеју музику, шта музика може да учини.

Здравко: Али и чињеница је да би пастори требали да имају све више разумевања шта музика чини и шта може учинити, и како је важна, и да се све више посвети пажња музици. Дакле, не само оно пред само богослужење суботом или недељом ујутро, зависи која си црква, десет минута пре богослужења да се набаци нека песма. Е хајде да сад видимо која ће песма бити, па да се набаци, него да то буде много организованије и озбиљније. И у Старом завету за богослужења имали су левите, то су били музичари и били су плаћени.

Молим вас, реците која је разлика између црквене музике и духовне музике?

Лидија: Црквена музика је она која је из песмарица, то су обично химне. Духовна музика је она која има духовну поруку али не мора да значи да је одговарајућа да се употреби у цркви. Не значи да било која песма има име Исус, да може у цркви да се пева. И битно је теолошка позадина песме јер може бити друга духовна музика, али да није одговарајућа за наше теолошко разумевање.

Да ли се може одредити ниво религиозности на основу музике која се слуша? Да ли слушање духовне музике може бити индикатор религиозности?

Здравко: Моји млади уопште не слушају духовну музику, тако ми се макар чини. То је претпоставка да се духовна музика слуша преко седмице а да се у цркви слуша црквена. Мени је већи проблем како могу људи који шест дана слушају тотално различиту музику да се укључе у духовни живот цркве и да певају после духовну музику. Како живе људи у том биполарном свету. А што се тиче одређивања нивоа религиозности људи у цркви, ја као пастор немам право да судим ко је колико посто религиозан.

Лидија: Свакако да интересовање за духовно има везе и са тим да ли неко слуша духовну музику, зато што има да неко има интересовање за духовне садржаје и да је то зато што је религозна. Ја мислим да јесте и да може да покаже у једном широком пољу, зависи шта слушаш, то зависи у какву цркву желиш да одеш. Ако ја слушам у моје слободно време госпел музику, ја ћу ићи у цркву где се та врста музике негу-

је. У Београду имаш две-три цркве, али ми живимо у Вашингтону, где има седамдесет и шест цркава, и оне су толико различите: у једној адвентистичкој цркви рокирају до бесвести и сви плешу, пастор дође и лупа по катедри ко луд, у другој је тотално мирно и јако су конзервативни и певају само песме из песмарице, које су химне. Ако ја имам избор, онда могу ићи у цркву где су оргуље и збор коралне музике, или у неку где је супер поп рок бенд, где сви певају. Дакле, од тог мог укуса зависи у коју ћу цркву отићи. Дакле, какву ја музику слушам код куће, то ме одређује да ли ћу ићи и слушати оргуљску музику Баха, или ћу ићи тамо где ће ми неко лупати по бас гитари. Али ниво духовности није одређујући. Мене баш интересује у вашем хору ко пева, да ли су они религиозни, верници, и зашто су изабрали ту врсту музике да певају.

Зато што их ова врста музике стварно окреће ка Богу, осете Божју присутност. Негде педесет посто њих нема везе са црквом, јесу православни, неки су чак и са теолошког православног факултета, али им треба нешто изван тог мистичног стила, нешто што је живо а притом и духовно. Осете Бога кроз певање. Овде код нас нема различите духовне хране, овде је једнолично. И ваши одговори на питања су другачији од претходних одговора из православне културе.

Здравко: Ми смо отишли пре тридесет година. Лидија је студирала на Кембрицу и радила на магистрату црквену англиканску музику, Енглеске цркве. Њихова химна из 1500. године, и када су покушали да је промене 1960, то је била катастрофа. Ми смо тада у нашој цркви мењали нашу стару енглеску химну за ову америчку нову, и ми смо имали велике фрке око тога, и ми смо рекли ово је боље, савременије, језик је разумљивији. Енглези су нам рекли: не, не, не. Ми не желимо да мењамо, ово је Енглеска.

Хвала вам на овом разговору.

ИНТЕРВЈУ БР. 4.

Тома Иванешић, проповедник у пензији, дугогодишњи је солиста у адвентистичкој цркви, живео је и радио у Београду, а сада живи претежно у Загребу. Интервју је вођен 5. маја 2010. године у Београду.

Да ли више уживате када слушате или када певате духовну музику?

Задовољство је веће емотивно када дајем нешто што другима одговара, али принципијелно уживам и радујем се покушајима других да интерпретирају оно што осећају. И у Библији пише да је блаженије давати. За мене је велико задовољство кад осећам да дајем, тада се сто посто унесем и молим се Богу да макар једна особа има благослов у томе.

Популарни глазбени живот захтева највећу снагу, не само интелектуалну већ и емоција. Човек иде онда за све већим доживљајем, и музика, ако се не доживљава у неким правилним дозама, може бити разарајућа. Музику бих упоредио са сексуалним животом. Контрапродуктивно је исцрпити превелику дозу емоција.

Било је ситуација када сам на евангелизацијама певао свако вече месец дана, па сам од тог превеликог задовољства морао месец дана да апстинирам од певања. На богослужењима често желе да учествујем у песми, али не волим дуге припреме и формалне распореде. Ја увек кажем да ме слободно замоле у току богослужења, у току проповеди, на лицу мјеста, и ја ћу изаћи и пјевати. Ја сам се тридесет година припремао, ја имам пјесму у срцу и ја увијек могу пјевати. Кад слушам проповед, ја тачно знам која би пјесма ишла као одговор на оно што је речено. Имам неки репертоар од сто педесет пјесама које могу уз гитару сам свирати и пјевати на богослужењу.

Важно је правити разлику између певања у оквиру богослужења и када су концерти у цркви. Ја лично никада нисам желео да у току богслужења певам соло ако има још нека соло тачка. Нисам желео да се скреће пажња на солисте, и да нас међусобно упоређују. Није добро да се скреће пажња с поруке на извођаче. Ја желим да прославим Бога. Ја сам само једном у току певања помислио „како ја лепо пјевам“, и тад сам највише забрљао и одмах сам се покајао, и некако извукао. Таштина човека повуче. Не желим да телесну ноту поставим у прослављању Бога, да себе ставим на прво место.

Међутим, када су у питању концерти, поред прослављања Бога појављује се и димензија умећа и уложеног труда, такође у прослављању Бога. Бог је нама дао дарове и ми видимо ко би могао репрезентирати цркву у јавности. На концерту не иде у први план разина духовности, већ се музичарима даје признање за труд и умеће, а слава Богу. Тако је и аплауз пожељан као повратна информација и комуникација с публиком која разуме поруку и узвраћа своје емоције.

Дакле, из практичних разлога потребно је разрешити дилему ко да пева у цркви и износи своје таленте. Потребно је да се организују богослужења на којима се могу испробавати властите могућности у ужем кругу и стицати вештина јавног наступа. Против тога сам да људи који немају дар или нису сигурни у песми, да наступају, јер није само да Богу треба дати најбоље, већ да се људи не излажу ризику јавног бламирања.

Што се тиче давања и примања, имају привилегију они који стварају духовну глазбу и могу се осјећати да су у предности што ту службу врше. Други могу компензирати на други начин. Дарови су различити. И кад се прима, може се бити охол ако се не прими.

Какве су разлике унутар музичких жанрова и како утичу на духовни живот верника?

Дефинитивно после свих унакрсних едукација не сврставам глазбу на духовну и недуховну, или црквену и нецрквену, него на добру и лошу, јер има доста црквене глазбе која није на некој завидној разини. Мислим да о укусима не треба расправљати. Ја сам у цркви правио различите експерименте. Питао бих вернике да ли желе да им певам како сам некада певао или како сада певам, па сам им давао примере као је то било некад. Пјевао сам старинске пјесме, оне што сам певао пре 40

година, из мог времена, и то је било добро како за старије вернике тако и за младе, они су чак тражили да фотокопирају ноте да би и сами певали. Међутим, добро је било управо у томе што сам ја те песме певао на нов начи, додао сам нову динамику, акцентуацију, нагласак, другачији мој аранжман који дајем од крајњих успоравања и убрзавања. Ја данима покушавам да интерпретирам на другачији начин, јер мени досади стално да исто певам исту песму. Ја сам желео да славим Бога гласом који ми је дао. Људи кад ме слушају су фасцинирани и увек желе више да слушају, и ја се осећам одговорним за дар који имам.

Поред принципијелне теологије коју је Бог објавио, свако треба да се држи онога у што је уверен. Тако и по питању глазбе, свако има своју религију и има право да ужива у ономе што њега духовно уздиже и даје му смисао живота. Сваки облик глазбе може бити прихватљив, осим ако нису убачени типови који имају негативне конотације и ритмови који разарају, што је научно доказано, на пример за хеви метал.

Такође могу рећи да сам пре свог обраћења имао на репертоару сто забавних песама, волео сам мексиканску и кантри музику. Постоје многе песме које бих могао уврстити у црквени репертоар као лијепе и добре за црквено пјевање. Од далматинских песама, прослављања праве љубави међу особама супротног пола па све до песама које говоре о лепоти природе. Такође бих додао да слушам радио станице верских заједница и понекад бих имао шта избацити из њиховог репертоара духовне музике. Многи желе да уведу елементе неких нових музичких жанрова да би били популарни; међутим, то је осетљиво подручје и лако је изгубити прави смисао. Црквена глазба у првом реду треба да има уздизање морално и духовно, а други план је забава и културно уздизање. Ја песме делим на добре, лоше и неутралне. Човек осећа када га нешто не уздиже и нема дуготрајни доживљај који га подсећа на то. Битно је водити рачуна о исходу. Најљепше складбе су писане пре сто и двјеста година, а у то вријеме је то била народна и забавна глазба, али је то данас класика.

Глазба је најемотивнији начин прослављања Бога, чак емотивнији од молитве, и дуго дуго оставља траг на човеку. Музика му даје вољу да иде у једну вишу димензију властите духовности. Природно се човек духовно развија, спонтано сазрева. Духовни раст је индивидуалан и пошто је за мене музика најдиректнији израз свих духовних вредности, мислим да се уз њу и духовно узраста, и да је музика израз духовног раста. Ми у складу с тим препознајемо градацију у духовној спознаји. Човек узраста и према музици и нико се не може осудити ако је прославио Бога на свој начин. Ако се кроз едукацију може дати рефлексија у томе какав је оставио утисак на другога, то је друго питање, али никако осуда, већ разумевање поруке.

Музика је говор емоција. Има нота које погоде, људи плачу. Ја неке пјесме не могу пјевати јер не могу пјевати и плакати у исто време. После сам размишљао и нисам више плакао. Мораш поднети, сазрети. Ја сам био толико раздраган као дијете и волео сам да се смејем. Сада умем себе да контролишем и да издржим различита осећања.

ЗАКЉУЧАК

Музика је у цркви неопходни саставни елемент богослужбеног ритуала и веома значајна за интеграцију верника. Међутим, она се често појављује и као дезинтегративни фактор и фактор сукоба. У процесу секуларизације, световни елементи пронашли су своје место у цркви исто као што је и духовна музика употребљена у секуларном простору. Однос између светог и световног ишао је ка брисању граница које их раздвајају, што је утицало на развој нових форми музичког изражавања.

Емоције које слушање музике подржава, изазива, с којима комуницира, различите су и свакако повезане – како с појединцем и његовим расположењем и животним искуством, тако и с музиком и њеном снагом да изазове емоцију. Слушање класичне музике повезује се с осећањем смирености. И духовна музика изазива смиреност, духовно растерећење и радост.

У својој духовној музици највише уживају адвентисти (Кубурић-Борови, 2011): скоро 70% њих осећа смиреност док слуша духовну музику, а 63% каже да је то радост, 41% да је емоционално растерећење оно што осећају, 12% осећа и тугу. Овакви резултати потврђују мишљења Малколма Була и Кит Локарт (1989) о томе да је адвентизам своју религиозност и емоционалност усмерио на музичко изражавање, и да су оријентисани на звук. У понашању и исказивању емоција присутна је уздржаност, као врста самоконтроле.

Значајно је у закључку навести и то да су међу адвентистима присутна и неслагања о питању музике, да се у црквеном правилнику препоручује избегавање џеза, рок музике, те да су се неке цркве поделиле по врсти музике коју користе на богослужењима. Један од разлога неговања одређених музичких жанрова који нису у складу с религијом, чак и у једној тако отвореној верској заједници, јесте у карактеристици џеза и рока.

У књизи *Филозофија музике*, коју је писао џез музичар и филозоф, стоји да је свет џезера свет у коме ритам сва могућа искуства претвара у радикалну негацију датог, односно оног што се пред очима указује као непокретна и непокретљива прошлост. Чврста негација њеног неизбежног савршенства. „Наравно, прошлост је увек *perfectum*, али џезер сматра да мора зауставити историју и њен непорециви наум и то у име живота у који никад истински не верује… Он наравно, пева; исцртава ритам који није ни атеистички ни религозан, у правом смислу. Његово певање је облик молитве; и као свака права молитва – ништа не тражи, нити зна коме је упућена“ (Дона 2008: 169). Масимо Дона наводи речи последње жене оца модерног џеза, Чарлија Паркера: „Џезер је велики сунђер који упија свет“ (Дона 2008: 168). А што се тиче особина џез звука, то је да је сваки само свој; као такав, одбија да се повинује правилима било које школе. Џез је доживљена уметност, а живот је увек непопустљиво индивидуалан. Џез чини део живота онога ко

га свира. То јесте његов живот. Како у животу, тако и у доживљавању личног искуства, џез подстиче трагање за собом. Због тога џез јесте филозофија, и то у суштинском смислу, пише Дона (2008: 177).

„Рок је музика која је настала на таласу прогресивног ширења немира који више није хтео да чека, већ је морао да пронађе одушка, истовремено изузетно креативно и болно деструктива. Рок је вентил за енергију коју Запад још није знао да изрази, чак ни кроз неумерене форме тадашњег џеза“ (Дона 2008: 193). Карактеристике рока су анимални ритам, једноставност, узбудљивост која храни тело и омогућава испољавање до тада нечувене виталности, коју ниједна музика никад није успевала да интонира на прикладан начин. Због тога је рок *hard*, то јест све насилнији и загушујући, а рок концерт је за публику прави ритуал (Исто 197). И наши испитаници препознају јачину рока и екстремно се деле на оне који га обожавају и оне који га не подносе. Хришћански рок дели вернике и цркве, а придобија младе.

ЛИТЕРАТУРА

Bacchiocchi, Samuele, ed. (2000). *The Christian & Rock Music, A Study on Biblical Principles of Music,* Berrien Springs, Mich Biblical Perspectives.

Bull, Malcolm and Keith Lockhart (1989). *Seeking A Sanctuary: Adventism and the American Dream,* San Francisco: Harper & Row.

Dalhaus, Karl (1992). *Estetika muzike*, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.

Deiss, Lucien (1996). *Vision of Liturgy and Music for a New Century*, Minnesota: The Liturgical Press.

Дона, Масимо (2008). *Филозофија музике*, Београд: Геопоетика.

East, John Michael (1995). Silence, Braying and Singing, *Conteporary Music Review,* vol. 12, 4.

Ed, Christian (2002). Music for Contemporary Christians: What, Where, and When? *Journal of the Adventist Theological Society*, 13/1 (Spring 2002): 184–209.

Ed, Christian (2002). The Christian & Rock Music: A Review Essay, *Journal of the Adventist Theological Society*, 13/1, 149–183.

Eisenstadt, S. N. (2000). The Resurgence of Religious Movements in Processes of Globalisation – Beyond End of History or Clash of Civilisations, *MOST Journal on Multicultural Societies,* Vol. 2, No. 1.

Hill, Dave (1988). *Prince: A Pop Life*, London: Virgin.

Hoskins, Barney (1988). *Prince: Imp of the Perverse,* London: Virgin.

Marija Kuburić-Borović (2011). Stavovi prema duhovoj muzici u Srbiji, *Religija i tolerancija*, Vol. IX. br. 15. Str. 156-172.

Kuburić, Z. i Kuburić-Borović, M. (2009). Revitalization of religion on the Balkan, u: Gavrilovic, D. ed. *Revitalization of Relgion*, Niš: JUNIR.

Kuburić, Z. i Kuburić-Borović, M. (2010). Messagess from the pilgrims of Taize, u: Dragana Radisavljević-Ćiparizović, ed. *Pilgrimages, cultplaces and religious tourism*, Niš: JUNIR.

Kuburić, Z. (2008). *Religija, porodica i mladi*, drugo izdanje, Novi Sad: CEIR i Beograd: Čigoja Štampa.

Kuburić, Zorica (2010). *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*, Novi Sad: CEIR.

Kuk, Derik (1982). *Jezik muzike,* Beograd: Nolit.

Prodanov-Krajišnik, Ira (2007). *Muzika između ideologije i religije*, Novi Sad: Stylos i Zavod za kulturu Vojvodine.

Проданов-Крајишник, Ира (2008). Десекуларизација у српској уметности и музици, *Религија и толеранција*, бр. 9, 37–58.

Seventh-day Adventist Ministrer's Manual (1992). Silver Spring, Maryland: The Ministerial Association The General Conference of SDA.

Slankamenac, Jovan (2001) *Pastoralna psihologija*, Oroslavje: ESDEA

White, E. (1948). *Gospel Workers.* Washington: Review and Herald.

White, E. (1952). *Welfare Ministry*, Washington: Review and Herald.

Marija Kuburić-Borović, PhD
University of Belgrade
Faculty of Philosophy
sv.merry@gmail.com

SACRAL AND SPIRITUAL MUSIC IN ADVENTISM

Abstract

The focus of this study was on the issue of musical expression among Seventh Day Adventists during worship and in everyday life of the congregation. Beside the guidance on the use of music from the book of regulations of the Church – Church Manual, which is used by Adventists everywhere, we have presented research that show the importance of music and its presence in the education of the congregation, performance of music in the church and in the choosing of the profession. In this study we interviewed musicians, who are active in the church and are musicians by profession, and analyzed their views and experiences. We conducted the interviews with married couple Plantak who live and work in United States, with Tihomir Lazić a sudent working on his PhD on Oxford, with Gorazdom Andrejičem, former Adventist pastor, now a theologian on the University of Ehster, and with retired pastor and lifelong soloist in the Adventist church Tomislav Ivanešić.

Key words: spiritual music, Adventism, religion, religiosity.

Dr Aleksandra Đurić-Milovanović
Balkanološki institut SANU, Beograd
saskadjuric@yahoo.com

UDK: 279.123(=163.41)(498);
323.15:279.123(=163.41)(498)
Originalni naučni rad
Primljen: 17.11.2012.

„IZ SVETA VIŠE NEMA NIKOGA DA DOĐE U VERU NAŠU“: SRBI NAZARENI U RUMUNIJI[1]

Rezime

Ovaj rad bavi se dinamikom nastanka i razvoja nazarenskog pokreta među Srbima u Rumuniji. Iako Srbi u Rumuniji većinom pripadaju Srpskoj pravoslavnoj crkvi, tokom 20. veka prelazili su i u različite neoprotestantske zajednice, kao što su nazarenska i baptistička. Putem nemačkih i mađarskih misionara, nazareni su širili svoje zajednice u brojnim naseljima sa pravoslavnim srpskim i rumunskim stanovništvom. Budući da su bili pacifisti, za vreme Prvog i Drugog svetskog rata veliki broj nazarena bio je osuđen na kazne zatvora, dok je deo njih i emigrirao. Zbog velike zatvorenosti i neprozelitizma, a pojavom drugih neoprotestantskih zajednica, broj nazarena se sve više smanjivao. U radi se predstavljaju i osnovni elementi nazarenske dogmatike, kako bi se ukazalo na specifičnosti nazarenskog učenja koje snažno oblikuje religijski identitet nazarenskih vernika. Rad se zasniva na kvalitativnom terenskom istraživanju srpske nazarenske zajednice u Temišvaru i u srpskim naseljima Banatske klisure realizovanom tokom 2010. godine. U Rumuniji nazarenska zajednica broji oko 1000 vernika, sa sedištem u gradu Aradu, dok Srba nazarena ima u Aradu, Temišvaru i u naseljima uz samu granicu sa srpskim Banatom.

Ključne reči: *Srbi, Rumunija, nazareni, konzervativni neoprotestanti, konverzija.*

1. Uvod

Prostor Banata oduvek je odlikovala izrazita multietničnost, tako da su Srbi živeli zajedno sa pripadnicima drugih etnički zajednica: Rumunima, Mađarima, Nemacima, Česima, Karaševcima, Romima. Živeći u takvom etnički, ali i konfesionalno heterogenom okruženju, iako većinom pripadaju Srpskoj pravoslavnoj crkvi, u kontaktu sa drugim verskim tradicijama tokom 20. veka prelazili su i u pojedine neoprotestantske zajednice, pre svega nazarensku i baptističku. Ovaj rad zasnovan je na etnografskom istraživanju kvalitativnog tipa, realizovanom tokom 2010. godine u gradu Temišvaru, kao i u srpskim naseljima u Banatskoj klisuri. Prema popisu iz 2002. godine u Rumuniji živi 22.560 Srba i pored ostalih 19 nacionalnih manjina, Srbi se nalaze na osmom mestu po brojnosti. Ovaj popis

1 Tekst je nastao kao rezultat rada na projektu Balkanološkog instituta SANU, *Dunav i Balkan: kulturno-istorijsko nasleđe* (br. 177006) koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

iznosi i podatke da Srbi žive širom teritorije Rumunije, u svim županijama, ali ih najviše ima u županijama Timiš (13.273), Karaš-Severin (6.082), Arad (1.217) i Mehedinci (1.178). Srbi u najvećem broju žive u Banatu, uglavnom u etnički mešovitim sredinama sa Rumunima i pripadnicima drugih etničkih zajednica, stoga bi se njihov prostorni razmeštaj mogao podeliti na: Banatsku Crnu Goru, Banatsku klisuru i pobrđe istočno od Temišvara. Banatska Crna Gora je područje istočno od grada Temišvara, gde u većem broju naselja žive Srbi. Ubrzani proces nestajanja Srba na području Banatske Crne Gore i severoistočnog Banata, nastao je posle raskola između Srpske pravoslavne crkve i Rumunske pravoslavne crkve, jedinstvene do kraja 19. veka. Tada je veliki broj naselja u kojima su živeli Srbi pripao Sibinjskoj mitropoliji koja je imala ingerenciju nad pravoslavnim Rumunima (Церовић 2000:34).

Istorijski posmatrano uloga Srpske pravoslavne crkve bila je važna u formiranju etničkog identiteta, budući da je kod Srba u Rumuniji etnički identitet u tesnoj vezi sa religijskim. Tako su Srbi koji ne govore srpskim jezikom i ne pripadaju Srpskoj pravoslavnoj crkvi često okarakterisani da nisu „pravi Srbi". Položaj srpske zajednice i pravoslavne religije tokom komunizma karakteriše pre svega sekularizacija, odnosno redukovanje odlazaka u crkvu, javnih crkvenih praznika i okupljanja (Pavlović 2008:135). Kako ističe etnolog Mirjana Pavlović, kada govori o Srbima u Temišvaru, „religija iako nije bila zakonom zabranjena, postala je nepoželjna i nazadna, a verska praksa je i normativno bila strogo privatizovana i zatvorena u porodični život i sakralne objekte" (Pavlović 2008:135). Nakon perioda komunizma, u Rumuniji kao i u mnogim drugim zemljama Istočne Evrope dolazi do svojevrsne revitalizacije religije i do novih načina njene manifestacije. Veroispovest Srba u Rumuniji, prema popisu iz 2002. godine, ukazuje na to da pravoslavaca ima oko 21.000, rimokatolika 284, dok su ostali pripadnici neoprotestantskih zajednica, među kojima su najbrojniji baptisti, pentikostalci, nazareni i adventisti. U postkomunističkim zemljama, religija je tokom poslednjih decenija doživela velike promene, budući da su se tradicionalne crkve našle pred novim izazovima, a broj novih religija bio je u porastu. Neoprotestanti su takođe imali važnu ulogu u ovom „verskom oživljavanju" u postkomunističkim zemljama. Brojne nove evanđeoske misije nakon 1989. godine u Rumuniji, doprinele su jačanju postojećih i osnivanju novih neoprotestantskih zajednica, među kojima pojedine dobijaju i status tradicionalnih crkava.

2. Poreklo i razvoj nazarenskog pokreta

Hrišćansku nazarensku zajednicu osnovao je u Švajcarskoj početkom 19. veka Samjuel Hajnrih Frelih (Samuel Heinrich Fröhlich), rođen 1803. godine u kalvinističkoj porodici u Brugu, kanton Argau. Kada je imao 21 godinu, kako navodi Aleksov, Frelih je prošao kroz dramatično lično versko iskustvo, nakon čega dolazi u sukob sa zvaničnom teologijom i dogmom (Алексов 2010:74). Su-

kob se odnosio pre svega na krštenje male dece, kojem se Frelih protivio, ali i pitanje doživljaja ličnog preobražaja, ponovnim krštenjem. Nakon preobraćenja, Frelih na putu do Bruga propoveda po okolnim selima o blagostanju, jevanđelju, grešnosti svakog čoveka i o spasenju koje dobija verom u Isusa Hrista i preporodom (Димитријевић 1894:47). Uprkos sukoba sa zvaničnom crkvom, izabran je za sveštenika državne protestantske crkve, dok nešto kasnije postaje i upravnik parohije u Lojtvulu. Crkve, koje su inače bile slabo posećene, tokom Frelihovih propovedi bile su pune. Snažan uticaj anabaptizma, ogledao se u sprovođenju stroge discipline, uređenju crkve i liturgije, kao i načinu oblačenja vernika (Алексов 2010:75). Međutim, zbog nepoštovanja novog priručnika za podučavanje dece, racionalistički usmerenog, Frelih odlazi na crkveni sud. Tako biva izbrisan iz reda duhovnika kantona Argau, zabranjene su mu sve crkvene funkcije – podučavanje, krštenje, sveta večera. Nakon povratka u Brug, dobija poziv iz Vilhelmsdorfa u Virtembergu da propoveda jednoj zajednici koja se odvojila od državne crkve. Ipak, ni ova zajednica nije mogla da prihvati njegovo učenje, jer se pridržavala krštenja male dece, koje je Frelih odbacio. Vladimir Dimitrijević navodi pismo Freliha iz 1830. godine u kojem su izložene osnovne ideje novog učenja: „Evo moga učenja: Bog ima naročita sredstva, kojim nas uvodi u svoju zajednicu. Prvo je sredstvo propoved jevanđelska i vera u Hrista koja opravdava. Drugo je blagodatno sredstvo krštenje i njegov plod (gde se pokajanjem i verom traže): spiranje greha i ubrojana svetost i pravičnost. Treće je blagodetno sredstvo: kada plod krštenja (pravičnost i svetost Hristovu) u sebi nađemo“ (Димитријевић 1898:47). Godine 1830. Frelih počinje da saziva sastanke na kojima utorkom i petkom drži predavanja na osnovu Poslanice Rimljanima. Preko jednog propovednika iz Frankfurta na Majni upoznaje Kontinentalno društvo u Londonu koje pomaže propovednike i misionare i tako započinje svoja misionarska putovanja. Frelih će u Lajtvilu 1832. godine „sakupiti oko sebe ljude i govoriti im o pokajanju, o čudesima preporođenja, o pogreškama i nedostacima postojećih uredaba, o krštenju i pričešću, a naročito o otpadništvu državnog sveštenstva“ (nepoznati autor, str. 13). Kao misionar, Frelih počinje da putuje po Švajcarskoj u potrazi za novim pristalicama. Početkom 1834. godine, objavljuje i svoje prvo delo *Dve-tri reči o odnošaju obraćenih vernih prema državnoj crkvi i državne religije prema Jevanđelju Isusa Hrista*,[2] u kojem iznosi neka temeljna učenja i tumačenja Jevanđelja. Frelih navodi: „da se ni jedan čovek ne rađa kao hrišćanin, niti ima udela u carstvu Božijem, niti ga na to osposobljavaju nekakve spoljašnje forme ili ceremonije, nego svaki pojedini čovek, koji želi da dostigne carstva Hristova, mora na sebi samom doživeti reformaciju, preobražaj, mora se Božijom milošću ponovo roditi“ (Димитријевић 1898: 68). Drugo Frelihovo delo bilo je *Tajna bogobojažljivosti i tajna bezboštva; po njegovu biću i međusobnim odnošaju rasvetljene iz reči Božije*. Osnivanje „svetih opština“ Frelih ovako

2 Vladimir Dimitrijević navodi podatak da Frelihova dela nikada nisu dospela u knjižare i da je rukopise dobio od Felihovog sina (Димитријевић 1898:70).

objašnjava: „Mi smo se ocepili od državne religije, da ne bi odstupili od Hrista (…), ali šta je državna religija koje se moradosmo odreći, da bi pripadali istinskoj opštini Božijoj, koja je tamo gore?“ (Димитријевић 1898:74). Treće Frelihovo delo *Rasprava o braku uopšte, a naročito o mome braku*, nastalo je kao odgovor na mnogobrojne osude zbog sklapanja braka Freliha i Suzete Brunšviler pred svojim vernicima. Vlast nije priznala taj brak budući da nije obavljen u državnoj crkvi, dok su kasnije i njegova deca smatrana nezakonitim. Frelih u pomenutom delu objašnjava: „Brak ne čini brakom čovečija ustanova venčavanja u crkvi, nego je on već predje brak, usled Božijeg osvećenja, čim se dvoje zavere da će jedno drugo ljubiti i jedno drugom biti verni“ (Димитријевић 1894:78). Četvrto delo, na temu krštenja, Frelih je napisao 1847. godine pod naslovom *Spasenje čovekovo kupkom preporođenja i obnavljenjem Sv. Duha.* „Krštenje pripada onome ko se pokajao i veruje Jevanđelju. Čovek se prilikom krštenja sahranjuje u Hristu, ali se u isti mah budi u novom životu, kao što to beše slučaj sa samim spasenjem“ (Димитријевић 1894:86). Na poziv Kontinentalnog društva, Frelih odlazi na tromesečni boravak u London. Tokom boravka u Londonu, 1833. godine, upoznao se sa pesmaricom baptista i prevodi je sa engleskog jezika. U Cirihu, Frelih štampa *Harfu Sionu* 1855. godine, svoju novu zbirku pobožnih pesama u koju će uvrstiti i neke luteranske i kalvinističke pesme.[3]

Frelih je usvojio najviše elemenata koje možemo naći u vrlo radikalnom krilu reformacije – anabaptizmu, kao što je ponovno krštenje odraslih vernika, potreba za unutrašnjim preobražajem, nenasilje i pacifizam, stroga disciplina i distanca od državnih vlasti. Svakako najvažniji elemenat koji su nazareni preuzeli od anabaptista, bilo je odbijanje uzimanja oružja, što će kasnije nazarene kao versku zajednicu posebno markirati među ostalim neoprotestantima. Prvi Frelihovi sledbenici u Švajcarskoj bili su menoniti, naslednici anabaptista iz 16. veka, koji su živeli u obližnjim planinskim selima. I u Evropi, a kasnije u Americi, menoniti su se postepeno priključili zajednicama koje su „podsećale“ na njihove crkve (Aleksov 2006:50). Menoniti centralne i Istočne Evrope u periodu nastanka nazarenstva nisu dobijali mnogo novih pristalica, već su živeli izolovano od spoljnog sveta (Brock 1980:62). Frelih je uspeo da okupi brojne pristalice i proširi uticaj preko svojih dela, prevoda Biblije i velikog broja novih pravila koja je uveo. Značajnu ulogu odigrala su i njegova misionarska putovanja i posete drugim zajednicama. Iako su se Frelihovi prvi sledbenici zvali između sebe „braća“, kasnije su u Švajcarskoj i Nemačkoj imali nekoliko naziva – anabaptisti (*Neutäufer*), Zajednica evangelističkih anabaptista (*Gemeinden Evangelishen Taufgesinnter*), frelihijanci (*Fröhlichianer*) (Алексов 2010: 76).[4] Prema slov-

3 Frelih drugo izdanje nije doživeo, preminuo je 12. januara 1857. godine.

4 Aleksov navodi da poreklo imena nazaren nije sasvim jasno. Naime, pojedini autori su ime nazarena mešali sa imenom iz Starog zaveta „nazir“, a koje se odnosilo na „posvećene vernike koji su se zavetovali da neće piti, seći kosu ili dodirnuti mrtve kako bi pokazali svoju pobožnost“ (Aleksov 2006:56). Ime nazareni se vrlo često koristilo za prve hrišćane istočnog Mediterana. Na osnovu jednog Frelihovog pisma, Brok (Peter Brock) i Adler (Philip Adler) ističu da je ime stvore-

enskim izvorima nazarene koji su emigrirali u Sjedinjene Američke Države nazivali su *novim amišima* ili *novim menonitima*, dok je zvaničan naziv nazarenske zajednice Apostolska hrišćanska crkva.[5]

Širenje nazarenstva na prostore Ugarske počelo je tridesetih godina 19. veka. Prema Aleksovu „nazareni su se pojavili u doba koje su obeležile dramatične socioekonomske promene, poznati kao modernizacija, i na prostoru na kojem su se susretale, preplitale i nadgrađivale različite kulturne, društvene, političke i verske tradicije" (Алексов 2010: 12). Kako navodi istoričar Đoko Slijepčević „pojava sekti u Karlovačkoj Mitropoliji bila je posledica slabljenja versko-moralne revnosti kod pravoslavnih Srba, koje se povećavalo pojavom borbe između političkih vođa i više crkvene jerarhije" (Слијепчевић 2002:214). U Karlovačkoj Mitropoliji su se tokom 19. veka pojavile tri verska pokreta: nazarenstvo, adventizam i pokret pobožnih, koji je prema Slijepčeviću predstavljao „izraz čežnje za dubljim i intenzivnijim verskim životom" (Слијепчевић 2002: 215–216). Prema podacima koje iznosi Aleksov, mađarski šegrti Janoš Denkel i Janoš Kropaček odlaze u Švajcarsku, gde su se pod uticajem Frelihovih propovedi preobratili (Алексов 2010: 77). Po povratku u Peštu, iskustvo nove vere prenose katoliku Lajošu Henčeju (Lajos Hencsey) koji postaje prvi kršteni pripadnik nazarenske zajednice u Ugarskoj. Oko 1841. godine Henčej piše knjigu, u kojoj iznosi glavne principe nazarenske vere, iako nije poznato da li je pre toga bio u kontaktu sa Frelihovim delima. Prvi preobraćenici su bili uglavnom zanatlije, kalvinisti i luterani. Prema pojedinim izvorima koje Aleksov navodi, nisu sva Frelihova učenja prihvaćena među ugarskim nazarenima. Iako se lično sreo sa Frelihom u Švajcarskoj, samo nekoliko godina pre svoje smrti, Henčej je pojedine Frelihove ideje interpretirao drugačije što se može videti i u obimnoj prepisci sa zajednicama u Ugarskoj (Алексов 2010: 79). Tako su Frelihove ideje u Ugarskoj dobile drugačiju dimenziju u odnosu na zajednice u drugim delovima Evrope, što je nazarene na ovim područjima učinilo specifičnim. Najzaslužniji za širenje nazarenske vere u južnoj Ugarskoj, početkom pedesetih godina 19. veka bio je Ištvan Kalmar (Istvan Kalmar), budući da je preveo Frelihovo delo *O odnosu vernika prema državnoj crkvi* i Novi zavet na mađarski jezik (Димитријевић 1894: 94–99). Vlasti su Kalmara proterale u Pačir, u Bačkoj gde se osniva prva nazarenska zajednica u južnoj Ugarskoj. Misionarenjem, Kalmar osniva i druge zajednice u susednim mestima, pa su uprkos protivljenja vlasti i crkve nazarenske zajednice postajale sve brojnije. Aleksov ističe da se uzrok širenja nazarenstva može istražiti ukoliko uzmemo u obzir „socioekonomsko i etnokonfesional-

no 1836. godine od strane zvaničnika u Argau, u Švajcarskoj, iako nigde ne postoji objašnjenje zašto se ime nazareni vezuje samo za one u Habzburškoj monarhiji. Sledbenici pijetističkog propovednika Johana Jakoba Virca (John Jackob Writz) u Švajcarskoj se nazivaju nazarenima i taj naziv je Lajoš Henčej preuzeo za verne, novoverce u južnoj Ugraskoj. Vladimir Dimitrijević govori o terminu koji su Srbi koristili za nazarene – burgeri (Димитријевић 1894:11–19).

5 Istražujući nazarene koji su iz Istočne Evrope emigrirali u Sjedinjene Američke Države, Jozef Fajfer (Joseph Pfeiffer) ih definiše kao neo-anabaptistički pokret. Više u: Pfeiffer 2010.

no poreklo preobraćenika, reakcije lokalnih vlasti, stategije koje su nazareni koristili kao odgovor na te reakcije, kao i njihova verska uverenja nasuprot uverenjima priznatih crkava iz kojih su preobraćenici upravo i proistekli“ (Алексов 2010: 88). Multietnička sredina u kojoj su se širili nazareni, na prostoru gde su živeli kolonizovani Nemci i Slovaci luterani i Mađari kalvinisti, predstavljao je pogodan prostor za pridobijanje novih vernika preobraćenjem iz protestantizma. Međutim, progoni nazarena postaju učestali zbog odbijanja vernika da nose oružje tokom ratova (italijanski rat 1859. i austrijsko-pruski rat 1866. godine), veliki broj njih nalazio se u zatvorima, koji postaju veoma značajna mesta za širenje vere. Kako bi izbegli smrtnu kaznu, nazarenima su bile izrečene kazne u trajanju od deset do petnaest godina. Nekonformizam nazareni su izražavali u stavu: „Mi želimo da damo caru carevo. Ali onaj kojeg je Gospod izabrao ne može biti vojnik“ (Алексов 2010: 92–93). Prve veće nazarenske zajednice osnivaju se najčešće putem zanatlija–misionara u gradovima ili većim selima. Budući da nisu bili priznata veroispovest, podaci o broju nazarena nisu precizni. Istoričar Piter Brok, navodi da prvi podaci o broju nazarena potiču od britanskih kvekera iz 1875. godine, prema čijim izveštajima u Ugarskoj ima od 6.000 do 10.000 nazarena u 60–70 zajednica. Međutim Brok smatra da je nazarena u čitavoj Ugarskoj bilo između 13.000 i 15.000 (Brock 1980: 54). Nazareni su prve pristalice u Banatu stekli šezdesetih godina 19. veka, zahvaljujući pojedinim sajdžijama iz Temišvara koji su putovali i propovedali (Алексов 2010: 94).

Na pojavu nazarenstva u Austrougarskoj, reagovala je i Srpska i Rumunska pravoslavna crkva. Crkvena štampa u brojnim antinazarenskim tekstovima, pokušala je da oslabi uticaj nazarena i da pokaže „opasnost“ koje njihovo širenje ima na pravoslavno stanovništvo. Sa druge strane nazareni su isticali neslaganje sa zvaničnom crkvom, osuđujući njihove paganske običaje i nepridržavanje Biblije. Uspeh širenja nazarena u tom periodu, vezuje se pre svega za korišćenje narodnog jezika i spontanog bogosluženja propovednika nadahnutim Svetim pismom. Za razliku od drugih crkava, nazareni su na bogosluženjima pevali pesme religiozne sadržine, koje svoje poreklo imaju u nemačkim luteranskim i pijetističkim himnama. Tako je u početku, Frelihova zajednica u Švajcarskoj koristila različite pijetističke pesmarice, dok Frelih 1852. godine nije naložio da se sastavi pojanica *Harfa Siona* (nem. *Neue Zionsharfe*). Prvi nazarenski vernici u Ugarskoj pevali su himne Evangeličke ili Reformatske crkve, dok *Harfu Sionu* nisu preveli na mađarski jezik 1866. godine, a tek kasnije pesmarica se prevodi i na druge jezike Austrougarske monarhije. Srpski pesnik Jovan Jovanović Zmaj, zajedno sa Đorđem Rajkovićem, preveo je sa nemačkog originala na srpski jezik *Harfu Sionu* 1878. godine, što je bio značajan doprinos inkorporiranju nazarenskog pokreta među srpskim stnovništvom. Zmaj je sam preveo oko 150 himni, a srpski kler ga je najoštrije osudio kao autora prevoda. Maksimović u knjizi *Zmajevo nazarenstvo* ističe da su religiozne pesme iz *Harfe Sione* „nadahnute hrišćanskim idejama ljubavi prema bližnjem, praštanja i samopregorevanja“ (Максимовић 1911:

3).[6] Takođe opisuje nerazumljivost jezika kojim su iskazane pesme i hrišćanske poruke u pravoslavnoj crkvi, naglasivši kako se nerazumljive pesme često pevaju bez religioznog osećanja. Zmaj je bio blizak idejama Lava Tolstoja, mada, za razliku od njega, nikada nije napustio pravoslavnu crkvu.[7] Budući da ga je Pravoslavna crkva osudila zbog prevoda, on piše izjavu u kojoj priznaje da je učestvovao u prevođenju nazarenske pesmarice i da je pesme prevodio zato što su mu se dopale, kao i da bi se svaka od tih pesama mogla pevati i u pravoslavnoj crkvi i time se na izvestan način ogradio od nazarenstva: „Da sam ja onda znao što više o nazarenstvu i da sam predviđao *štetu*, koju ono sada nanosi pravoslavlju, *ja ih ne bih prevodio, ma kako lepe bile*. Al meni to onda ni na kraj pameti nije bilo, nisam ni snivati mogao, da bi te *nevine i pravo pobožne pesme* mogle nekada pasti kao neka krivica na mene“ (Максимовић 1911:23). Prva srpska verzija *Harfe Sione* štampana je u samo 800 primeraka, dok je treće izdanje, nakon dvadeset godina, štampano u 8.600 primeraka (Aleksov 2006:112). Aleksov iznosi podatak da je rumunski prevod *Harfe Sione* (rum. *Nouă Harfa a Sionului*) objavljen prvi put 1894. godine, dok Dimitrijević navodi 1895. godinu. Harfa Siona prevedena je na mađarski, slovački, rumunski jezik, ali i bunjevački dijalekat. Rumunski prevod štampan je u 2.000 primeraka. Budući da nisu mogli naći rumunsku štampariju, a štamparija „Braća Jovanović“ iz Pančeva ih je odbila iz obzira prema Rumunskoj pravoslavnoj crkvi (Димитријевић 1898:69). Pojanica na rumunskom jeziku, u kako Aleksov navodi, skromnom prevodu Jona Balnožana (Ioan Balnojan), iz Banatskog Novog Sela u Banatu štampana je u Cirihu, u štampariji Zürcher & Furrer (Aleksov 2006:113).[8] Dimitrijević navodi da su rumunski nazareni bili nezadovoljni sa prevodom, budući da nisu uspeli da nađu dobrog pesnika („kao Srbi Zmaja“), te je njihov prevod bio na banatskom dijalektu rumunskog. Prevođenjem i štampanjem nazarenske pesmarice Harfa Sione, uspostavljeno je određeno pravilo i sadržaj bogosluženja, jer su se mnoge pesme odnosile i na obavljanje određenih rituala u zajednici.

3. Elementi nazarenske dogmatike

Nazarensko učenje je u osnovi protestantsko, iako su nazareni nastojali da reafirmišu pojedine doktrine reformacije, pre svega pitanja preobraćenja i predes-

---

6 O odnosu Zmaja i nazarena vidi: Aleksov 2011.

7 Lav Tolstoj, čije su ideje bile veoma bliske idejama nazarena, veoma je rano saznao za njihovo postojanje. Posebno ga je privuklo nazarensko protivljenje nasilju, što ga je navelo da u dve knjige govori o srpskim nazarenima: *Carstvo Božije je u vama* (1893) i *Moja ispovest i drugi religijski spisi* (1884). Tolstoj se odvojio od pravoslavne crkve između ostalog i zbog odnosa crkve prema ljudima drugih vera, odnosa prema nasilju, kaznama, ratovima. Vidi studiju Pitera Broka *Tolstoyism and the Hungarian Peasents* (Brock 1980: 345–369).

8 Pored srpske, rumunske, mađarske, slovačke i nemačke verzije *Harfe Sione*, postoji i prevod na bunjevački dijalekat iz 1891, štampan u Novom Sadu. Bunjevci su jedini katolici koji su u velikom broju prešli u nazarenstvo cf. Aleksov 2006.

tinacije. Temelj nazarenske dogmatike polazi od shvatanja da je jedini izvor verskog života i bogoslužbene prakse Biblija, odnosno novozavetni spisi. Obredna praksa u nazarenskoj zajednici sastoji se iz krštenja, pričesta i ispovesti, a pomenuti obredi su zatvorenog karaktera. Obraćenje u nazarenskoj teologiji ima veoma značajnu ulogu, radikalnu promenu kod vernika koji je postao svestan svojih grehova i ponovnim rođen, odnosno krštenjem kroz Božji oproštaj otkrio Isusa Hrista. Do preobraćenja i uključivanja u zajednicu, vernik dolazi strogim moralnim normama, samodisciplinom i pokajanjem. Zajednicu čine odrasli kršteni vernici, braća i sestre, koji postaju deo zajednice ponovnim rođenjem, odnosno krštenjem. Pristupanju zajednici prethodi javna ispovest, veoma slična pričešću, dok se kršenje obavlja na otvorenom (reka, jezero) pogruženjem celog tela u vodu i kao većina drugih obreda u nazarenskoj zajednici, zatvorenog je tipa. U novije vreme u nazarenskim molitvenim domovima, skupštinama, postoje bazeni u kojima se obavlja krštenje. Nazareni smatraju da krštenjem čoveku mogu biti oprošteni svi gresi, ukoliko se prethodno pokajao (Đorđević 2003:35). Veoma strogoj disciplini u zajednici doprinosi postojanje kazni, koje u zavisnosti od težine greha mogu biti i isključenje iz zajednice. Tako se „nazareni trude da ne odstupe od Isusovih velikih zaveta; a ako pogreše, oni to pred sobom i pred drugima pokorno priznaju i gledaju da greh isprave dobrim postupcima“ (Максимовић 1911:12).

Slika 1. Propovedaonica u nazarenskoj skupštini u Temišvaru

Slika 2. Nazarenska skupština u Temišvaru

Kako navodi Aleksov „raskidajući sa zvaničnom crkvom, nazareni su tvrdili da raskidaju i sa njenim tolerisanjem greha i grešnika u svojim redovima“ (Алексов 2010:151). Pored krštenja, pričest ili „Večera Gospodnja“ predstavlja značajan obred u nazarenskoj zajednici neophodan za pristupanje u zajednicu, zatvorenog je karaktera i izvodi se samo pred krštenim članovima. Neoprotestantske zajednice primenjuju post ne kao nužan niti obavezan oblik askeze, budući da vernik sam odlučuje kada će postiti, a koji se sastoji od potpune apstinencije od uzimanja hrane i vode tokom jednog dana.

Nazarenska crkva se naziva još i *skupština* ili *molitveni dom*, na čijem čelu je starešina, čin koji nosiocu ostaje do smrti, a stiče se primernim i bogougodnim životom, kao i odličnim poznavanjem Svetog pisma. Starešina je i najviši čin među nazarenima, dok su niži činovi pomoćnik starešine i sluga/propovednik. Bogosluženje ima propovedni karakter tokom kojeg propovednici tumače određene delove Svetog pisma. Kao uspomena na dan Hrstovog vaskrsenja nedelja je glavni bogoslužbeni dan. Nazareni odbacuju sve praznike koje obeležavaju pravoslavna i katolička crkva, kao što su Rođenje i Vaskrisenje Hristovo, smatrajući da u biblijskim spisima ne postoji dokaz da su ove praznike obeležavali prvi hrišćani. Bogosluženje se odvija po tačno određenom redosledu, četvrtkom i nedeljom i sastoji se od čitanja Svetog pisma i pesama iz nazarenske zbirke pobožnih pesama (pojanja) *Harfa Siona*. Interakcija u samoj zajednici, koja se manifestuje u svim aspektima svakodnevnog života, ogleda se i u pevanju pobožnih himni, koje je *a cappella*, budući da nazareni smatraju da na taj način imaju, sim-

bolički, bliži odnos sa Bogom. Nazareni se trude da svoj život maksimalno prilagode porukama i podukama Svetog pisma. Glavni cilj bogoslužbene prakse jeste da vernicima otkrije duhovno značenje određenog biblijskog događaja, dajući im time pouku o istinskom i ispravnom hrišćanskom životu. Bazična dogma jeste verovanje u zagrobni život, a duše umrlih odlaze u raj ili pakao. Nazareni veruju da svi oni koji nisu *verni* i pokajani, odlaze pred Božji sud i u pakao, jer se do spasenja može doći samo pripadanjem zajednici. Učenje o predestinaciji imaće veliki uticaj na neprozelitizam nazarena, za razliku od drugih neoprotestanta.

Nazarenski molitveni domovi nemaju krst kao obeležje, ikone i sveće. Nazareni smatraju da se krst kao simbol hrišćanstva pojavio kasnije, u doba kada hrišćanstvo nije više posedovalo svoje temeljne izvorne forme. Nazareni krst ne mogu prihvatiti kao svoj simbol zbog toga što je Hrist na njemu mučen i ubijen (Đorđević 2003:20). Smrt na krstu još kod „mnogobožaca predstavljala je najsramotniju smrt", a krst je sredstvo za izvršenje kazne (Милин 1992:352).[9] Zato oni ni u svojim molitvenim domovima, ali ni na grobovima ne stavljaju krst kao simbol. Stroga disciplina nazarenima je propisivala i način svakodnevnog ponašanja. Visoka moralnost nazarena uticala je na obnovu tradicionalne porodice, uz endogamna bračna pravila, zabranu kontracepcije i razvod koji je prihavatljiv samo u slučaju preljube. Na početku, kada su nazarenske zajednice bile malobrojne, postoje podaci da su žene čitale delove Svetog pisma, iako je ta praksa kasnije napuštena.[10] Za nazarene, greh je svako odstupanje od Božje volje i gresi se dele na smrtne (idolopoklonstvo, vračanje, preljuba, huljenje na Svetog duha) i nesmrtne grehe (laž, krađa). Ukoliko vernik počini smrtni greh biva isključen iz zajednice, jer zajednica ne može nositi takvu vrstu greha. Nazareni smatraju da član zajednice može biti samo pravedan čovek „nazarenski put jeste pravi put, jer se na njemu ne sme grešiti" (Đorđević 2003:22). Samodisciplina, naporan rad i visoko moralno ponašanje donosili su za uzvrat sigurno spasenje.

4. Srbi nazareni u Rumuniji

Krajem 19. i početkom 20. veka, nazareni su bili svojevrsni pokretači snažnih verskih promena koje su zahvatile i religijski identitet Srba u današnjoj Rumuniji. Iako su se najbrojnije nazarenske zajednice osnivale među nemačkim i mađarskim protestantskim stanovništvom, nazareni su imali sve više pristalica i među pravoslavnim Srbima i Rumunima. Budući da su bili pacifisti, za vreme Prvog i Drugog svetskog rata veliki broj nazarena je osuđivan na kazne zatvora, a veliki broj vernika je i emigrirao u Sjedinjene Američke Države i Kanadu. Zbog

9 Odbacivanje krsta karakteristično je i za Jehovine svedoke, koji smatraju da je krst paganski znak i da su ga razni mnogobošci (npr. u Egiptu, Vavilonu) upotrebljavali pre nego što se pojavilo hrišćanstvo (Милин 1992:352).

10 Dimitrijević navodi podatak o ženama propovednicama iz mesta Bavaništa u Banatu (Димитријевић 1898:172–174).

velike zatvorenosti i neprozelitizma, a pojavom drugih neoprotestantskih zajednica (baptista, adventista i pentekostalaca) broj nazarena u srpskom i rumunskom Banatu se tokom godina sve više smanjivao.[11] Sa druge strane porast broja neoprotestantskih zajednica početkom 20. veka u Rumuniji, prelaskom vernika iz pravoslavnih crkava, uticao je na uvođenje određenih mera Rumunske pravoslavne crkve protiv neoprotestanata. Godine 1921. Sinod Rumunske pravoslavne crkve zabranio je verska okupljanja van molitvenih domova, u kućama vernika, što je u manjim zajednicama bila česta praksa. Usvajanjem Zakona o crkvama i verskim zajednicama 1928. godine regulisan je položaj tzv. „sekti" i njihovih aktivnosti (Fosztó 2007:47). U martu 1945. godine, započet je novi istorijski period za neoprotestante uspostavljanjem komunističkog režima u Rumuniji. Tokom perioda komunizma, neoprotestanti, uključujući i nazarene, nalazili su se u veoma nepovoljnom položaju, pre svega zbog stroge kontrole koju je vlast imala nad verskim zajednicama. Jedan od ciljeva komunističke vlasti bio je smanjivanje broja neoprotestanstkih zajednica, kao i broja novih vernika i ograničavanja njihovih misionarskih aktivnosti. Država je priznala samo 14 verskih zajednica, među kojima je bilo nekoliko neoprotestantskih: baptiste, adventiste, evanđeoske hrišćane i pentekostalce. Nazareni i Jehovini svedoci nisu bili priznati i ubrajali su se u „sekte". U periodu od 1948. do 1971. neoprotestanstkim zajednicama bio je zabranjen kontakt sa zajednicama iz zemalja u okruženju. Iako su nazarenske zajednica i tokom komunizma bile aktivne, nije im bilo dozvoljeno da obavljaju javna krštenja, da se okupljaju van molitvenih domova, kao i da sarađuju u distribuciji verske literature i Biblija sa zemljama iz okruženja. Jedna od sagovornica navodi kako su joj roditelji bili zatvoreni zato što su bili u nazarenskoj skupštini:

> [1] Za vreme Čaušeskua deset godina je bila zatvorena skupština. Vlast je '44 ušla u skupštinu i sve ih odvela u zatvor. Tamo su bili i moj otac i moja mati. Uzeli su im sve Harfe, sva Sveta pisma.[12]

Nakon pada komunizma u Rumuniji 1989. godine, započinje povoljniji period za sve neoprotestante, uključujući i nazarene. Godine 1990. nazareni dobijaju status priznate verske organizacije (rum. *asociația religioasă*). Od nekada veoma brojne zajednice, nazarenska zajednica u Rumuniji danas broji oko 1000 vernika sa sedištem u gradu Aradu. Najviše Srba nazarena bilo u blizini grada Arada, Temišvara i u srpskim naseljima uz samu granicu sa srpskim Banatom. Prema podacima sa terenskog istraživanja obavljenog 2010. godine u Temišvaru, srpsko-rumunska nazarenska zajednica broji oko 100 vernika i jedina je nazarenska skupština u gradu. Nekada brojne srpske nazarenske zajednice u Čeneju, Gadu,

11 U lokalnoj monografiji o istoriji baptističkih crkava u Banatskoj klisuri, Sandi Budimir iznosi podatak da su u pojedinim naseljima nazareni su prelazili u baptizam: „U Moldova Veche, nazaren Iva Stefanović doneo je baptističku veru u selo" (Budimir 1994:86).

12 U skladu sa etičkim pravilima kvalitativnog istraživanja u radu sa malim verskim zajednicama, podaci o imenima sagovornika i mestu obavljanja razgovora neće biti navođeni.

Rudnoj, Srpskom Semartonu, Petrovom Selu, Stančevu i Rekašu danas imaju svega nekoliko članova. Pored grada Temišvara u naseljima Banatske klisure u kojima žive Srbi postoji nekoliko srpskih nazarenskih porodica, ali nemaju mesto okupljanja – skupštinu, već se okupljaju jednom mesečno u gradu Nova Moldova (rum. *Moldova Nouă*).[13]

Slika 3. Nazarenska skupština u Temišvaru, Rumunija

Istraživanje je pokazalo da bez obzira na malobrojnost nazarena danas, sećanje na ovu zajednicu i dalje je prisutno, posebno među pravoslavnim sveštenicima i vernicima i uglavnom se vezuje za postojanje odvojenog groblja,[14] nazarensko pevanje himni u skupštinama, velikog broja dece u nazarenskim porodicama i strogosti i zatvorenosti nazarenskih vernika. U razgovoru sa pravoslavnim vernicima u srpskom selu Stara Moldova (rum. *Moldova Veche*) i Banatskoj klisuri, na pitanje da li ima Srba koji su prešli u neoprotestantizam, sagovornik ističe:

> [2] Nema puno Srba koji su pokajiti. Nema mnogo. A nazarenci? Nema, sad se poništilo i to.[15]

Na smanjivanje broja Srba nazarena u Rumuniji, uticali su i mešoviti brakovi koji su u nazarenskoj zajednici zastupljeni. Sagovornici na terenu navodi-

13 U naseljima Banatske klisure postoje brojne srpske baptističke zajednice, među kojima je najveća u Radimni. Više o Srbima baptistima u Rumuniji u Đurić-Milovanović 2012a.

14 U prošlosti su nazarenska groblja bila odvojena, što je predstavljalo poseban indikator njihove marginalizovanosti u okvirima lokalne, većinski pravoslavne zajednice.

15 Pitanja istraživača u izvodima iz intervjua označena su kurzivom.

li su niz primera o brakovima između Rumuna, Slovaka, Srba, pa čak i banatskih Bugara Palćena, koji su izrazito brojna nazarenska zajednica u banatskom naselju Star Bešenov (rum. *Dudeştii Veche*). Kako bi se međusobno upoznala, nazarenska omladina veoma često odlazi u okolne zemlje (Mađarsku ili Srbiju) u posete većim nazarenskim skupštinama u kojima ima više mladih vernika.

Pored pravoslavaca, tokom terenskog istraživanja o nazarenima su govorili i drugi neoprotestanti. Nazarene, u odnosu na ostale neoprotestante, izdvaja činjenica da nisu usmereni na širenje svog učenja misionarenjem ili prozelitizmom. Iz tog razloga, drugi neoprotestanti nazarene opisuju kao „zatvorene" i „konzervativne", budući da ne propovedaju svoje učenje na način na koji to čine npr. baptisti, pentekostalci ili adventisti. Za nazarene, sa druge strane, odbacivanje od strane drugih, odnosno kako nazareni ističu „ljudi iz sveta" predstavlja znak da su izabrali pravi duhovni put i da je upravo to znak pravih hrišćana. Tu dolazi do izražaja teološki koncept bezuslovne predestinacije, koji kod nazarena podrazumeva da su samo oni kao zajednica izabrani za spasenje, a izabranost potvrđuju i nazivom svoje zajednice:

> [3] Mi smo naslednici njegovi. Mi mu nosimo ime. Nazarećanin.

Nazareni smatraju da su pripadanjem ovoj zajednici izabrani za spasenje, što je posebno izraženo u diskursu o „kraju sveta", odnosno novozavetnoj eshatologiji nazarena:

> [4] Da se ne radujemo da će još dugo ovaj svet da postojava. *Kako će da izgleda to?* Pa piše, zemlja će se tresti kao pijana. U početku kada Gospod dolazi sa anđelima. Ne znam da li će da pokupi od pentikostala i baptista, ali naši nazareni hoće. Dolazi prvo on, na oblacima da pokupi njegovu skupštinu, ali ovi drugi još ima da ostanu. Posle toga biće još mnogo teško, Bog će da pusti neku teškoću na ovaj drugi svet da se pokaju, ali neće biti mnogi. Ali ni to neće biti dugo i onda će biti kraj. Ne znam ja samo Bog zna kako će biti to. Samo jedini Bog zna kako će biti kad Gospod dođe da skupi. Kako izgleda, Gospod je već na vrata.

Verovanje u „život večni" ili „muku večnu" predstavlja jednu od osnovnih dogmi za nazarene. Život večni obezbeđen je pravednicima, dok je onima koji ne veruju određena „večna muka". Pozivajući se na Otkrovenje Jovanovo, jedan od sagovornika je istakao:

> [5] Mi koji verujemo, mi se nadamo spasenju duše, a ne tela. Druga smrt u koju ljudi ne veruju, a svakog posle čeka sud. Čitaj Otkrovenje Jovanovu glavu 20. „I smrt i pakao bačeni biše u jezero ognjeno. I ovo je druga smrt. I ko se ne nađe upisan u knjizi života, bačen bi u jezero ognjeno".

Predstavljeni primeri duboko su prožeti eshatološkim, ali i apokaliptičnim motivima, stoga ukazuju na značaj iščekivanja kraja vremena u nazarenskoj teologiji. Ono što nazareni smatraju da ih od drugih razlikuje i izdvaja kao „izabrane" odnosi se i na pravila koja postoje u pogledu oblačenja muškaraca i žena u zajednici.

> [6] Po delima, tako piše u Svetom pismu. Nisu pravoverni, vidimo po delima i nošnji. Mi ne sudimo nikome, svaki će da odgovara za sebe. Ne znam kako još da kažem. Samo Gospod zna kako će biti kada dođe kraj, kada dođe sud. Sud se bliži po vremenu, već vidimo da ćemo po vremenu videti da dolazi kraj. A Gospod zna kad će taj kraj biti. Dobro je kad si veran.

Da bi novi vernik pristupio nazarenskoj zajednici on mora da veruje u spasenje i da se priprema za večni život. Prilikom posete jednog većeg skupa nazarena, u razgovoru sa devojkom koja je nedavno pristupila nazarenima, a nije iz nazarenske porodice, na moje pitanje zašto je odlučila da se krsti u nazarenskoj zajednici, odgovorila mi je da je mučilo pitanje šta će biti sa njenom dušom nakon smrti. Zaokupljenost pitanjima spasenja i života posle smrti bila je česta tema u razgovorima i sa drugim nazarenima. Tako je jedan od mojih sagovornika naveo da „nama Gospod obećava život večni ili muku večnu, iako je to većini ljudi neshvatljivo". Kada se kaže „život večni" misli se na duhovni, a ne telesni život. U daljem opisu citirao je prvu knjiga Mojsijevu 3:17:

> [7] Kada je Adam sagrešio Bog im je rekao „od praha jesi i u prah ćeš se vratiti i sa znoja lica svog ješćeš hleb svoj sve dok se vratiš u zemlju iz koje si uzet". Zato što je sagrešio.

Konverzija ili obraćenje, odnosi se na napuštanje jedne verske tradicije i prelaska u drugu, što se u kontekstu ovog istraživanja odnosi na pristupanje nazarenskoj zajednici.[16] Za nazarene preobraćenje predstavlja potpunu duhovnu promenu, od starog načina života prema Hristovom načinu života, okretanje od života greha ka životu pravednosti (Jambrek 2007:273). U nazarenskoj zajednici temeljni značaj daje se pokajanju i ispovesti, a krštenom verniku mogu biti oprošteni svi gresi ukoliko se prethodno pokajao. Nazareni veruju da nakon krštenja u njima više ne živi stara ličnost, već Hrist u koga veruju, stoga svaka životna aktivnost mora biti u skladu sa voljom Hristovom. Tako je i sam naziv kojim ljudi van zajednice nazivaju nazarene (ali i ostale neoprotestante) „pokajani" (rum. *pocăiți*). U nazarenskoj zajednici neophodan je postepen proces konverzije, gde vernik napušta stare navike („svetske običaje"), odnosno sve životne navike i prakse koje nisu u skladu sa učenjima zajednice, i prihvata novi način života, postajući „prijatelj zajednice". Nakon što budući vernik postane „prijatelj zajed-

16 O konverziji više u npr. Sremac 2012, Đurić-Milovanović 2012.

nice“ sledi krštenje, koje je zatvorenog tipa. Nazareni krštenje opisuju kao obred nakon kojeg se postaje član zajednice, odricanjem starog života, priznavanjem i pokajanjem za grehe koji su učinili i „ponovo rađaju“ kao pravi hrišćani. Krštenje je vodeno i obavlja se u bazenima koji postoje u skupštinama ili na otvorenom, reci ili jezeru. Međutim, nazareni naglašavaju da je mnogo veći greh ukoliko se čovek krsti i pristupi zajednici, a ne istraje u nazarenstvu. Nakon toga život odbačenog vernika postaje „sedam puta gori“ nego pre krštenja. Većina novih vernika u nazarenskoj zajednici u Temišvaru čine potomci nazarena koji su odlučili da se krste i postanu članovi zajednice.

> [8] *Jel ima mladih u skupštini?* Za sada ima, od roditelji verni. Iz sveta nema nikoga da dođe u veru našu. Zdravoretko dođu i ne sviđa im se. A zašto ne znam. Ni naše pojanje. Dođu jedanput i idu kod pentikostali i druge vere. Samo od naših vernih deca dolaze.

U nazarenskoj zajednici na bogosluženjima sedenje je podeljeno, na muški i ženski deo. Žene u nazarenskim zajednicama nose marame. Nazareni objašnjenje za pokrivanje glave kod žena, nalaze u Bibliji, prema kojoj sestre u Gospodu nose maramu ili pokrivalo za glavu tokom molitve ili bogosluženja kao simbol njihove pokornosti prema Božjoj uredbi prilikom Stvaranja (1. Korinćanima 10, 16, 11:17, 32). Pored bogosluženja, nazarenke nose marame kad god bi izlazile iz kuće. Određena pravila oblačenja nazarena, izdvajaju ih od ostalih neoprotestanata.

> [9] Svuda sada ima baptisti i pentikostali. Valjda bi dolazili kod nas da nema ove druge vere. Oni mogu da idu kako hoće. Kod njih je široki put, ne tako uzak kao kod nas. Da budeš sa maramom na glavi, da na obučeš pantalone, da ne sečeš kosu. Kod nas je kako piše u Svetom pismu. Kod njih mladi idu kako hoće. Imaju muziku, nemaju Harfu, oni sami prave pesme, najviše za Hrista. Ipak njihova nošnja, sve to…

Sagovornica primećuje značajno prisustvo baptista i pentekostalaca, koji imaju drugačija pravila i učenja u okvirima svojih zajednica, a koja su za omladinu „privlačnija“. U gradu Temišvaru postoji veliki broj baptističkih crkava koje imaju organizovano i konfesionalno obrazovanje (osnovne škole i gimnazije). Međutim, veća sloboda koju neoportestantske zajednice u Rumuniji imaju danas, prema pojedinim sagovornicima, nije doprinela i manjoj marginalizaciji nazarena od strane „većinskih“ verskih zajednica:

> [10] Ono je sloboda možeš da ideš u skupštinu, ali mrze te svi. Pokajita ta, neće ni ime da ti kažu. Oni drže da je to sekta. Sve su sekte, samo ortodoksni su pravi u crkvama, popovi.

Iako je negativni diskurs o nazarenima od strane većinski pravoslavnih Srba i Rumuna bio mnogo više izražen u prošlosti kada su se nazarenske zajednice osnivale, distanca pravoslavaca prema nazarenima može se videti i danas u upotrebi termina *pokajani* (rum. *pocait*) sa negativnom konotacijom. Marginalizovan položaj nazarenskih vernika i diskurs o diskriminaciji markira ovu danas malobrojnu neoprotestantsku zajednicu.

5. Završna razmatranja

Iako su nazarenske zajednice u Rumuniji osnovane krajem 19. i početkom 20. veka, one se i danas često se percipiraju kao „nove“ religije, dok su u javnom diskursu najčešće diskreditovane kao „sekte“. Na negativnu markiranost nazarena, kao i drugih neoprotestantskih zajednica uticalo je i nepoznavanje protestantske tradicije u celini, posebno savremenih ogranaka protestantizma na ovim prostorima, gde dominira pravoslavna hrišćanska tradicija. Sa druge strane, pojavom drugih neoprotestantskih zajednica i njihovim evanđeoskim i misionarskim pristupom, posebno nakon pada komunizma u Rumuniji, broj nazarena sve više se smanjivao. Opstanak danas malobrojne grupe Srba nazarena ukazuje na isprepletanost različitih verskih tradicija neoprotestantskog porekla na prostoru nekadašnje Austrougarske i na heterogenost religijskog identiteta srpske zajednice u dijaspori.

LITERATURA

Aleksov, Bojan 2006. *Religious Dissent between the Modern and the National – Nazarenes in Hungary and Serbia 1850–1914*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, Balkanologische Veröffentlichungen Band 43.

Алексов, Бојан 2010. *Назарени међу Србима: верска тврвења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914.* Београд: Завод за уџбенике.

Aleksov, Bojan 2011. Jovan Jovanović Zmaj and the Serbian identity: between poetry and history. U: Diana Mishkova (ed.) *We, the people. Politics of national pecuilarity in Southeastern Europe.* Sofia: Centre for Advanced Studies.

Brock, Peter 1980. The Nonresistance of the Hungarian Nazarenes to 1914. *Mennonite Quarterly Review* vol. 54, no. 1, 53–63.

Brock, Peter 1980a. Tolstoyism and the Hungarian Peasent. *The Slavonic and East European Review* vol. 58, no. 3, 354–369.

Budimir, Sandi 1994. *Istoria baptiştilor din Clisură Dunării.* Bucureşti: Institutul Teologic Baptist (neobjavljeni rukopis).

Церовић, Љубивоје 2000. *Срби у Румунији*. Темишвар: Савез Срба у Румунији.

Димитријевић, Владимир 1894. *Назаренство, његова историја и суштина.* Нови Сад: Српска манастирска штампарија.

Димитријевић, Владимир 1894а. *Један разговор са назаренима*. Панчево: Књижара Браће Јовановић.

Димитријевић, Владимир 1898. *Зашто се назаренство шири и како би се могло спречити*. Нови Сад: Штампарија српске књижаре Браће М. Поповића.

Димитријевић, Владимир 1903. *У назаренској скупштини*. Будимпешта: Штампарија српских новости.

Ђорђевић, Сања 2003. *Хришћанска назаренска заједница*. Ниш: Јунир.

Đurić-Milovanović, Aleksandra 2012. „Ako je došao silom, on ne ostaje“: narativi o konverziji u rumunskim neoprotestantskim zajednicama. *Interkulturalnost* br. 3, 160–175.

Đurić-Milovanović, Aleksandra 2012a. Serbs in Romania: between religious and ethnic identity. *Balcanica 42* (u štampi).

Fosztó, László 2009. *Ritual revitalisation after socialism. Community, personhood and conversion among Roma in a Transylvanian village*. Berlin: Lit.

Jambrek, Stanko (ur.) 2007. *Leksikon evanđeoskog hrišćanstva*. Zagreb: Bogoslovni institut, Prometej.

Максимовић, Јован 1911. *Змајево назаренство*. Београд.

Милин, Лазар 1982. *Научно оправдање религије*, књига 6. Београд: Епархија Жичка

Слијепчевић, Ђоко 1934. *Назарени у Србији до 1914*. Београд: Издавачко и прометно а.д. Југоисток.

Sremac, Srđan 2012. *Zavisnost, religija, identitet. Predlog za narativnu analizu svedočanstava konverzije bivših zavisnika.* Sremski Karlovci–Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića

Pavlović, M. 2008. Globalizacija i regionalni kulturni identitet. U: *Etnologija i antropologija: stanje i perspektive*. Beograd: EI SANU 31.

Pfeiffer, Joseph F. 2010. *Between remnant and renewal: a historical and comparative study of the „Apostolic Christian Church“ among neo-Anabaptist renewal movement in Europe and America* (MA Theisis). Elkhart: Faculty of the Associated mennonite Biblical Seminary

Dr Aleksandra Đurić-Milovanović
Balkanološki institut SANU, Beograd
saskadjuric@yahoo.com

„FROM THE WORLD NOBODY COMES TO OUR FAITH ANYMORE“: NAZARENE SERBS IN ROMANIA

Abstract

This paper deals with the origin and dynamics of development of Nazarene movement among Serbs in Romania. Although the majority of Serbs in Romania belong to the Serbian Orthodox Church (Eparchy of Timisoara) during 20th century a number of neo-Protestant communities appeared, such are Nazarenes or Baptists. Living in ethnically and religiously heterogeneous areas, the Serbs in Romania came into more direct contact with German and Hungarian missionaries who began to spread Nazarene teachings in the mid-nineteenth century. Since they were pacifists, during the First and Second World War a number of Nazarenes was imprisoned or they emigrated abroad. Due to the closeness of their community and the appearance of other neo-Protestant communities the number of Nazarenes decreased significantly. In order to outline specificity of the Nazarene teachings which strongly shape religious identity of Nazarene believers, in the paper some basic elements of Nazarene dogma are presented. The paper is based on the qualitative-oriented field research conducted during 2010 in Timisoara and Serbian settlements in the Banat gorge. In Romania, the Nazarene community numbers about 1,000 believers, based in the city of Arad, while Nazarene Serbs are present in Arad, Timisoara and the border area with the Serbian Banat.

Key words: Serbs, Romania, Nazarenes, conservative neo-Protestants, conversion.

Ivana Kovačević
Univerzitet u Nišu
Filozofski fakultet
koviva88@gmail.com

UDK: 94(=411.16)(497.11 Ниш);
323.15(=411.16)(497.11)
Pregledni rad
Primljen: 31.10.2012.

JEVREJI U NIŠU

Rezime

Jevrejska zajednica u Nišu delila je istu sudbinu Jevreja širom sveta. Pre Drugog svetskog rata ona je brojala i do hiljadu članova jevrejske veroispovesti a danas ih ima svega tridesetak. Pre rata Jevreji su imali svoju sinagogu, Ješivu, groblje i rabina a danas nemaju ništa od toga. Ali, sačuvali su svoju veru i kolektivni identitet. Kroz sećanja na zajedničku ugnjetenost i patnju, Jevreji grada Niša uspešno odolevaju vremenu.

Ključne reči*: Jevreji, Niš, Jevrejska zajednica, religioznost*

Judaizam

Religija Jevreja ima dug istorijski razvoj koji teče od vremena Mojsija i javljanja Boga na Sinajskoj gori pa sve do danas kada judaizam predstavlja državnu religiju u Izraelu. Tokom čitavog tog perioda, postojala su dva glavna obeležja judaizma. Prvo obeležje jeste vera u jednog, večnog, pravednog Boga, stvoritelja, a ovo učenje predstavlja osnov etičkog monoteizma, tj. verovanja da taj jedan, jedini Bog očekuje od Jevreja pravilno bogosluženje i moralno ispravne odnose između ljudi. Drugo obeležje jeste nada da će Bog obnoviti Izrael i ispuniti obećanje o nastupajućem carstvu mira i pravednosti. (Vukomanović, 2004).

Za Jevreje judaizam nije samo religija već i specifičan način života koji se izražava putem tradicije u kojoj religijska verovanja, i njime primereni sistem vrednosti, prožimaju društvenu zajednicu i svakodnevni život (Patrižˇ, 2009). On se vodi u skladu s određenim pravilima, obredima, ritualima, uključujući molitve, pravila ishrane, praznovanje praznika, kao i izučavanje svetih spisa. Bogosluženje se odvija kada se slede zapovesti i kada se praktikuje halaka, tj. ide Božjim putem. Može se reći da se u suštini judaizma nalazi zamisao da ljudska bića mogu da dovedu Boga u svet svakodnevnim akcijama i reakcijama.

Judaizam se naziva i religijom knjige zbog velikog značaja koji se pridaje čitanju i izučavanju hebrejske Biblije, koju hrišćani nazivaju Stari Zavet, a Jevreji Tanah. Nju cine Tora, dela proroka (nevim) i drugi spisi (ketuvim). Tora, poznata i kao Petoknjižje (pet knjiga Mojsijevih), čini temelj judaizma. Pored Tore, Jevreji poštuju i Talmud koji obuhvata Mišnu i Gemaru. Mišna je zbirka traktata koja sadrži propise koji pokrivaju sva područja jevrejskog svakodnevnog života i obredne čistote. Talmud je ustvari veliki zbornik rasprava o bogoslovskim,

pravnim, društvenim i drugim pitanjima, vođenim vekovima u cilju prilagođavanja Tanaha novim životnim uslovima.

Prva kazivanja o Jevrejima potiču još iz 20. veka p. n. e. kada počinju seobe rodova pod vođstvom Avrama u Kanan, gde će nešto kasnije nastati prva jevrejska država.(Aleksić, 2004) Može se reći da se istorija jevrejskog naroda uglavnom se deli na dva perioda:

1. Istočni, koji je trajao više od dve hiljade godina, kada su Jevreji živeli u Aziji i Africi na obalama Sredozemnog mora, u svojoj zemlji Palestini (Izraelu), Vavilonu i Egiptu

2. Zapadni, koji počinje posle rušenja Drugog jerusalimskog hrama 70. godine n.e. od strane Rimljana a tada se većina Jevreja seli u evropske zemlje, a kasnije i u Ameriku.

Jevreji na našim prostorima

Na našim prostorima Jevreji žive još od rimskih vremena, verovatno još od doba antičke jevrejske države. Od tada pa do danas, dakle tokom dve hiljade godina, susreću se u raznim krajevima i raznim mestima. Tragovi njihovog života na ovim prostorima zabeleženi su u Makedoniji, Dalmaciji i predelima rimske Panonije – današnje Vojvodine (Aleksić, 2004). Najstarije jevrejsko stanovništvo su tzv. Romanioti, koji su se tokom vekova uglavnom utopili u druge grupe Jevreja koje su pristizale. U XVI veku, posle proterivanja sefardskih Jevreja iz Španije 1492. i Portugala 1497. godine, veliki broj se takođe naselio na Balkanu. Turski vladari rado su ih primali i relativno dobro tretirali. Najpre su se nastanili u Carigradu, Solunu i Sofiji. Trgovali su sa Dubrovnikom a zatim se tamo i odselili da bi organizovali svoje trgovačke veze sa Skopljem, Sarajevom i sa svim drugim gradovima u unutrašnjosti poluostrva. Jevrejske zajednice formirane u pristaništima oko donjeg toka Dunava ojačane su dolaskom Jevreja Aškenaza sa severa, iz Nemačke koji su bežali od čestih progona u doba krstaških ratova.[1]

Jevreji su se na teritoriju Srbije doseljavali iz dva različita pravca, u različita vremena i nosili različite kulturne uticaje. Južno od Save i Dunava naselili su se Sefardi, dolazeći iz Turske, Grčke, Bugarske i Bosne a na teritoriji Vojvodine naselili su se Aškenazi dolazeći uglavnom iz Austrougarske. U predratnoj Jugoslaviji bilo je 117 jevrejskih opština u kojima je živelo oko 70.000 Jevreja. U oči rata emigriralo je iz Čehoslovačke, Austrije i Nemačke 5.000, tako da ih je u Jugoslaviji ukupno bilo blizu 75.000. Oni su pretežno živeli u velikim gradovima: Beogradu, Zagrebu, Sarajevu, Skoplju, Subotici, Bitolju Novom Sadu, Nišu i drugim. U periodu turske vladavine, ali i nakon njihovog odlaska sa naših prostora, jevrejski trgovci, zahvaljujući jakim poslovnim vezama širom Evrope, predstavljali su glavne nosioce evropske kulture u Srbiji. (Barišić, 2005).

1 http://elmundosefarad.wikidot.com/jevreji-na-balkanu-i-odluke-berlinskog-kongresa-1

Jevrejska zajednica u Nišu pre Drugog svetskog rata

Postoje zapisi da je u Nišu još u XVI veku postojala jevrejska opština. Rabin Avram Daniti, tragajući za prvim podacima o niškoj jevrejskoj zajednici, našao je među starim knjigama poznate niške Ješive nekoliko beležaka anonimnih pisaca na osnovu kojih se može utvrditi postojanje jevrejske zajednice u Nišu. Još jedno svedočanstvo dragoceno za utvrđivanje postojanja Jevreja u Nišu je ono koje govori o Sefardima izbeglim u Niš zbog pogroma, a koje glasi: „U Tamuzu me je 1723. godine upitao jedan rabin iz Niša, gde se odskora odseliše mnogi Jevreji..[2]"

U doba Turaka, između dva drvena mosta na Nišavi, prostirala se jevrejska mahala. Turske vlasti koje su dale dozvolu za njeno osnivanje nazvali su je Čivutana. Mahala je imala ješivu - jevrejsku školu, sinagogu, rabinovu kuću, obredno kupatilo, zgradu jevrejskog doma i mnoštvo prizemnih kuća. U mahali se nalazila sinagoga sa kubetom na krovu i velika kuća rabina.

Zgrada sinagoge je podignuta 1695. godine ali je u velikom požaru 1879. godine izgorela zajedno sa mnoštvom prizemnih kuća.[3] Zabava sa ciljem prikupljanja sredstava za izgradnju nove sinagoge održala se 1892. godine u Nišu. Jevrejska opština je 1903. godine donela odluku o zidanju nove sinagoge ali je njena izgradnja ipak odložena zbog finansijske nemogućnosti. Tek 1924. godine izgrađena je nova sinagoga.[4]

Jevrejska osnovna škola je takođe postojala još u vreme Turaka.[5] Radila je u zgradi Jevrejske opštine i imala je četiri odeljenja. Nastava je bila jako primitivna. Posle oslobođenja od Turaka formirana je zajednička jevrejsko-srpska škola, gde su pre podne držana predavanja na srpskom jeziku a posle podne na jevrejskom jeziku. Škola je 1885. godine imala 117 jevrejskih učenika. Prestala je sa radom januara 1896. godine kada su jevrejska deca pohađala školu kod Saborne crkve. Sa osnivanjem niške gimnazije i Jevrejima je dozvoljen upis u nju, a uslov je bila završena osnovna škola. Jevrejski đaci su bili oslobođeni nastave subotom i u vreme velikih jevrejskih praznika.[6]

O broju Jevreja naseljenih u Nišu saznaje se iz popisa stanovništva 1878. godine, po kome je od ukupno 12 708 stanovnika bilo oko 900 Jevreja. U godinama do početka XX veka u Nišu je živelo oko 1000 Jevreja, a sa završetkom Prvog svetskog rata nastaje seoba Jevreja u veće gradove. Drugi svetski rat je u Nišu do-

2 http://elmundosefarad.wikidot.com/crkveno-skolska-jevrejska-opstina-u-nisu-u-dokumentima-istoi

3 Krajem XIX veka pominje se velika sinagoga „El Kal Grande" i mala sinagoga „El Kal Čiko", u nekadašnjoj Davidovoj ulici. Takođe se zna da je u to vreme u Nišu bilo 11 rolni Sefer Tore, 9 rolni Tore u velikom i 2 rolne u malom hramu.

4 http://elmundosefarad.wikidot.com/o-sinagogama-u-nisu-radovi-jasne-ciric

5 http://elmundosefarad.wikidot.com/jevrejska-skola-u-nisu

6 http://elmundosefarad.wikidot.com/o-niskoj-jevrejskoj-zajednici-napisao-rabin-avram-daniti

čekalo oko 100 jevrejskih porodica, sa preko 350 članova. (350 stalno nastanjenih u Nišu, 51 privremeno nastanjenih i 155 emigranata).

Jevrejska opština u Nišu je predstavljala jako uporište koje je štitilo prava Jevreja. Opština je bila važna institucija socijalne zaštite i brinula je o potrebama svojih članova. O tome svedoči veliki broj dokumenata koji su izdavani na ime novčane pomoći siromašnim pojedincima, porodicama i deci. Jevreji su se trudili da sačuvaju svoj etnos kao i da vaspitavaju mlade naraštaje u tradicionalnom duhu, poštujući svoje praznike, subotu, obrezivanje, venčanje, sahrane i sve ono što ih je činilo Jevrejima. Posebno su poštovani Šabat, Pesah, Šavuot, Roš Hašana i Jom Kipur kao najveći jevrejski praznici. Postoji veliki broj dokumenta iz kojih se zaključuje da u vreme ovih praznika đaci Jevreji nisu išli u školu a Jevreji koji su služili vojni rok su puštani kućama. Jevreji su poštovali zakone države u kojoj su živeli pa su kao i svi ostali građani u Srbiji služili vojni rok. Pored opštine imali su i svoja udruženja: nacionalna, kulturna i sportska. Naročito je bio poznat pevački hor „David“ koji je mnogo doprineo širenju horske kulture u gradu.

Jevreji u Nišu živeli su uvek u relativnom miru. Bavili su se raznovrsnim poslovima i zanatima. Tako imamo beležaka o Jevrejima koji su bili: kožari, opančari, trgovci, nadničari, duvandžije, piljari, mlekari, sitničari, spekulanti – žitari, sarafi i mesari. Bili su oduvek vrlo pobožni, i prva im je briga bila Hram i vršenje verskih obreda. Mnogo su vremena provodili u ješivama čitajući pobožne knjige i slušajući propovedi, koje su održavale i održale do danas jednu retku pobožnost u opštini. Obzirom da je trgovina bila dominantno zanimanje niških Jevreja, to je među njima bilo i bogatih ljudi, tako da su imali vrlo zamašnu pokretnu i nepokretnu imovinu. Imali su preko 50 kuća, više placeva, dućana, vinograda i druge imovine.

Jevrejska zajednica u Nišu u toku drugog svetskog rata

Ulaskom Nemaca u Niš, 9. aprila 1941. godine, nastalo je teško stanje za građane Niša, a posebno za Jevreje, s obzirom na politiku koju su do tada prema njima vodili u okupiranim zemljama i namere da je dosledno sprovedu i u Nišu. Preko lista „Novo vreme“ počela je hajka na Jevreje, tj. počela je realizacija „Plana za rešavanje jevrejskog pitanja“, koji je predviđao genocid nad Jevrejima i oduzimanje jevrejske imovine u korist Trećeg Rajha. Nemačka okupaciona vlast u Nišu sistematski je sprovodila rasističku politiku prema Jevrejima.

31 maja 1941. godine dodate su sledeće naredbe: naredba o prijavljivanju lica jevrejskog porekla i njihove imovine, radi evidencije u Feldkomandi, naredba o ograničenju kretanja Jevreja po glavnim ulicama i javnim mestima, kao i vožnje na tramvajima, naredba kojom se zabranjuje Jevrejima da se bave javnim funkcijama, naredba o zabrani Jevrejima slobodne ili ma kakve kupovine, po radnjama, dućanima i na pijaci (tek posle 12 časova su mogli da kupuju), naredba o zabrani Jevrejima da odlaze u banje i kupatila, pozorišta, bioskope i druge javne

ustanove, naredba o obeležavanju Jevreja Solomonovim znakom na prsima i leđima, kao i žutom trakom oko ruke na kojoj je pisalo da su Jevreji i naredba kojom su Jevreji upućivani na težak prinudni rad, za nemačku vojnu silu u magacinima, stovarištima, utovaru i istovaru uglja i na železničkoj stanici (Za Jevreje od 14–60 godina i Jevrejke od 14–40 godina) [7]

Najpoznatija organizacija koja je učestvovala u zločinima prema Jevrejima bila je Folksdojč grupa u Nišu. Članovi te grupe su pronalazili Jevreje i pljačkali njihovu imovinu. Po jevrejskim kućama su uglavnom stanovale porodice folksdojčera i drugi Nemci. Za tri meseca od početka okupacije, Jevrejima u Nišu oduzete su sve radnje, preduzeća, štedni ulozi, trezori, pokretna imovina i cela pokućstva. 22. jula 1941 godine, dopunskom uredbom sva nepokretna jevrejska imovina konfiskovana je u korist Trećeg rajha.[8]

Septembra 1941. godine počela su hapšenja i odvođenja niških Jevreja u logor Crveni krst. Oni su tamo radili na uređenju logorskog kompleksa, utvrđivali ogradu, bodljikavu žicu, raščišćavali teren oko logora itd.

Sredinom oktobra 1941. godine, nemačke upravne vlasti su naredile da se svi odrasli Jevreji u Nišu, odmah jave u Hotel „Park“, gde će im se saopštiti neke naredbe. Ljudi su dolazili misleći da ih vode na rad. Međutim, bili su uhapšeni i odvedeni u logor Crveni krst. Odvedeni su niški Jevreji sa porodicama, rođaci koji su se u Nišu krili, jevrejske izbeglice i emigranti iz Jugoslavije i istočne Evrope, Jevreji Aleksinca, Leskovca, Kruševca, Prokuplja, Zaječara, Kuršumlije.

Život Jevreja u Logoru „Crveni krst“, odvijao se u vrlo teškim uslovima.[9] Nemci su se prema Jevrejima odnosili sadistički, tukli su ih i divljački mučili. Uslovi života u logoru bili su izuzetno teški. Spavalo se na betonu bez ikakvih higijenskih uslova, često bez hrane i vode, što je dovodilo do bolesti i epidemija. Logoraši su radili naporno 7–10 časova dnevno u magacinima, na železničkim stanicama, na izgradnji puteva, sve najteže poslove, a pri tom su bili izloženi torturama i mučenjima. Nemci su se takmičili u izmišljanju raznih načina da Jevreje ponize i degradiraju kao ljude.[10]

Poznati proboj logoraša izveden je 12. februara 1942 godine. Kao odmazdu za izvedeni proboj, Nemci su izvršili masovno streljanje Jevreja na Bubnju 17. februara 1942. godine. Streljano je preko 1000 Jevreja, među njima i dve žene i 12 dečaka. Nemci su na Bubnju nastavili streljanje 19. februara 1942. godine. Toga dana su streljali oko 800 ljudi ali ne samo Jevreja nego i Srba i Roma.

Do maja 1942. godine, oko 220 jevrejskih žena i dece je odvedeno železnicom na Sajmište u Beograd i tamo ubijeno ili ugušeno u specijalnim kamio-

---

7 http://elmundosefarad.wikidot.com/zemaljskoj-komisiji-za-utvrdivanje-zlocina-okupatora-i-njiho

8 http://elmundosefarad.wikidot.com/dokumenta-u-vezi-postupaka-nemackih-i-nedicevskih-vlasti-pre

9 http://elmundosefarad.wikidot.com/jevreji-zatocenici-logora-crveni-krst

10 http://elmundosefarad.wikidot.com/stradanja-jevreja-i-cigana-u-nisu-1941-1943

nima, a smatra se da su pokopani u Jajincima. Posle ovoga Nemci su u logor doveli grupe Jevreja iz Leskovca, Zaječara, Jagodine, Kruševca i njih oko stotinu streljali jula 1942. godine. Poslednje masovno streljanje Jevreja izvedeno je 17. oktobra 1943 godine.[11] Tokom leta 1944. godine, nekoliko meseci pre oslobođenja Nemci su na Bubnju iskopali i spalili sve leševe i na taj način uništili tragove svojih zločina.

Jevrejska zajednica u Nišu nakon Drugog svetskog rata

Posle rata formirana je u Nišu 1947. godine „Vojna" Jevrejska opština, tj. formiran je Štab I Armije u Nišu, i više oficira Jevreja je stupilo na službu Armije. To su bili partizani, bivši logoraši i poneko iz njihove porodice. Neki su se upoznali dolaskom u Niš, a neki su se već od pre poznavali. Svakako postojala je želja za zajedničkim druženjem. Često su se nalazili i na službi a često i u „Domu Armije" (Hotel Park). Odlazilo se na pozorišne i bioskopske predstave, nalazilo se na korzou ili na zajedničkim večerama. Bilo je to jedno kompaktno društvo. Jevrejskih praznika su se sećali ali ih nisu održavali jer je socijalizam doneo sekularizaciju. Organizator opštine je bio Šosberger Pavle, poručnik iz Štaba I Armije.[12]

Rat je preživelo samo nekoliko niških Jevreja: sedam Jevreja koji su bili u logoru ili izbeglištvu, četiri Jevrejke udate za Srbe i tri Jevrejke iz Niške Banje koje su se za vreme rata krile u fabrici kože. Pored ostalih, u Nišu su se skrivale i porodice Hajon i Danon koje su uspele da se spasu krijući se pod lažnim legitimacijama.

Iz zarobljeništva se u Niš vratio i Majer Majo Mevorah, predratni žitarski trgovac, koji je od oslobođenja 1945. godine pa do 1948. godine bio predsednik Jevrejske opštine u Nišu. Založio se kod gradskih vlasti u to vreme da se Jevrejsko groblje očisti i uredi, kao i da se sinagoga, koja je za vreme rata korišćena kao magacin, dovede u red. Majer Mevorah i supruga Regina Mevorah su sa sinom Danijelom 1948. godine otišli za Izrael.[13] Pre odlaska otišli su na jevrejsko groblje u Nišu, da se oproste od svojih mrtvih uz tradicionalno čitanje Kadiša. Nakon toga, oprostili su se i od svoje svetinje, sinagoge. Poslednje što su učinili pred odlazak bilo je posećivanje brda Bubanj, gde je ostao pepeo mnogih njihovih poznanika i članova porodice. Tom prilikom, porodica Mevorah je napunila staklenu teglu zemljom sa brada Bubanj, ponela je sa sobom u Izrael, i sahranila na groblju u Jerusalimu.

Nakon što je Majo Mevorah otišao za Izrael mesto predsednika jevrejske opštine u Nišu preuzima Peša Gedalja. Vodio je jevrejsku opštinu dugi niz godi-

11 http://elmundosefarad.wikidot.com/imali-su-svoju-mahalu-skolu-sinagogu
12 http://elmundosefarad.wikidot.com/vojna-jevrejska-opstina-u-nisu-1947-god
13 http://elmundosefarad.wikidot.com/oprostaj-porodice-mevorah-od-nisa

na, od 1948 do 1990. godine. On je takođe pisao Savezu Jevrejskih opština Jugoslavije da preduzme neke mere i uticao na tadašnju Oblasnu kontrolu u Nišu da izađe na lice mesta i vidi šta je napravljeno od niške sinagoge u koju se sipalo žito jer je bila pretvorena je u magacin. Isticao je da se moglo naći hiljadu drugih mesta da se smeste vagoni žita i da je velika sramota što je to učinjeno u jevrejskoj svetinji. [14] Međutim, kako je u godinama njegovog predsedavanja vladao socijalizam i duboka sekularizacija koja je zahvatila Srbiju, malo toga je mogao da uradi.

Jevrejska opština je bila uslovljena 1970. godine da zgradu sinagoge proda ili će joj se zbog neupotrebe zgrada oduzeti. Te godine zgrada sinagoge prodata je Narodnom muzeju u Nišu, pod određenim uslovima. Narodni muzej se obavezao da će zgradu sinagoge čuvati, koristiti isključivo u kulturne svrhe i da će postaviti spomen tablu sećanja na Jevreje koji su tu živeli a nikada se posle Drugog svetskog rata nisu vratili u svoje domove. Međutim, niški muzej nije ispoštovao sve uslove, pa zbog arhitektonskih i istorijskih vrednosti, zgrade sinagoge biva stavljena pod zaštitu države 1986. godine.

Jevrejska zajednica u Nišu danas

Sadašnja predsednica Jevrejske opštine u Nišu, Jasna Ćirić, na mesto predsednika je došla 1990. godine posle Peše Gedalje.[15] Ona potiče iz već pominjane jevrejske izbegličke porodice Hajon koja se za vreme rata krila pod lažnim srpskim imenima u Nišu.

Jasna je istraživačkim radom počela da se bavi pre 30 godina. Od rane mladosti je fascinirao život Jevreja u periodu pre Drugog svetskog rata. Priču o Jevrejima i njihovom životu često nije imao ko da ispriča. Jasna je skupljala dokumentaciju po arhivima, muzejima, tražila po predratnim novinama priče o Jevrejima, tragala za preživelima, jednostavno probala da oživi sećanja na Jevreje koji su ubijeni tokom Drugom svetskog rata, ali i na one koji su preživeli ratne strahote. Svih ovih godina rada i istraživanja želela je da ukaže na postojanje poznatih Jevreja ali i na postojanje nekih ne tako poznatih ali itekako važnih za Jevrejsku zajednicu.[16] Danas misli da je uspela u tome, jer o svima onima o kojima nije imao ko da priča, o ubijenima i onima koji su čudom preživeli ratne strahote, uspela je da sačuva i ispriča priču. Savez jevrejskih opština Srbije nagradio je Megilom za veliki doprinos u radu jevrejske zajednice Srbije.[17]

Jasna se godinama uporno trudila da oživi istoriju Jevreja u Nišu, istoriju koja je utihnula posle Drugog svetskog rata. Kao i njeni prethodnici, i ona je nastavila da se bori za najveću jevrejsku svetinju – sinagogu. Uspela je da utiče na vlasti da renoviraju sinagogu. U jesen 2001. godine krenulo se sa sanacijom i re-

14 **Svetosavlje. org**. Srbi i Jevreji.“ Ko je gonio Jevreje u Srbiji? Ko ih je skrivao?“

15 Informaciju sam dobila lično od predsednice Ćirić

16 http://elmundosefarad.wikidot.com/cuvar-jevrejske-istorije

17 http://www.makabijada.com/izvestaj/jcmegila.htm

noviranjem oronule i naprsle sinagoge da bi se tek 2009. godine uspelo s tim. Da bi se zgrada sinagoge sačuvala od daljeg propadanja ona dobija drugu namenu i postaje hram kulture grada Niša.[18] Danas se sinagoga u Nišu, umesto za verske obrede, koristi za održavanje brojnih izložbi, koncerata, književnih večeri…[19] Sinagoga je izgubila svoju religijsku svrhu. To se možda dogodilo i zbog toga što u Nišu posle rata nije bilo rabina koji bi se za nju zalagao. Rabina nema ni danas u Nišu. Gradonačelnik Niša Miloš Simonović svečano je 29. Maja 2009. godine otvorio Sinagogu u Nišu i predstavio ovaj sada galerijski prostor. Jasna Ćirić je takođe uspela da se izbori da se ulici Ruđera Boškovića u centru Niša, u kojoj se nalazi Sinagoga, vrati naziv koji je nosila tridesetih i četrdesetih godina prošlog veka – Davidova ulica broj 2.

Pošto je društveni život Jevreja u Nišu poslednjih godina 20 veka relativno utihnuo, Jasna je smatrala da je preostalim Jevrejima u Nišu neophodno neko mesto za okupljanje. Uspela je da i to ostvari. Oktobra 2008. godine Jevrejska opština u Nišu je dobila svoj lokal u tržnom centru Kalča. Prostorije opštine su opremljene donacijom Saveza jevrejskih opština Srbije i Skupštine opštine Niš.[20] Otvaranju su prisustvovali gradonačelnik Niša Miloš Simonović, ambasador Izraela u Srbiji Arthur Koll i drugi visoki zvaničnici. Događaj je bio i medijski propraćen.

Opština danas broji oko tridesetak članova. Poslednjih godina je 12 članova opštine otišlo za Izrael. Svi pripadnici su uglavnom sefardskog porekla mada je sticajem okolnosti tokom rata došlo do sklapanja mnogih mešovitih brakova, tako da su retki jevrejsko-jevrejski brakovi. Uglavnom su svi članovi stariji i ne posećuju aktivno opštinu. Od aktivnih članova mogu se izdvojiti samo 4 članice. One su na sebe preuzele obaveze da brinu o opštini. Ostali članovi opštine su jako stari i slabo pokretni tako da uglavnom ne dolaze u opštinu na redovne sastanke ponedeljkom i četvrtkom. Tek ako je u pitanju proslava nekog većeg praznika, oni se okupljaju u opštini i zajedno proslavljaju praznik. Na taj način, kroz zajedničko druženje i sećanje na priče koje su čuli od predaka oni pokušavaju da sačuvaju svoj kolektivni identitet. Zajedno proslavljaju praznike i trude se da sačuvaju svoju religioznost. Jevrejska opština je sada njihova sinagoga, njihovo mesto okupljanja.

Jevrejsko groblje u Nišu

Poznata je tragična sudbina jevrejskog groblja u Nišu. Posle Drugog svetskog rata, nekolicini preostalih Jevreja u Nišu bilo je zabranjeno da svoje umrle sahranjuju na ovom groblju. Kako su godine prolazile, groblje je postajalo sve

18 http://elmundosefarad.wikidot.com/o-sinagogama-u-nisu-radovi-jasne-ciric
19 http://elmundosefarad.wikidot.com/umetnost-umesto-molitve
20 Informaciju sam dobila lično od predsednice

zapuštenije i zapuštenije da bi se na kraju na njemu naselili Romi. Vremenom njihove barake i udžerice prerasle su u prave zidane kuće. Kako niko od nadležnih nije reagovao na ovu ilegalnu gradnju, oni su se sve više i više širili, tako da su zahvatili trećinu jevrejskog groblja.

Jevrejsko groblje u Nišu potiče iz 17. veka. Na njemu se nalaze stari nadgrobni spomenici, među kojima su neki i „jedinstveni na Balkanu" ili „sa još neobjašnjenim simbolima". Poznato je da su na groblju i kapela i sarkofag poznatog rabina Rahamima Naftalija Gedalje. Na groblju je sahranjen veliki broj Jevreja ali ne samo iz Niša, već i okoline. Postoji zapis da su tu sahranjivani Jevreji Prokuplja, jer ih je bilo malo pa nisu imali svoju sinagogu i groblje, već su svoje mrtve prenosili u Niš i tu sahranjivali na jevrejskom groblju. Na ovom groblju se sahranjivalo do početka Drugog svetskog rata, a zatim je izvršena 1948. godine eksproprijacija groblja, a 1965. Godine Skupština opštine Niš zabranjuje sahranjivanje na jevrejskom groblju. Tih godina mnoge porodice vrše ekshumaciju svojih pokojnika, prenose ih, najčešće i pokopavaju na jevrejskom groblju u Beogradu. [21]

Od 60-ih godina pa do današnjih dana jevrejsko groblje je „preživelo" mnogo toga. Zbog zabrane da se na njemu sahranjuju pripadnici jevrejske opštine, groblje je bilo potpuno zapušteno i zaraslo u travu i šiblje, prekriveno tonama đubreta, fekalija i otpadnih materijala. Jedan deo groblja sa severozapadne strane su bila uzurpirala preduzeća koja su groblje zatrpale tonama svog otpadnog materijala. Sa istočne strane je sagrađeno romsko naselje.[22] Mnoge trošne, romske kuce postavljene su na temeljima od nadgrobnih ploča sa ovog groblja a i u kapeli rabina Gedalje stanovali su Romi.[23]

Osim dvadesetak ploča sa istočne strane groblja, ostali grobovi se nisu mogli sagledati, bili su bili jako oštećeni, oboreni i uništeni. 2003. godine grob Avrama Isakovića je oskrnavljen, kosti izvađene iz groba polomljene.[24] Predsednica jevrejske opštine je skrenula pažnju javnosti, ali kako niko nije reagovao ona je predložila Skupštini opštine Niš i Direkciji za izgradnju grada zahtev za sanaciju jevrejskog groblja u kome je predložila dve opcije: kompletnu dislokaciju ilegalnog Romskog naselja i vraćanje jevrejskog groblja u stanje pre naseljavanja ili dislokaciju jevrejskog groblja na odgovarajuću lokaciju.[25] Kako na zahtev nije odgovoreno, Jasna je poslala e-mailom molbu za pomoć i spašavanje jevrejskog groblja u 130 zemalja i na preko 1 000 000 adresa.

Podstaknut pismom, groblje je posetio Davor Salom, generalni sekretar Saveza Jevrejskih opština Srbije. Kada je video u kakvom stanju se nalazi groblje, pričao je sa predsednikom grada započeli su sanaciju groblja. Septembra

21 http://elmundosefarad.wikidot.com/istorijat-stanje-i-buducnost-jevrejskog-groblja-u-nisu-dokum

22 http://elmundosefarad.wikidot.com/romi-na-jevrejskom-groblju

23 http://elmundosefarad.wikidot.com/hronologija-borbe-za-spasavanje-i-ocuvanje-jevrejskog-groblj

24 http://elmundosefarad.wikidot.com/oskrnavljeno-jevrejsko-groblje-u-nisu

25 http://elmundosefarad.wikidot.com/zahtev-za-sanaciju-jevrejskog-groblja-u-nisu

2004. godine završeni su radovi prve faze uređenja i čišćenja. Čišćenjem prostora groblja, otkriveno je 1015 spomenika i 150 delova spomenika, koji su prvi put posle 50 godina ugledali svetlost dana. Međutim, ostao je i dalje problem sa Romima.

* **

Dakle, na osnovu do sada rečenog, zaključuje se da je situacija za Jevreje i mogućnost održavanja njihove religije jako teška u Nišu. Na prvom mestu se nalazi tragično stanje njihovog groblja koje samo po sebi odražava njihov položaj u Nišu. Sama činjenica da za groblje malo ko mari znači da i za Jevreje u Nišu malo ko mari. Drugo, tu je nepostojanje sinagoge koja bi bila u funkciji religije. Pripadnici Jevrejske opštine kažu da im je jako teško zbog nepostojanja funkcionalne sinagoge ali da želju za sinagogom kompenzuju na taj način što povremeno odlaze u gradove širom Srbije gde postoje sinagoge (Beograd, Subotica, Novi Sad). I treće, a i najvažnije, ono što onemogućava religijsku praksu Jevreja u Nišu je nepostojanje rabina. Pripadnici Jevrejske opštine kažu da im je rabin zaista neophodan za funkcionisanje ali da je uzaludno plaćati rabina za svega njih tridesetak. Zbog toga se mnoge njihove verske aktivnosti odvijaju bez rabina. Ako neko želi da se venča u Nišu sklapa se samo građanski brak, a ako žele da se venčaju po verskim propisima mladenci odlaze kod rabina u Beograd. Rabin je nužan da bi najpre dao odobrenje za brak, a ako nema prepreka onda je potreban da sklopi brak. Takođe, prilikom sahranjivanja, nema verskog opela.

Rabin Isak Asiel živi i radi u Beogradu ali često dolazi sa porodicom u posetu Jevrejskoj opštini u Nišu i brine se za njene članove. Takođe, u poseti Jevrejskoj opštini dolaze i čabad rabini. Čabad rabini su dolazili kod Jasne Ćirić koja ih je odvela najpre u obilazak niške sinagoge a onda su u jevrejskoj opštini diskutovali o trenutnoj situaciji Jevreja u Nišu, a posebno o situaciji sa jevrejskim grobljem. Rabini su već bili upoznati sa situacijom u kojoj se već decenijama nalazi jevrejsko groblje u Nišu, tako da su hteli da dođu i lično se uvere u to.

Što se tiče proslava praznika, uglavnom se obeležavaju kolektivno. Prva kolektivna proslava Šabata posle Drugog svetskog rata dogodila se u Nišu za vreme održavanja projekta „Menuha“, edukativno-radnog seminara koji je održan u periodu od 21.07. do 28.07. 2006. godine. Seminar je bio namenjen jevrejskoj omladini iz bivše Jugoslavije i odnosio se na oblasti vezane za revitalizaciju jevrejskog života i identiteta u maloj, gotovo sasvim ugašenoj jevrejskoj zajednici u Nišu, kao i na zaštitu i očuvanje jevrejske kulturne baštine u Nišu. Seminar je okupio volontere, mlade Jevreje i prijatelje jevrejske zajednice iz Niša, Beograda, Novog Sada, Kragujevca, Tuzle, Rijeke, Splita, Zagreba i Stokholma, zainteresovanih da kroz predavanja, rad na groblju i druženje, uspostave kontakte značajne za dalji rad i opstanak jevrejske zajednice.

Na početku seminara Jasna Ćirić je učesnicima prikazala 15 minutni film „Ljudi oko nas – Jevreji Niša“. Posle toga su svi proslavili dolazak Šabata i uz

upaljene sveće večerali. Članice jevrejske opštine u Nišu su pripremile razne poslastice i torte, a ispekle su i poseban hleb koji se zove hala a peče se posebno za Šabat. Posle večere igrali su izraelske plesove.

U prostorijama jevrejske opštine u Nišu obavezno se proslavljaju svi znamenitiji verski praznici. Pošto se Šabat slavi u petak uveče on se ne proslavlja u prostorijama opštine jer opština radi samo ponedeljkom i četvrtkom. Šabat pripadnici opštine ne proslavljaju kolektivno nego u svojim domovima. Međutim, praznici poput Hanuke, Pesaha, Sukota, Šavuota, Tu Bišvata i drugih obavezno bivaju obeleženi u prostorijama jevrejske opštine. Kad je praznik, u opštinu dođu i oni članovi koji inače ne dolaze zbog starosti ili drugih razloga. Tada svi zajedno u prazničnoj atmosferi uživaju i sećaju se svoje jevrejske istorije.

U okviru manifestacije Evropski dani jevrejske kulture, često se održavaju u niškoj sinagogi koncerti jevrejske muzike. Zanimljivo je izvođenje koncerta grupe Shira u'tfila. (u prevodu pesma i molitva) Grupa se bavi istraživanjem, aranžiranjem i izvođenjem sefardske muzike Balkana, Mediterana i Bliskog Istoka. Koncertu grupe su prisustvovali i pripadnici jevrejske opštine u Nišu koji su uživali u prelepim sefardskim pesmama.

Maja 2009. godine jevrejsku opštinu Niš je posetila art grupa Bendichos manos (u prevodu blažene ruke). Tokom svog boravka posetile su sinagogu, jevrejsku mahalu, tvrđavu i upoznale grad Niš. Grupa Bendichos manos je jevrejska ženska umetnička grupa nastala u bugarskoj jevrejskoj zajednici a posvećena sefardskoj umetnosti i zanatima. Uzvišeni cilj grupe je oživeti etničku tradiciju i zanate tipične za Sefarde na Balkanu. Veruju da kroz zanate mogu da prenesu etničku tradiciju na mlađe generacije i da posle pedesetogodišnje stagnacije vrate duh jevrejskog nasleđa njihovoj sredini.

ZAKLJUČAK

Na osnovu svega do sada rečenog, može se zaključiti da je situacija teška za Jevreje grada Niša. Sinagoga u Nišu je prestala da se koristi u religijske svrhe još davne 1941. godine. Sada predstavlja galerijski prostor i koristi se u kulturne svrhe. U Nišu nema rabina jer je zajednica Jevreja premala. Na jevrejskom groblju je zabranjeno sahranjivanje, tako da se Jevreji sahranjuju na pravoslavnom groblju u Nišu. Jevrejska opština postoji ali broji samo 30-ak članova od kojih su svi stariji (preko 50 godina). Zanimljivo je da jevrejska opština u Beogradu broji čak 1800 članova ali je starosna struktura takođe nepovoljna, preko 70% članova je starije od 65 godina. (Barišić, 2005). Jevrejska opština u Novom Sadu danas broji 624 člana i takođe je najveći broj članova u dobi preko 50 godina. (Aleksić, 2004). Očigledno je da je Niš u najgoroj situaciji jer je jevrejska opština u stanju tihog izumiranja.

Što se tiče nivoa religioznosti Jevreja u Nišu, može se reći da je religioznost na visokom nivou s obzirom na sve prethodno iznete negativne činjenice.

Iako nemaju svoju sinagogu oni putuju po Srbiji i obilaze druge sinagoge. Iako nemaju rabina oni održavaju veze sa drugim rabinima. Povezuju se sa drugim jevrejskim opštinama i tako čuvaju svoj etnos. Kroz zajedničku proslavu praznika i okupljanja oni čuvaju svoj kolektivni identitet.

Može se reći da se u slučaju Jevreja u Nišu religija javlja kao kolektivno sećanje, kao što smatra sociolog Danijel Arvije Ležer. (Gavrilović, 2006) Izrael predstavlja mitsku domovinu za Jevreje kao i Kosovo za Srbe. Vera u Izrael i sećanja na stradanja održavaju Jevreje i ne dozvoljavaju im da se predaju. Religija im pomaže da zadrže svoj identitet. Svoj identitet „hrane" sećanjima na zajednička stradanja i patnju.

Činjenica da je jevrejski narod opstao i posle mnogih progona i pokušaja istrebljenja, ne znači da su dani ropstva, isterivanja, ponižavanja, zabrana održavanja verskih propisa i tradicije, Holokaust, zaboravljeni. Ovim događajima iz dalje i bliže istorije Jevreji pridaju izuzetno veliku važnost. Dani sećanja imaju ulogu da se ti strašni događaji nikada ne zaborave. Od tog vremena, sve do danas, jevrejski narod razvija svoju tradiciju i sa poštovanjem se seća svoje istorije, slaveći praznike i poštujući običaje.

LITERATURA

Aleksić, M. (2004) *Jevreji u Novom Sadu*. Religija i tolerancija
Barišić, S. (2005) *Jevreji u Beogradu*. Religija i tolerancija
Enciklopedija živih religija. (1981) Beograd: NOLIT
Gavrilović D. (2006) *Moral i religija u savremenom društvu.* Niš: Filozofski fakultet
Milošević M. (1995) *Jevreji za slobodu Srbije 1912–1918*. Beograd: Filip Višnjić
Patrič, K. (2009*) Religije sveta.* Beograd: Mladinska knjiga
Sveto pismo (Stari zavet). (2007) Beograd: Biblijsko društvo
Svetosavlje.org. *Srbi i Jevreji*." *Ko je gonio Jevreje u Srbiji? Ko ih je skrivao?"*
Vukomanović, M. (2004) *Religija.* Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva
http://www.arhivnis.co.rs
http://elmundosefarad.wikidot.com
http://www.makabijada.com

Ivana Kovačević
University of Nis
Faculty of Philosophy
koviva88@gmail.com

JEWS IN NIŠ

Abstract

The Jewish community share the same fate of Jews around the world. Before World War II it was counted to a thousand members of the Jewish religion, and today there are only about thirty. Before the war the Jews had a synagogue, yeshiva, a rabbi and a cemetery, today they don't have any of that. But they kept their faith and collective identity. Through the memories of shared oppression and suffering, the Jews of Nis successfully withstand time.

Key words: Jews, Nis Jewish community, religiousity

Mr Nina Bosankić
International University of Sarajevo
n.bosankic@gmail.com

UDK: 316.662-055.2(=214.58)(497.6)"1995/..." ;
331.5-055.2(=214.58)(497.6)"1995/..."
Pregledni rad
Primljen: 27.05.2012.

ROMA WOMEN IN B&H LABOUR MARKET: ACCESSING EMPLOYMENT OPPORTUNITIES

Abstract

Since the 1992–1995 war ended, Bosnia and Herzegovina (BiH) has been going through a troublesome process of transition, characterised by dependence on humanitarian aid, and by difficulties in reaching or keeping employment, which often affected women even more than men in all categories of the population. When it comes to supporting employment, no special reasons have been identified to conduct projects focused on gender equality. Labour market does not appear to provide equal access to men and women, regardless of the law, and Roma women have even more limited right of entry, putting them in the least favourable position in the Bosnian-Herzegovinian society. The purpose of this article is to map the scope of these challenges. Furthermore, many Roma women not only face the challenges of discrimination in majority society but also experience gender-based discrimination internally in their own communities because of strict patriarchal traditions that place them in constrained positions (Ravnbol, 2010, p.3). However, their voices are being more heard in the civil sector, demanding place in the public arena and in particular, equal treatment in the labour market. Still, for the wind of change to blow, more effort on several sides (Roma women, Roma community, and the society as a whole) is needed.

Key words*: Women, Roma women, gender, labour market*

Introduction

After the 1992-1995 war, Bosnia and Herzegovina has been going through a difficult process of transition, characterised by dependence on humanitarian aid and by decrease of employment rate, which often affected women even more than men in all categories of the population. However, women are not prioritised when it comes to employment opportunities as endorsed by the government, on any level. In her analysis of measures for active labour market focused on women returnees, Borić (2005) concluded that institutions do keep gender-sensitive statistics, but it is not clear how their results are reflected in the policies and the work of those institutions. It is also worth noting that Bosnia and Herzegovina is not only politically complex, but is also economically largely disunited space,

regulated by a decentralised and still not well harmonised legal framework, acting on several levels of jurisdiction (e. g. implementation of relevant laws in the Federation of Bosnia and Herzegovina rest on individual of its ten cantons). Institutions related to the labour market are under extreme influence of various trends in the current social context. Therefore, the efforts aiming towards development are intertwined with various measures attempting to mitigate the effects of war, and of the recent crisis in economy. Roma women in BiH and its labour market are in an even more difficult position than Roma men, being exposed to double discrimination on the grounds of their belonging to the Roma national minority and on the grounds of their gender. The scope of these challenges can be seen only if both the relevant legislation and the ways it is actually implemented are examined in the prism of the recent history and context of the Bosnian-Herzegovinian society and its culture, and the micro-culture of Bosnian-Herzegovinian Roma communities.

Roma women: history of multiple discriminations

The history of Roma is wrought with racism, expulsion, pogroms and marginality (Flecha and Oliver, 2004, p.10). There are no available data on life expectancy in post-war BiH, since the last census was conducted just before the war, in 1991. In the European Union, average life expectancy at birth is 76 for men and 82 for women, but for the Roma population it is 10 years less (Smith, 2011, p.33). Roma families differ from other families in certain demographic features: high fertility rates and consequently a large child population; high mortality rates, and, conversely, a smaller number of senior citizens (Council of Europe, 2010, p.10). Situation is even worse for Roma women since they are exposed to multiple discrimination (within and outside their communities) being both women and members of the most disadvantaged ethnic community. Roma women are to a higher degree than male Roma excluded from many areas of social life such as education, health care, employment, political participation, access to public spaces when wearing their traditional dress, etc. (Ravenpol, p.24) and therefore experience greater risks of social exclusion and poverty than men from their community or women that are members of ethnic majority groups.

Coming from very closed patriarchal community with strict gender dichotomy, they are considered guardians of traditional values. They get married young, usually in arranged marriages, drop out of school and take care of the entire household, and in addition have scarce contacts with members of other ethnic groups (since they are not welcomed by the community), which puts them in a subordinate position. They cannot break the vicious cycle: since they are poor they decide not to go to school, and since they lack formal education and job

seeking skills they are not competitive in the labour market, which deepens their poverty and marginal position in the society.

Women in the Bosnian-Herzegovinian labour market

A critical perspective on general human rights law shows how it is characterized by a prevailing masculine language that appears to operate with a dichotomy between public/private as being equal to male/female. (Charlesworth, 1994, p. 69). Women's socially ascribed responsibilities for various forms of unpaid work within the home clearly play a role in explaining their lower rates of labour force participation relative to men (ibid, p. 21). It is true that special protection against discrimination and violence on the basis of gender does exist in the laws in Bosnia and Herzegovina and for the field of work and employment (Milinović & Krunić, p. 54, in Čaušević, 2010). But, although the Gender Action Plan was adopted in 2006, and the International Labour Organisation (ILO) Convention No. 111 and ILO resolution No. 1325 (2000) are taken into account by relevant governmental institutions, the implementation in this regard is still seriously flawed. In addition to gender, other factors make the employment issue in Bosnia and Herzegovina complex and difficult. For instance, in Bijeljina, only 10% of public servants are not of Serb nationality (Žigić, p. 103, in Čaušević 2010).

When it comes to legal framework for providing equal employment opportunities for men and for women, authors seem to agree that the legislation is mostly adequate, but is not being reflected and manifested in real life. It has become a sort of a mantra among the civil society representatives and the media to say that it is the implementation of various laws in the country that is flawed and inconsistent, and not the laws themselves. Numerous analyses corroborate that impression (e. g. Obradović, 2010, p. 37; Ženski centar Trebinje 2008, p. 3). Women make around 40% of the employed population of around 700.000 in the country, and around 50% of the unemployed half of a million people (http://www.arz.gov.ba/hrvatski/statistike.html, data for 2009). Also, women are practically holding less paid jobs and are in general underpaid and less stimulated for advancement in their careers. „[...] in the field of employment, even with solid legal presumptions, discrimination against women is present in reality" (Borić, 2010, p. 5).

When it comes to supporting employment, no special reasons have been identified to conduct projects focused on gender equality. However, employers often violate regulations in that regard. It is because of that, that positive discrimination should be applied in treating women [...]; and not only as a target, but also as indicators for conducting monitoring and evaluation that will be sensitive to the inter-sector development of employment policies in Bosnia and Herzegovina. The adopted Law on gender equality and the Human Rights Charter provide a good foundation for accepting gender-sensitive planning of employment and exercising rights to social security and retirement. However, although the grounds

for exercising rights do exist, the opportunities for their implementation are lacking, and thus adequate indicators must be introduced. These indicators must not serve only as an appendix to the adopted policies, but as an integrated part of the process of planning, development, monitoring and evaluation of these policies (Šošić and Bosankić, 2010, p.82).

Roma women in the labour market

The Roma people have lived in Bosnia and Herzegovina since mid fourteenth century (Crowe, p 96) and for the most of this history, as in other parts of the Ottoman Empire they had roles in various crafts and public entertainment, and enjoyed civil rights to a greater degree than Roma in the Central and Western Europe (Rövid, 2011, p.4). However, these communities were first devastated during World War II, and the 1992–1995 war is sometimes described as a second Holocaust of the Roma (Latham, 1999, p.213). Traditional home and family duties often prevent Roma women from entering the formal labour market and make it hard for them to combine work and family life (European Commission, 2010), but this hardly touches the surface of the reasons behind their low participation in the chase for regular legal income. Usually these women survive on collecting recyclable materials and work in the grey market, or even beg for money. Having in mind the low level of education and employment and rigid traditional patriarchal way of life in Roma communities, than it is not difficult to conclude that Roma woman have almost no chance to get actively involved in public life (Bolja budućnost, 2011, p.7). Insufficiently educated and economically dependent, many Roma women do not see a possibility of surviving outside their family and community. In addition, they are more often victims of domestic violence than non-Roma women and more often deprived of basic human rights, although lots of efforts have been put into combating these issues lately.

"We see huge differences, they [Roma women] now have their own wallets and when they are slapped by their husbands they don't think 'oh, it's OK, it doesn't matter'". (Informant from the Roma women Association „*Center for mothers Nada" Kakanj* Tuzla, in an interview to the author, July 2012.)

Roma are victims of racism in employment five to ten times more often than the other ethnic and religious groups, be they members of majority or minority peoples (European Commission, 2010, p.10). Multiple discrimination of Roma women including their aggravated access to the right to education, a very low percentage of employed Roma women and their social and political marginalization are the issues that the institutions rarely and rather superficially deal with (Vaša prava and ICVA, 2011, p.5). Due to economic inequality and poverty, multiple discrimination in the society, and the patriarchal tradition, a large number of Roma women cannot and does not know how to live and survive outside of their families and communities (ibid, p.5).

The employment relevant sectors of the Gender Action Plan for Bosnia and Herzegovina (2006) simply do not contain specific references to Roma women (Muller, p.16). Action plan for employment of Roma was developed by the Ministry for Human Rights and Refugees (MHRR). However, although significant funds were invested (almost 350 000 EURO), it failed to produce significant results, since the money was successfully allocated only in the Federation of Bosnia and Herzegovina.

The European Roma Rights Centre (ERRC) in Budapest, in assessing the position of Roma in BiH, concluded that members of this national minority, owing to their status as second-class citizens, are exposed to constant violations of their civil, political, economic and social rights, as well as the right of access to governmental services (ERRC, 2004). Many Roma women activists emphasise that the consequence of this multiple discrimination is that the women are excluded from many areas of social and institutional life (Ravnbol, p.12).

High unemployment rate in BiH has lead to a creation of a very competitive job market, and since most Roma women do not have formal education and/or vocational training they rarely enter the labour market. If employed, they are most often employed as temporary, unskilled workers, rarely self-employed. They usually face significant prejudice, have less power of negotiation and are more vulnerable than men to unfair treatment and exploitation, especially when employed in the informal economy and private households (European Commission, 2010, p.6).

Women are usually not educated enough, and those who could provide for their families by cleaning houses are not trusted by other women due to stigma in the society. They are probably afraid of stealing or...who knows. (Informant from the Roma women Association „Bolja budućnost" Tuzla, in an interview to the author, July 2012.)

An additional problem for Roma women is that there are too few organisations that deal with the rights of Roma women and, in particular, the rights of Roma women to life without violence and discrimination. Moreover, there is no systemic cooperation or exchange of experience, knowledge and capacities among Roma organisations, Roma women leaders in the community and women's organisations that have, for a number of years already, offered assistance and services to women and advocated better legislative and practical protection of women against violence (ibid, p.8).

Only few Roma women organisations implement projects oriented towards the rights of women and fighting against discrimination and/or violence against women, and their leaders are not adequately involved. Their positions are not acknowledged, while laws and policies that directly affect them are being drafted. On the other hand, grassroots initiatives aimed at increasing employability of Roma women (mostly through self-employment), launched by Roma women NGOs and mostly funded by international donors, are at this point relatively suc-

cessful, not only in economic empowerment of Roma women, but also in promotion of gender equity and equality within the Roma community. Main obstacles identified by Roma women associations in Bosnia and Herzegovina are lack of support and cooperation with male Roma associations and fight against double discrimination Roma women face on daily basis, being both women and Roma.

Conclusion

Gender-related constraints, both intrinsic and imposed, thus underpin many of the gender inequalities we observe in relation to labour market processes and outcomes, including persistence in the gender segregation of jobs (Kabeer, 2012, p.13). Authorities and the mainstream media have been ambivalent at best: they have been willing to publicize police data about the allegedly high proportion of Roma crime, but not about the high proportion of child mortality, illiteracy, or unemployment (Csepeli & Simon, 2004, p.11). Across Europe, employment of Roma, and in particular Roma women, is not addressed properly. Data on Roma women employment are scarce, but according to a Hungarian poll from 2002 (Czeni, 2002), 75 percent of Roma men and 90 percent of Roma women in that country are permanently unemployed. The empirical examples showed how gender is a significant factor in Roma women's human rights concerns especially in accessing employment, education, health and social services (European Commission, p. 6).

Situation is even worse in Bosnia and Herzegovina due to poor economic situation and unfavourable political climate that prevents full execution of human rights. The non-governmental sector, in particular Roma women NGOs, and „Utjeha" network have become more proactive in the past several years, particularly in awareness-raising and anti-stigma campaigning, but most of them lack expertise for advocacy and lobbying activities (with the exception of „Bolja budućnost" from Tuzla), and they have experienced problems both from local authorities, local community, and even members of male Roma NGOs.

It is quite exceptional that over the years of marginalization and discrimination, Roma women are willing to stand for themselves and demand their rights to fair treatment in labour market regardless of the unfavourable climate in the Bosnian-Herzegovinian society. However, for this to really happen, employment initiatives require even more sensitive and tailor-made approach where key Roma women representatives would be consulted in both creating the rules of the game, and their implementation. Cooperation on Roma women issues between the stakeholders like those within the NGO sector, state level Ministry of Human Rights and Refugees, employment bureaus and ministries of education on various levels of authorities (entity and cantons) is virtually nonexistent. It would be of great importance to provide information on most desirable vocational schools/trainings that might increase Roma women competitiveness on the labour market

and in exploring possibilities for launching incentives and allocating grants for vocational training that have the potential of increasing chances for their employment and self-employment. In addition, in enhancement of employment, constant work on multimodal (both formal and informal) information provision to Roma minority on their rights and opportunities for employment, in particular Roma women as the most vulnerable group of women in BiH is a must. To a degree, responsibility for raising self-awareness on importance of changing the patriarchal model in their communities lays in the hands of Roma women themselves (Savić, 2012).

Merely increasing access to markets does not necessarily address the terms on which poor women and men enter different market arenas, or their ability to negotiate a fairer deal for themselves (Kabeer, 2012, p.9). However, their voices are being more heard in the civil sector, demanding place in the public arena and in particular, equal treatment in the labour market (Roma women, Roma community, all levels of authority and society as a whole) is needed.

REFERENCES

Books and articles

Borić, B. (2010). *Razvijanje mjera za aktivno tržište rada sa fokusom na žene povratnice: Preporuke i perspektive* („Developing Measures for Active Labour Market Focused on Women Returnees: Recommendations and Perspectives"). Sarajevo: TPO Foundation

Crowe, David M. (2000). Muslim Roma in the Balkans. *Nationalities Papers* 28(1):93–128.

Crowe D. (2007). *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*. New York: Palgrave Macmillan.

Csepeli, G. & Simon, D. (2004). Construction of Roma identity in eastern and Central Europe: Perception and Self-identification. *Journal of ethnic and migration studies,* vol. 30*, p. 129–150*

Čaušević J. (ed.). (2010). *Rodno osjetljiva analiza zakonskih dokumenata u oblastima socijalne i zdravstvene zaštite, rada i zapošljavanja* („Gender-Specific Analysis of Legal Documents in the Areas of Social and Health Care, Work, and Employment"). Sarajevo: TPO Foundation

Flecha, A., *&* Oliver, E. (2004). Romani women and popular education, *Convergence*, Vol. XXXVII, *p.7–26*

Charlesworth H. (1994). What are "Women's International Human Rights?', in R. J. Cook (ed.) *Human Rights of Women: National and International Perspectives.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press*, p. 58–84*

Hasić, D. et al. (2006). *Socio-ekonomsko stanje u Bosni i Hercegovini sa prijedlogom mjera za njegovo poboljšanje*. („Socio-Economic Situation in Bosnia and Herzegovina, With Recommended Measures for Its Improvement"). Sarajevo: Friedrich Ebert Stiftung

Janevic et al. (2011). There's no kind of respect here. A qualitative study of racism and access to maternal health care among Romani women in the Balkans. *International Journal for Equity in Health, p. 1–12*

Kabeer, N. (2012). Women's economic empowerment and inclusive growth: labour markets and enterprise development, SIG Concept paper

Latham, Judith (1999). Roma of the former Yugoslavia. *Nationalities Papers* 27(2):205–226.

Majetić M. (2012). Participacija Romkinja u društveno-političkom životu lokalne uprave i samouprave u 6 općine Bosne i Hercegovine, Sarajevo: CARE INTERNATIONAL NWB

Muller S. (2011). National Policies Towards Romani Women in the Western Balkan, Sarajevo: CARE INTERNATIONAL NWB

Obradović N. et al. (2010). Zaštita prava u Bosni i Hercegovini. (Protection of Rights in Bosnia and Herzegovina.) MPDL Movement for Peace, ADADE Association of Progressive Jurists in collaboration with Initiative for Development and Cooperation (IDC) Bosnia and Herzegovina

Petrova, D. (2003) The Roma: between the myth and the future. *Social research,* 70, 1, *p.111–161*

Ravnbol, C. I. (2010). The Human Rights of Minority Women: Romani Women's Rights from a Perspective on International Human Rights Law and Politics. *International Journal on Minority and Group Rights 17, p. 1–45*

Rövid, Márton (2011). One-size-fits-all Roma? On the normative dilemmas of the emerging European Roma policy. *Romani Studies* 21(1):1–22.

Savić, S. (2012). *Visokoobrazovane romkinje u Srbiji: mogućnosti za očuvanje i razvoj identiteta. In* Goran Bašić (ed.). Promene identiteta, kulture i jezika Roma u uslovima planske socijalno-ekonomske integracije, Beograd: SANU (in press).

Smith, P. (2011). The Roma in Europe: Paving a Brighter Future. *Harvard International Review, p. 32–35*

Šošić B., Bosankić N. (2010). „Socijalna uključenost povratnica: Rodno osjetljiva situaciona analiza." („Social Inclusion of Women Returnees: Gender-Sensitive Situation Analysis"). Sarajevo: TPO Foundation

Reports

Agencija za ravnopravnost spolova u BiH, Gender Centar Federacije Bosne i Hercegovine, Gender Centar Republike Srpske, *Gender osjetljivi budžeti. Mogućnost za smanjenje siromaštva u Bosni i Hercegovini*. („Gender-Sensitive Budgets: Possibilities for Reducing Poverty in Bosnia and Herzegovina").

Agency for Statistics of Bosnia and Herzegovina (2009). *Women and Men in Bosnia and Herzegovina*, Sarajevo: Agency for Statistics of Bosnia and Herzegovina.

Association Lara (2002). Žene iz seoskih područja Semberije ("Women in Rural Areas of Semberija"), Bijeljina: Association *Lara*.

Associations Vaša prava and ICVA (2010). *Report on domestic violence against Roma women in Bosnia and Herzegovina*, Sarajevo: Associations Vaša prava and ICVA,

Bolja budućnost (2011). *Political presentation of Roma, with an emphasis on political participation of Roma women (Bosnia and Herzegovina)*. Tuzla: Bolja budućnost

Bolja budućnost (2012). *Naše putovanje 2001–2012*, Tuzla: Association *Bolja budućnost.*

Council of Europe *(2010). Ethnic minority and Roma women in Europe: A case for gender equality?* European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, Luxembourg: Publications Office of the European Union

European Commission (2008). *Non-discrimination and Equal Opportunities: A Renewed Commitment. Community Instruments and Policies for Roma Inclusion.* Communication from the Commission to the European Parliament, The Council, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions, Brussels

Gender Centar – Centar za jednakost polova Republike Srpske (2011). *Анализа рада локалних заједница на увођењу принципа равноправности полова у Републици Српској*" („Analysis of Activity of Local Communities on Introducing Principles of Gender Equality in Republic of Srpska"). Banja Luka: Gender Centar.

Inicijativa za bolju i humaniju inkluziju (IBHI), (2002). *Gender and Poverty: A Qualitative Survey*, Sarajevo.

Republika Srpska Institute of Statistics (2009). *Women and Men in Republika Srpska*, Banja Luka: Republika Srpska Institute of Statistics

The European Roma Rights Centre (ERRC), (2004). *The Non-Constituents: Rights Deprivation of Roma in Post-genocide Bosnia and Herzegovina*.

The World Bank *(2003). Report No 25343 – BiH (BiH Poverty Assessment)*.

Vaša prava and ICVA, (2011). *Roma women for life without violence: Response of institutions to domestic violence*, Sarajevo: Vaša prava and ICVA

Ženski centar Trebinje, u saradnji sa Heinrich Boll Stiftung, Ured za Bosnu i Hercegovinu: *Teorija i praksa zakonodavstva BiH („Theory and Practice of Legislation of Bosnia and Herzegovina"),* Trebinje: Ženski centar Trebinje, u saradnji sa Heinrich Boll Stiftung, Ured za Bosnu i Hercegovinu.

Mr Nina Bosankić
Internacionalni univerzitet u Sarajevu
n.bosankic@gmail.com

ROMKINJE NA B&H TRŽIŠTU RADA: TEŠKOĆE U PRISTUPU PRILIKAMA ZA ZAPOSLENJE

Rezime

Od završetka rata 1992-1995, Bosna i Hercegovina (BiH) prolazi kroz težak proces tranzicije, karakterisan ovisnošću o humanitarnoj pomoći i teškoćama u pronalaženju i zadržavanju zaposlenja, što je problem koji češće pogađa žene nego muškarce u svim kategorijama društva. Kada je u pitanju podrška zaposlenju, do sada nisu identifikovani razlozi za sprovođenje projekata koji bi se fokusirali na rodnu ravnopravnost i jednakost. Tržište rada ne pruža jednak pristup muškarcima i ženama, bez obzira na zakonske regulative, dok romkinje imaju još ograničeniji pristup tržištu, čime su u najnepovoljnijem položaju u bosanskohercegovačkom društvu. Svrha članka je mapiranje opsega izazova sa kojima se one suočavaju. Nadalje, mnoge romkinje se suočavaju ne samo sa izazovima u društvu u kojem žive, već i sa rodnom diskriminacijom u sopstvenim zajednicama, zbog patrijarhalne tradicije koja ih stavlja u podređeni položaj (Ravnbol, 2010, str. 3). Ipak, njihovi glasovi se sve više čuju u civilnom sektoru u kojem traže pristup javnoj areni, pogotovo jednak tretman na tržištu rada. Da bi zaista došlo do promjene, potrebno je dodatno zalaganje sa više strana, kako romkinja tako i romske zajednice i društva u cjelini.

Ključne riječi: Žene, romkinje, rod, tržište rada

Dragana Rogić
The Institute of Archaeology, Belgrade, Serbia
rogic.dragana@gmail.com

Jelena Anđelković Grašar
The Institute of Archaeology, Belgrade, Serbia
jelenandjelkovic@gmail.com

Emilija Nikolić
The Institute of Archaeology, Belgrade, Serbia
emilij@gmail.com

UDK: 7.032.043/.045(37+38);
391.4:2-135.2"652"
Originalni naučni rad
Primljen: 11.07.2012.

WREATH - ITS USE AND MEANING IN ANCIENT VISUAL CULTURE[1]

Summary

Wreath is one of frequently used motives, both in funerary and decorative arts. This paper addresses these two aspects. Primarily, the paper deals with the visual identity of this motif in painting, mosaic, sculpture and relief, its functions and meaning as a utilitarian object, but also in the wider symbolic context, as an instrument of sovereign ideology. The basic idea is in the interpretation of pagan and Christian symbolism of the wreath, and inheritance of the role it had during different periods of time, where its meaning has been retained up to the present. The question that paper opens is the transformation of wreath to the crown, namely the extent to which the crown from it was developed.

Keywords. *Wreath, crown, laurel, palm, plants, symbolism, visual art, pagan, Christian triumph.*

Introduction

As an object, wreath had a clear function and symbolism. Its presence was usually reflected on the meaning and role of the person who was wearing it, or the space where it was present. Because of these implications, it was transferred to art readily, where its functions and meaning were kept. By crowning the Roman emperors heads and marking them victors, as a motif, wreath became dominant factor in glorification, triumph and apotheosis. Like many other pagan motives, with similar connotations it was conveyed into the Christian art, where it participated in new theological reality, together with the prominent symbolic arrangements.

1 The article results from the project: IRS - *Viminacium, Roman city and military camp – research of material and non material culture of inhabitants by using the modern technologies of remote detection, geophysics, GIS, digitalization and 3D visualization (no 47018)*, funded by Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia.

The use and meaning of the wreath

Wreath implies the band, created by braided flowers, leaves, branches or any other material. It symbolizes the victory, loyalty, dedication, memory and the transition to eternal life (Hunter, 2000, 4). The circular shape[2] signifies eternity,[3] completeness, perfection, wholeness, but also the time and sky (Gerbran, Ševalije, 2004, 444).

Besides the wreaths in circular shape, this term includes garlands and festoons. Thus, tombs, curule seats,[4] triumphal chariots and building interiors, were decorated with *Corona longa* (Rich, 1875, 362). The tradition of making wreaths can be traced back to ancient Persians, who used to make circular diadems in order to express the idea of the kingdom, the importance and honor.[5] In wide range of applications, wreaths have been used during the wedding ceremonies, festivals, dances, rituals and funerals.[6] When the crown was on the head of rulers of Greece and Rome, it demonstrated the sovereignty, but also it signified profession of a person, rank, status and his achievements (Sebesta, Bonfante, 2001, 82). It had a mediating role, by helping a bearer to get closer to a specific deity. Plants, which were braided in wreaths, could have been dedicated to various deities: oak to Zeus, laurel to Apollo, herbs to Ceres, vine to Dionysus, and myrtle to Venus. Athletes, poets, soldiers, and winners were awarded with wreaths, which were also symbols of art,[7] literature and education in Roman society. Priests bore them on the head or around the neck, in order to signify important dates and celebrate religious festivals (Hunter, 2000, 4). During these events wreaths had a dual role, besides decorative, they spreaded spirituous scents, depending on which plants they were made of.[8] They also had another effects: they could cool, be the cause of stupor or acting analgesic[9] and trill.[10] Also, they had been used during the deceased sending off (to attract divine protection) or to tribute honor to the departed. In paganism winter solstice was celebrated in December, which marked the

2 The circle is a universal symbol of unity, wholeness, spirit, various goddesses and female power. It represents the Mother Earth (Mother Nature) and the sacred space (Gerbran, Ševalije, 2004, 444-448).

3 Same as Ouroboros (Uroborus) (depicting serpent eating its own tail) an ancient symbol of eternity (Eire, 2010, 29).

4 *Lat. Sella curulis* is a seat with curved legs forming a wide X, and during the ancient Roman period it represented the symbol of power (Rich, 1875, 363).

5 Persians wore diadems made of cloth and decorated with precious stones.

6 *Corona Funebris* and *Sepulcharis* were the crowns (wreaths) which were borne at funerals, and hearse, graves and decedents, were decorated with them (Pliny, XXI, VII-VII); These wreaths were made of parsley in ancient Greece (Plutarch, 1920, 325).

7 Ovid, Roman poet, was often depicted with the laurel wreath.

8 Myrtle has alleviated the smell of wine.

9 Wreath of roses could relieve a headache.

10 Acacia or marjoram, exciting acts on the nerves.

path of death and rebirth in anticipation of spring. Then, wreaths were made of ever green leafy branches.

The best-known wreaths recorded in the history and visual arts have been made of: laurel, palm, myrtle, oak, olive, ivy and vines. Wreaths of various flowers and other plants or fruits were also used.

Laurel wreath

One of the most popular types of wreaths is a laurel wreath. Romans took it over from the Greek tradition. It is a symbol of peace, eternity, victory, unrequited love[11] and the supreme ruler. The highest medal was the *Corona Triumphalis*, wreath or crown made of laurel leaves, which was granted by the Senate, to victors coming back from wars (Pliny, XV, III-V).

As an integral part of the composition of triumph, the laurel was element always presented in the hands of the goddess Victoria. The goddess was often shown at the moment of crowning gods or emperors. This kind of glorification and triumph became a model, not only for the triumphal arrivals from the war campaigns, but also for the deification of Roman emperors, where the laurel wreath together with a few generally accepted symbols, implied the idea of terrestrial and celestial power (Charlesworth, 1943, 1-10).

Once adopted, as the main pivot of triumph, laurel wreath meaning was transmitted to different areas of human activity, art, and even death – where the most important thing was the victory over it.

In the ancient sources laurel was mentioned as the outstanding attribute of dignity. There were two types of laurel: from the Delphi and the Cyprus. Laurel from the Delphi was green with a larger reddish-green fruitage.[12] Generals who had triumphed in Rome were crowned with this wreath. It was also stated that the laurel from the Cyprus was consisted of short black wrinkled leaves that curved upward. Sources also mention very leafy Pelasgian laurel belonging to the daphnoides[13] of which the crown of Alexander the Great was made (Sebesta, Bonfante 2001, 82).

According to Pliny, laurel brought peace, apropos it was the sign of cessation of hostilities. For Romans it was specially referred to celebrate the victory. Also, Pliny tells us that laurel bush planted by man protects the house from thunder stroke. During a storm, Emperor Tiberius was wearing a laurel wreath on his head, in order to get a protection from lightning and thunder (Pliny, XV, XXXIX). It is well known depiction of this emperor, from the monument in the Kelfkenbos (Museum in Nijmegen, Holand), which celebrates Emperor's victo-

11 Myth about Apolo and Daphne (Grevs, 1991, 73).

12 Pliny wrote about different sorts of laurel (Pliny, XV, XXXIX; Pliny, XV, XL).

13 The laurel dedicated to Daphne was a big tree, with larg leaves and berries (Pliny, XV, XXXIX); one who was crowned with such wreath was named daphnephoros.

ries in the Germanic wars, where he is represented with the laurel wreath on his head, in the moment when goddess Victory is crowning him (Panhuysen, 2002, 6, 11-17, 32-38).

Laurel wreath represented the medium through which divine power was transferred (Gerbran, Ševalije, 2004, 511).[14] Laurel grew inside of the Delphi shrine,[15] supplying clergy with leaves that they were chewing before prophecy. Its branches were used for cleaning sacred places. Laurel branches were held by the priests, as well as prayers, and also by people in the parades. Branches were also used to decorate houses and portals. Laurel wreaths were granted to the winners of Pythian Games,[16] physicians[17] and poets.[18] In the scene from the wall painting - "Chiron teaching the young Achilles" (Herculaneum 75 A.D.) centaur Chiron is wearing a laurel wreath on his head.[19] On the pilaster with tetrarchs, in the medallion of the military labarum, there is a laurel wreath which signifies the imperial dignity (Живић, 2010, 114-115, fig. 70).

Agrippina who crowns her son Nero with the laurel wreath is represented in the sculpture from I century AD kept in Aphrodisias Museum in Turkey. This is probably a variation on the theme of Victoria who crowns emperor with the laurel wreath, since it is an essential part of this composition, as it was mentioned in the most cases, even when the wreath is not preserved, it is assumed by most of the authors (Спасић Ђурић, 2011, 277-286). Coins with the emperor crowned with laurel wreath emerged in Rome. From the Octavian August coins to the first Christian emperor - Constantine the Great coins, even in the time of religiously defined Christianity of emperor Justinian, Victoria with a laurel wreath (not always in the scene of crowning the ruler, but as the bearer of the same symbolical tradition), remained a hallmark of the reverse side of coins, and emperor's portrait crowned with a wreath. (Charlesworth, 1943, 1-10; Wright, 1987, 493-507; Saylor Rodgers, 1989, 233-246; Goodenough, 1946, 144). Christian image took over this form, already from the time of Constantine, where Victoria was transformed into an angel, who in the late Middle Ages continued a role of a mediator in the coronation of the God-given power of rulers (Pohlsander, 1969, 597). So, it is not surprising, the solution of Gračanica painters, who depicted two angels, in the scene where they descend from heaven, bearing the most important royal in-

14 In Latin, Laurel is also a male name (Pliny, XV, XL).

15 Laurel is an antioxidant, analgesic, antiepileptic, anti-inflammatory, anticonvulsant, and cosmetic. Laurel oil was extensively used in medicine, as well as against head lice (heads of falcons were rubbed with it). Usage of the laurel leaf in cooking was very tight as it is today.

16 Pythian Games dates back to VI century B.C.

17 Physicians gained laurel wreaths, because it was thought that the laurel is the most salutary plant.

18 *Laureate* is a poet crowned with glory, and bearer of the laurel wreath.

19 Fresco from Naples National Archaeological Museum (Zajder, 1976, 72).

signia-crown to the heads of Serbian medieval Queen Simonida and King Milutin (Тодић, 1988, 171).

Christian art easily and quickly adopted the motive, meaning and symbolism of the laurel wreath, by inheriting and applying experiences of pagan past. In the first place, there is a contrast between crown of thorns, with which the winner over the death – Christ was crowned,[20] and the laurel wreath of triumphal Roman emperors. The striking difference, which was supposed to indicate the origin of the triumph character, i.e. profane triumph (the imperial power, authority, victory in war) and sacred triumph (Christ's victory over death and resurrection, through which the fate of mankind was saved). Later, when the Christian religion and philosophy became an instrument of power, Constantine's vision before the battle on the Milvil Bridge appeared, in which he saw initials of the Christ name (Chi Rho), within laurel wreath (Lactantius, 19, 27, 1-2; Eusebius, 1961, 28-29; Eusebius, 1989, 33). As he was told in vision - with that sign he would win, it is possible that the laurel wreath regained symbolic strength and power, which it once had, but now in a different, Christianized context. It was easy to transfer that form of winning the battle to the entire victory of Christianity, and from there to the victory of the resurrection. Hence it is not surprising that from that period on, in the funerary art, the Christ monogram, began to appear in the place where once, in paganism, a portrait of the deceased stood, with all the attributes of triumph and glorification, such as garlands,[21] floral and zoomorphic motives. Thus believer was identified with the greatest symbol of Christianity, which, itself contained all the necessary eschatological symbolism of salvation. In Christian art laurel wreath represents the triumph of the deceased over death and resurrection. Christ's monogram in the laurel wreath is painted in the tomb G-5517 from Viminacium.[22] Sarcophagus from the same period, from the catacombs of Domitilla presents a passionate scene, where in the central panel the *Crux Invicta* is located, surrounded by the victorious laurel wreath. On the one hand, it symbolizes Christ's death (the cross), and on the other resurrection (laurel wreath). The two panels on the left side are presenting Roman soldiers who crowned Christ, not with crown of thorns, but with a laurel wreath. In the early Byzantine art, Christ's monogram in the laurel wreath will continue to appear in the decoration of the sarcophagi, both in the East and the West, and also as one of the favorite motifs

20 With these acts of wearing purple rope, crowning with crown of thorns and by putting of bulrush in Christ's hand, in gospels mockery of Roman soldiers to the Christ as Judea's emperor was stressed (Mathew XVII, 28, 29; Mark XV, 17-20; John XIX, 2, 3).

21 Garlands were made of threaded leaves, flower petals, whole flowers, branches or fruits, and were often decorated with ribbons and bows. They were a favorite motive of ancient funerary art, where they could signify saintity, honor and life after death. Painted over the dead connotates his victory over death (Рогић, Анђелковић, 2012, 98).

22 The "Christian tomb" dated to IV century AD, Kostolac, Serbia (Korać, 2007, 34). Similar wreath is represented in the Sofia tombs 1 and 9 (Миятевь, 1925, 6, 7, 93).

of Ravenna's art (Bustacchini, 1988, 88-89). A wreath in the form of two linked branches is presented on the floor mosaic of the early Christian basilica in Ilisos.[23]

In the light of imperial ideology, Napoleon wore a wreath on his head, as Roman emperors did. In modern art, laurel wreath symbolizes peace and victory. Monuments dedicated to the victims of the World War I are marked with the laurel wreath.

In the folk tradition laurel is considered as apotropaic plant that made witches running away and had anti-demonic power. People use its leaves and berries as medicine (Чајкановић, 1994, 144).

Palm wreath

Palm motif relates to rise and victory,[24] both athletic and spiritual. Theseus had performed winning dance over the Minotaur, with palm branches in his hands (Thompson, Griswold, 1963, 26).

In Christianity, the motif of palm tree is a symbol of triumph over death, and it is often a symbol of martyrdom. Palms are signs of a happy ending in heaven and belonging to the kingdom of heaven (Мирковић, 1966, 272; Revelation VII, 9). In this context, palm trees are set up within the processions of male and female martyrs, in San Apollinare Nuovo (Ravenna), who, offer wreaths made of silver leaves in their hands, decorated with precious stones, to the Christ. This could be analogue to sacrifice of victorious wreaths, formerly to pagan gods, while male and female saints, offer their martyrs' crowns to the Christ.[25] In iconography Christ is often depicted with the palm branch. The well known scene is *Christ's entry into Jerusalem*, where people greet Redeemer with palm branches.[26] Palm tree is an attribute of St. Christopher (saint from the III century AD). Painted motives of palm wreaths can be recorded in two late Roman tombs from the territory of Serbia. One is the "Tomb with an anchor", and the other is an early Christian tomb "Tomb with the figures of Peter and Paul" from the Jagodin mala in Niš.[27] Palm wreath within the Christ monogram reminds us of Christ's martyr death, which should be the ideal for every Christian (Ракоција, 2009, 91). Examples of such wreaths are numerous in late antiquity.

---

23 Basilica was built on the island Ilisos (Greece). Mosaic is now in Byzantine and Christian Museum of Athens, and it dates back to V century.

24 Traditionally, besides palm leaves, fern was also a symbol of victory, but also of the humility and sincerity.

25 It is possible that there is a connection with triumphales coronae, with which Emperors of Byzantium and Rome were honored, when they celebrated their triumphs. (Мирковић, 1966, 262-264).

26 Only John's Gospel explicitly states about branches of palm trees, in the context of greeting the King of Israel, who is coming in the name of the Lord (John XII, 13).

27 Both dated from IV century AD (Ракоција, 2009, 85-105; Мирковић, 1956, 53-71).

Myrtle wreath

Myrtle[28] symbolizes immortality and it was dedicated to Venus in ancient times.[29] Wreaths made of myrtle's branches were worn by Greek athletes. Fragnant myrtle wreaths were used at weddings because of their association to Aphrodite-Venus. Also, the crown of initiation in the Eleusinian mysteries was made of the myrtle (Papadopoulos *et. al*, 2007, 142).

During the celebration of victory over the Sabines, consul Publius Postumius Tubertus wore on his head a wreath of myrtle - *Venus Victrix* (Pliny, XV, XXXVII). These wreaths were worn by generals in public celebrations. Lucius Piso testified that Papirius Maso (general who defeated the Corsicans at Alban Hills) had the habit to wear a myrtle wreath, while he was watching games in the circus (Pliny, XV, XXXVII). Another type of a myrtle wreath was *Corona Ovalis*. It was less important, and it was awarded to commanders who deserved ovations, for victories obtained in easier way (without bloodshed) (Aul. Gell. V, 6). Myrtle was used for the anointment of kings. Among other gifts,[30] three Kings (Biblical Magi) were carrying the myrtle for Christ's birth, with the purpose of celebrating the birth of the new King of the Jews (Matthew II, 11). This could mean that they recognized the newborn King of Jews in the same way as the barbarian princes accepted the supremacy of the Roman emperor, when in their worship they were offering the gifts typical for their countries (Мирковић, 1966, 263). The resin of this plant (myrrh) mixed with wine was given to crucified Christ to drink, and along with aloe, according to Jewish custom, Christ's dead body was anointed before burial (Стошић, 2006, 169-170).

Oaken wreath

Oak symbolizes strength, longevity, attracts lightning and it was dedicated to Zeus. Through its leaves,[31] "holy" oak gave the prophecies in the oracle of Zeus at Dodona. Different types of oak grow in Greece: the deciduous so-called real oak (*Quercus robur*) evergreen oak (*Quercus ilex*) and holy oak (*Quercus coccif-*

28 Myrtle - *Myrtus communis* is a typical Mediterranean bush, which leaves and fruits are in use. It is used as an antiseptic, stomachic, aromatic, as a spice or in cosmetics. According to the Bible and the Talmud it was used during various ceremonies and for healing. Myrtle is an evergreen plant, with white flowers and small blue fruits.

29 Venus was the goddess of female beauty, love, awakeness of nature, spring. A legend says that the goddess Venus (Greek Aphrodite) was born from the sea foam and by riding the waves she reached the shore, where she covered her nudity with myrtle.

30 Other two gifts were gold and incense (Стошић, 2006, 169).

31 Oak leaf could have been the decoration of the pendant, which was worn on chain around neck, and than it had the function of an amulet for the one wearing it (Димитров, Чичикова, 1986, 60, fig. 45). A corn was considered as a symbol of fertility and it was often produced as a gold pendant.

era). *Corona Civica* was the crown made of three different types of oak (Pliny, XVI, III). On several statues emperor Claudius was depicted with the crown with alternating oak leaves and acorns. (Smith, 1978, 109). According to honor and importance it was in second place, and it was received by soldiers who saved the other Roman citizens (Pliny, XVI, IV-VI). This was a special type of medal that was awarded at the time of the Roman Republic and early Empire. *Corona Etrusca* imitated oak leaves, but it was made of gold, richly adorned with jewels and ribbons (Pliny, XXI, IV; Pliny XXXIII, IV). This crown was also called *Corona Lemniscata* (Rich, 1875, 363).

In the Serbian folk tradition oak is highly respected. In old rites, many antique trees were considered for the deities and had their cult. Respect of an oak still exists today. In some parts of Serbia oak-inscription is well known (in Serbian *hrast - zapis*), and in Serbian Orthodox custom, through ancient respect of the young God, only oak is taken as Christmas tree (*badnjak*) in Serbian Orthodox custom (Чајкановић, 1994, 206-207, 209).

Olive wreath

As an award,[32] the winners of the Olympic Games[33] were given with kotinos (Greek- κότινος), wreath made of sacred olive branches that grew behind the temple of Zeus.[34] Olympic champions later held their wreaths on the walls of their houses. Wreath marked a new life by hanging on olive tree after the birth of a male child. Olive wreath was on the head of the Phidias's statue of Olympian Zeus (Rice, Stambaugh, 2009, 21). The olive[35] is a symbol of longevity and union with God. Goddess Athena donated an olive tree to the Athenians, which they later grew and got food and oil from it (Thompson, Griswold, 1963, 22).

Unlike those wreaths made of entire branch, *Corona Tonsa* or *Tonsilis* was made only of olive or laurel leaves (Rich, 1875, 363). *Corona Oleagina* was the honorable wreath, made of olive leaves, which was awarded to officers through whose arms a triumph was achieved (Rich, 1875, 361). In Agrippa Odeon the pillar that holds the tritons is decorated with a motif of olive wood with a snake which wraps the tree in the lower part (II century BC). This is the Hellenistic version of the ancient oriental motif - serpent of wisdom on the tree of life (Thompson, Griswold, 1963, 22).

32 As an award they got an amphora with olive oil.

33 Olympic Games date back to 776 BC. The Byzantine Emperor Theodosius II prohibited them because of their pagan character (the Olympics Games were a religious festival dedicated to the gods of Mount Olympus).

34 Olympic Games were dedicated to Zeus, and reserved only for men. According to legend, this olive was planted by Hercules.

35 Olive (Latin-Olea) is an evergreen plant with blue edible fruit. Hippocrates wrote about its medicinal properties.

Corona Natalitia was a wreath which was hung on the doors of the porticoes in Athens and Roman houses, where the child was born. When a male child was born in Athens, a wreath was made of olive, and if a female child was born, it was made of wool. In Rome, they were made of laurel, ivy and parsley (Rich, 1875, 362).

The first plant that has sprung up after the "Great Flood" was the olive tree, and according to legend, the Holy Cross was made of olive and cedar tree (Moses 8, 11; Gerbran, Ševalije, 2004, 550).

Ivy and grapevine wreaths

Ivy was associated with death and immortality, yet because of its evergreen color symbolized longevity and eternal life (Ferguson, 1961, 33). Grapevine and ivy leaves were worn at the festival of Dionysus. Dionysus himself (Roman Bacchus), usually was crowned with an ivy wreath, as well as his entire escort (Silenus, satyrs, maenads, bacchantes), or anyone who was associated with him. At the head of "Dionysus from Sirmium" an ivy wreath was painted, and at the "Mosaic with Dionysus" from the *Felix Romuliana* he is depicted in vine, with ivy wreath and blue halo (Popović, 2008, 28; Срејовић *et al*., 1983, 75). According to legend, he wore a wreath to relieve headaches. As a boy, Bacchus with an ivy wreath on his head was represented at the mosaic "Tiger Rider" (House of the Faun, at Pompeii, 80 BC) (Zajder, 1976, 22). On the wall painting from Pompeii (50-60 AD), which represents a triumphal procession, Ariadne and Dionysus have ivy wreaths on their heads, just like "Floating Maenad" (Pompeii, 54-68. AD) has.[36] At the fresco of wedding preparation or "Aldobrandini wedding'', (Rome, Vatican City, around 20 BC) among others, the goddess of love is depicted wearing a wreath of green leaves, as well as the groom, but now of vines and grapes (Zajder, 1976, 29). Hercules is depicted with a grapevine wreath on his head.[37]

After Herod's order that every first-born son had to be killed, Roman soldiers put ivy branch to each house that they visited as a mark. Self-sown ivy grew on Christ's house, so He was saved (Чајкановић, 1994, 49-50).

In folk beliefs and rites ivy has a strong apotropaic power, and it protects the children. It is used in love divinization, when girls make wreaths of it, sleep with it and than see their beloved one in a dream. In Serbian custom, at St. George's day, girls make wreaths of ivy, with which they ornament wedding procession (Чајкановић, 1994, 49).

The crown of vine leaves was dedicated to Bacchus and it was considered as a symbol of maturity and decay. Tacitus stated that when a Roman knight saw

36 Fresco is now exhibited in Naples National Archaeological Museum (Zajder, 1976, 45, 47).

37 Fresco is now exhibited in Naples National Archaeological Museum (Zajder, 1976, 64).

the emperor Claudius with such a crown on his head, he predicted that the emperor would not survive the autumn (Rich, 1875, 361).

Since the grapevine belongs to the deciduous plants, with its rebirth associated to awakening of new life, and is connected with the resurrection, therefore, it is often represented on sepulchral monuments,[38] but also it was a common motive in art of pagan and Christian tombs.[39] The best known usage of this symbol is in the Dionysian cult. The vineyard is a protected God's place, of which God-the winegrower Himself takes care of, and where Christ represents the vine (John, XV, 1; Ferguson, 1961, 39, 33).

One of the Serbian folk customs was that the vines were planted on the graves, which could probably be related to the ancient symbolism of the decline, and resurrection. Also, the people considered it as the holy shrubs, because it was associated with the holy blood of Christ through the Eucharist ceremony, so all those who thought that they were obsessed by demons found shelter in a vineyard (Чајкановић, 1994, 56).

Wreaths of other herbs and fruits

Pliny mentions a crown of parsley leaves for the winners of Isthmian Games,[40] then a crown of pine (*Pinea Corona*) and the crown of peach for the winner in the non –

specific games (Pliny, XV, IX, XII).

Corona Obsidionalis was the honorable crown for the military achievements of generals who broke the siege. It was made of grass, weeds or wild flowers and it is also named *Corona Graminea* (Pliny, XXII, IV, VII). *Corona Nuptialis* was the bridal wreath, made of flowers which were picked by the bride herself (otherwise it would have meaning of disease) (Rich 1875, 362). The Romans made it of the verbena[41] and this wreath was worn under the veil (*flammeum*).

Ammianus Marcellinus named the wreath, which was worn by the person who made the sacrifice, as *Corona Sacerdotalis*. It was worn by priests and their ministers. It is not certain what it was made of, but most probably it was an olive or gold wreath. Sometimes it was made of corn ears. This crown was called by wheat - *Corona Spicea*, and it was known as Ceres's crown, one of the oldest

38 It is typical decoration of tombstones from the Danube basin between 1st and 4th century. During the 3rd and 4th century this motive becomes more stylized and geometrical (Миловановић, 2001, 110; Kondić, 1965, 167-169).

39 Vine motive is painted in tombs of Viminacium: G-5464, G-5517, G-2624, G-160, than in "Tomb with an anchor" and in "Tomb with St. Peter and Paul" in Niš, as well as in the tombs of Beška, Čalma, Pécs and Sofia (4, 6 and 7) (Рогић, Анђелковић, 2012, 102).

40 Isthmian Games were named after the Isthmus of Corinth, where they were held. Isthmian Games were held both the year before and the year after the Olympic Games.

41 *Verbena officinalis* (*Verbenaceae* family) is one-year plant.

of the Romans'. It also appeared on the medal as a reminder of the civil war between Antony and Brutus (Rich, 1875, 362).

Corona convivialis was the wreath that was used on festive parties among the Greeks, and it originated from bonding woolen band around the head worn in order to mitigate the effects of intoxication. They were made of various flowers: violets, roses and myrtle branches, ivy, holly,[42] and parsley (Rich, 1875, 362). It was not allowed to Romans to wear these wreaths in public, unlike the Greeks (Rich, 1875, 362). *Corona pactilis* was made of flowers, shrubs, grass, ivy, wool, or any other flexible material (Rich, 1875, 363).

Corona sutilis was the wreath which has been used by Salii (priests) in their festivals. In the beginning it was made of any kind of flowers which were planted together, but after, only rose with selected leaves was used (Pliny, XXI, VIII). On the mosaics from Casale (Piazza Armerina, Sicily, IV century AD) athletes in swimsuits were depicted.[43] One of them has a palm branch in her hand and crown of roses on her head.

Painted Satyr in the "Triumphal procession of Dionysus and Ariadne" on his head has a crown of spruce branches (Zajder, 1976, 45). *Sub corona vendere* was a wreath of flowers which was worn by slaves or prisoners (Dumesnil, 1809, 164).

Conclusion

Etymologically speaking, the Latin word *corōna* (Greek *κορώνη*) means a wreath and a crown. Pliny used this term for plant arrangements which were granted to the various achievements and merits.[44] Later, the term crown was associated with the wreaths made of precious metals which were often decorated with precious stones.[45] Terms wreath and crown were associated in antiquity, but later wreaths made of precious metals became the royal crowns.

Wreaths and garlands were worn at weddings, and as motives they were used as a decoration of building interiors and exteriors, as well as in funerary architecture (Hunter, 2000, 4). Greeks and Romans decorated statues of Gods with wreaths made of herbs which were dedicated to them.

---

42 Latin *Phillyrea latifolia* is the Mediterranean plant, species is related to an olive, and it grows by the sea and coastal. It grows up to one meter, with a small bright green leaves and small fruits.

43 It was not allowed to women to participate or not even to watch Olympic Games.

44 Crowns and wreaths for military achievements and merits were: castrensis, civica, muralis, obsidionalis, valaris-rostata i triumphalis. *Corona Navalis* ili *Rostrata* (it is not certain if these mark the same crown) were granted for naval victories (Dumesnil, 1809, 164).

45 In the song of gratitude to God for His benefactions and winnings of gifted Emperor, a wreath of precious stones was mentioned: "Because you met him with the graceful blessings, you put on his head a wreath of precious stones" (David Psalms 21).

The main attribute of the goddess Victoria was the wreath. When it was worn on heads of the Roman emperors, it meant the triumph of imperial rank, which was eventually transformed to developed forms of crowns worn on the heads of medieval kings and queens.

There are numerous examples of usage, function and meaning of the wreath throughout history, whether it has been represented as a mimic of its natural look, or in precious material. Such examples can be traced back to prehistoric times,[46] through famous Faiyum portraits,[47] to the ancient funerary art. [48]

Within the imperial cult, the wreath on the head always signifies someone from the imperial family, but in the official art, when it stands next to another sign or motive, it often has the function of emphasizing the meaning of it.[49]

In Christianity, wreath represents the resurrection of Christ and thus eternal life, apropos the victory of life over death. With this meaning, it has been a popular motif in art, especially in funerary context.[50]

---

46 On Etruscan grave painting from the "Tomb of the Leopards" (about 500 BC, Tarquinia) revelers with wreaths on their heads were depicted. On fresco "Peleus recognizes Jason" (around 10 AD) Jason with his daughters were depicted decorated with "sacrificial" wreaths. Ceres was represented with wreath of grain on her head.

47 Heads of Faiym portraits are often crowned with laurel wreaths but there are also examples of olive wreath crowns. (fragment of a male portrait (125-150 AD) is crowned with an olive wreath (Δοξιάδη, 1995,181, fig. 120); portrait of Irini belongs to the period of Caligula rule and the beginning of Claudius, there is a typical laurel wreath on the head painted with green and ocher color (Δοξιάδη, 1995, 173, fig. 111). Sometimes decedents were depicted as members of a certain cult which was marked with its symbol in the middle of the wreath. (priest of the Serapis cult, had a star of seven rays in his hair, which represents the emblem of the sun, and is the iconographic symbol of god Serapis himself (Δοξιάδη, 1995, 49, fig. 31); young man with short hair and crown which indicated that he was the member of Greek cultural elite, not sportsman (Δοξιάδη, 1995,76, fig.67); unusual double motive in the center of the wreath was connected with the cult of Isis; Portrait of a man, done in natural size iconographically resembles to god Chorus, who was represented with the laurel wreath (Δοξιάδη, 1995,104-105, fig 74).

48 They were painted as grave goods in the tomb of Kerch (III century AD) (Rostovtzeff, 1919, 153).

49 On the olive lamp from the Belgrade City Museum (Inventory number AA/2930, second half of the IV century) male portrait with the long beard and laurel wreath is depicted. These two characteristics were helpful during the attribution of this portrait to the pagan emperor and philosopher Julian the Apostate (Крунић, 2011, 361). On the bowl from the Belgrade National Museum, (Inventory number 146 and 147) there is the inscription LICINI AVGVSTE SEMPER VINCAS, which is surrounded with the wreath (probably the laurel one) with the votive inscription SIC X SIC XX on it (Срејовић, 1993, 307). As a signatory of the Edict of Toleration of Christianity from the 311, Licinius took the wreath motif as a sign of celebration of his decennalia. It was accepted as a form of triumph by Constantine in the wreath of Christ's monogram, which is known throughout the Christian universe. Laurel wreath is the crown of the inscription *Felix Romuliana*, where the engraved ivy leaves are arranged around the letters (Чанак-Медић, Стојковић-Павелка, 2010, Plan XVI, 67-70).

50 Such a connotation has the wreath wich surrounds martyr inscription from the hall of three-conchal basilica in Tebesa - IV century AD, Theveste (Fèvrier, 1994, Pl. CCXLI). On seven tombstones from Viminacium, there is the wreath depicted (Milovanović, 2001, 109). There are ex-

Although Christian art and symbolism of the IV century had been already developed, secular art continued its development in parallel, where all well-known motives were involved, with all the reminiscences of ancient art.[51] The wreath was not always made of flowers, but it also has its own meaning and significance if different things were made in that form. One of the finest Roman breads was made in the form of a wreath and it was called the *panis corona* (SHA, XL-VIII, 287). This kind of bread was depicted on the plate of the servant from the tomb G-2624 in Viminacium (Korać, 2007, 99). In this context, this bread is part of the complex composition of an offering (procession), typical for pagan painted tombs from III and IV century, where it symbolized a spiritual food for the deceased. Also the bread in the shape of the wreath (*corona, rotola*) became an Eucharistic symbol in early Byzantine art (Мирковић, 1963, 62).

As it was mentioned above, Christian art was pictorially supplied from the pagan sources, but with the acceptance of Old Testament legacy, which states: "At that time Lord will be a glorious crown over the armies, and a honorable wreath to the rest of His people" (Isaiah 28, 5).

It is interesting that in Serbian language the term wedding ("venčanje", the origin of the word is ''venac'' which is wreath in English) has been named by the use of crown-wreaths with which the bride and groom are crowned during the holy ceremony.[52] Orginally these marital wreaths were made of flowers, leaves and vines, according to the wreaths used in the traditional Roman ceremonies, and later, when developed forms of royal crown were in use, making the metal marital wreaths began. Various floral motives has always symbolized the future happiness and blessing of married couple (Стошић, 2006, 38-39).

The cult of trees and plants is one of few ancient cults, with which the church has reconciled, and that is popular even today. The cult of plant has commonly been associated with women, who used to pick medicinal or magical plants for the holidays (St. George's day, St. John's day, Holy Spirit day) and made wreaths from them.[53]

amples where the wreath is combined with other vegetative motives. Wreathc are also be visible on certain tombstones, within semicircular friezes. Within these, smaller wreath, rosette or star can be set (rosette represented the decedent crowned with wreath, while semicircular archivolt represented the border between two worlds (Миловановић, 2001, 113). Star represents the astral symbol, apropos universe - place where souls go after the death (Миловановић, 2001, 114).

51 About this testifies the mosaics of Roman villa in Casale, (Sicily, Piazza Armerina, IV century). These luxury polychrome floor mosaics can be compared, by style, with mosaics of North Africa. There can be extracted the medallion from the bedroom from this villa, the so called "erotic scene" where embraced man and woman are surrounded with the wreath. Also, the same wreaths are visible on the mosaic of the vestibule, which is surrounded with animal heads (Pace, 1955, Figs. 12, 13). These wreaths are rich with green leaves and decorated with golden strips. On the heads of "Muses" from Sirmium, there are painted green wreaths (Popović, 2008, 24).

52 Here we are speaking about Serbian Orthodox wedding rite.

53 Again, here we are speaking of Serbian folk rites (Чајкановић, 1994, 169-182, 243, 337).

All these folk practices and rites of today are a reminder, which in an archetypal sense of collective consciousness, indicates how important the cult of herbs and a circular, cyclical form of the wreath in ancient past was. Centuries-long, continuous tradition of using wreaths, as well as its later transposition in the more developed forms, as crowns, not only that mean and symbolize the same thing today, but are an essential part of our religious and practical life.

Bibliography:

Bustacchini, G., 1988, *Ravenna Capital of mosaic*, Ravenna, Salbaroli Publications.

Charlesworth, M. P., 1943, Pietas and Victoria: The Emperor and the Citizen, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 33, 1-10.

Чајкановић, В., 1994, *Стара српска религија и митологија*, Београд, Српска књижевна задруга.

Чанак-Медић, М., and Стојковић-Павелка, Б., 2010, Архитектура и просторна структура царске палате, *Felix Romuliana Гамзиград*, 49-106.

Димитров, Д. П. and Чичикова, М., 1986, *Късноантичната гробница при Силистра*, София, Български художник.

Δοξιάδη, Ε., 1995, *Τα πορτρέτα του Φαγιούμ*, Αθήνα, Λονδίνο.

Dumesnil, M. J. B. G., 1809, *Latin Sinonims, with their diffferent significations, and examples taken from the best latin autors*, (trans. by J. M. Gosset), London.

Đurić, S., 1985, *Kasnoantičke i ranohrišćanske zidane grobnice u Iliriku (III-VI v)*, Doktorska teza, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.

Eire, C. M. N., 2010, *A very Brief history of eternity*, Princeton, Princeton University Press.

Ferguson, G., 1961, *Signs & Simbols in Christian Art*, New York, Oxford University Press paperback, (First published by Oxford University Press, New York 1954).

Fèvrier, P. A., 1994, *La lettre et l'image, La mosaïque Gréco-Romaine* IV, Italy, 382-401.

Gerbran, A. and Ševalije, Ž., 2004, *REČNIK SIMBOLA, mitovi, snovi, običaji, postupci, oblici, likovi, boje, brojevi*, Novi Sad, Stylos (naslov originala: DICTIONNAIRE DES SYMMBOLES, Pour l'edition revue et corrigée, Paris, 1969).

Grevs, R., 1991, *Grčki mitovi*, peto izdanje, (prev. G. Mitrinović-Omčikus), Beograd, Famillet.

Goodenough, E. R., 1946, The Crown of Victory in Judaism, *The Art Bulletin*, Vol. 28. No 3, 139-159.

Hunter, N. T., 2000, *The Art of Floral Design*, Second Edition, New York: Delmar Thomson Learning.

Kondić, V., 1965, *Sepulkralni spomenici sa teritorije Gornje Mezije*, Doktorska disertacija, Beograd, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.

Korać, M., 2007, *Slikarstvo Viminacijuma*, Beograd, Centar za nove tehnologije - Viminacium.

Крунић, С., 2011, *Античке светиљке из Музеја града Београда и начини илуминације у Синдигуну од I до средине V века*, Београд, Музеј града Београда.

Миятевь, К., 1925, *Декоративната живопись на софийския некропол*, София, Придворна печатница.

Мирковић, Л., 1956, Старохришћанска гробница у Нишу, *Старинар* V-VI (1954-1955), 53-71.

Мирковић, Л., 1963, Мозаици у Цркви San Vitale у Равени, *Богословље*, год VII (XXII), св. 1 и 2, 53-81.

Мирковић, Л., 1966, Мозаици равенских базилика, *Зборник радова Византолошког института*, књ. IX, 257-293.

Миловановић, Б., 2011, Вегетабилни мотиви на надгробним споменицима из Виминацијума, *VIMINACIVM* 12, 109-134.

Pace, B., 1955, *I Mosaici di Piazza Armerina*, Roma, Casini.

Panhuysen, T. A. S. M., 2002, De Romeinse godenpijler van Nijmegen, Museumstukken 8 (uitgave Vrienden van het Museum Valkhof), *Nijmegen* 6, 11-17, 32-38.

Papadopoulos, J. K., Camp, J. fcK., De Joung, P., 2007, *The art of antiquity: Piet de Jong and Athenian Agora,* Athens, The American School of Classical Studies at *Athens*.

Pohlsander, H. A., 1969, Victory: The Story of a Statue, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 18, H. 5, 588-597.

Popović, I., 2008, *Figuralno zidno slikarstvo Sirmijuma, Figural Wall Painting in Sirmium*, Beograd, Arheološki institut.

Ракоција, М., 2009, Painting in the cript with an anchor in Niš, *Ниш и Византија* VII, 87-105.

Rice, D. G. and Stambaugh, J. E., 2009, *Sources for the study of Greek religion*, Missoula, Montana, Scholars Press.

Rich, A., 1875, Corona, Jun. B.A. of Caius College, Cambridge, in: *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, (ed.) J. Murray, London, 359-363.

Рогић, Д. and Анђелковић, Ј., 2012, Вегетабилни мотиви у касноантичком и ранохришћанском фунерарном сликарству на територији Србије, *Ниш и Византија* X, 85-104.

Rostovtzeff, M., 1919, Ancient decorative Wall-Painting, *The Journal for the Promotion of Hellenic Studies*, Vol. 39, 144-163.

Saylor Rodgers, B., 1989, The Metamorphosis of Constantine, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 39, No. 1, 233-246.

Sebesta, J. L. and Bonfante, L., 2001, *The World of Roman Costume*, Wisconsin, University of Wisconsin Press.

Smith, R. R. R., 1978, The Imperial Reliefs from the Sebasteion at Aphrodisias, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 77, 88-138.

Спасић Ђурић, Д., 2011, Рељеф са Викторијом из Виминацијума, *Зборник Народног музеја* XX-1, 2011, 277-286.

Срејовић, Д., Јанковић, Ђ., Лаловић, А., Јовић, В., 1983, *Гамзиград, касноантички царски дворац*, књига 45, Београд, Галерија САНУ.

Срејовић, Д., 1993, *Римски царски градови и палате у Србији,* књига 73, Beograd, Галерија САНУ.

Стошић, Љ., 2006, *Речник црквених појмова*, Београд, Завод за уџбенике и наставна средства.

Strong, E., 1910, Daphnephoros (The Laurel-Bearer), *The Burlington Magazine for Connoisseurs*, Vol. 18, No. 92, 68-82.

Thompson, D. B. and Griswold, R. E., 1963, *Garden lore of ancient Athens*, Princeton N. Y, American School of Classical Studies at Athens.

Тодић, Б., 1988, *Грачаница сликарсшво*, Београд - Приштина, Просвета – Јединство.

Wright, D. H., 1987, The True Face of Constantine the Great, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 41, 493-507.

Zajder, R., 1976, *Rimsko slikarstvo*, Beograd, Jugoslovenska revija.

Живић, М., 2010, Уметничка остварења у царској палати, у: Поповић, И. (et al.), *Felix Romuliana Гамзиīрад*, Београд, Археолошки институт, 107-140.

Sources:

Cornelius Gellius, A., Noctes Atticae (Attic Nights),Vol. I, Loeb Classical Library edition, 1927 (revised 1946).

Eusebius, *Ecclesiastical History*, Vita Constantini, 1961, 28-29, Transl. Kirsopp Lake and J. E. L. Oulton, 2 vols, LCL, 1, London 1961.

Eusebius, The history of the church, Louth Andrew, London 1989.

Pliny, Natural History, Libri XX-XXIII, with an English Translation by W. H. S. Jones, London, 1969.

Pliny, Natural History, Libri XII-XVI, with an English Translation by H. Rackham, London, 1968.

Plutarch, The Parallel Lives by Plutarch, published in Vol. IX of the Loeb Classical Library edition, 1920.

SHA, Scriptores historia augusta (SHA), XLVIII.

Lactantius, *De mortibus persecutiorum*, Brandt, S. – Laubmann, G., CSEL

Vitruvije, *Vitruvijevih deset knjiga o arhitekturi,* Sarajevo, 1951.

Dragana Rogić
The Institute of Archaeology, Belgrade, Serbia
rogic.dragana@gmail.com
Jelena Anđelković Grašar
The Institute of Archaeology, Belgrade, Serbia
jelenandjelkovic@gmail.com
Emilija Nikolić
The Institute of Archaeology, Belgrade, Serbia
emilij@gmail.com

WREATH - ITS USE AND MEANING IN ANCIENT VISUAL CULTURE

Rezime

Kružni aranžman od cveća i lišća naziva se vencem. Venac je najčešće bio nošen na glavi, a bio je predstavljan i u umetnosti: u arhitektonskoj ili slikanoj dekoraciji, u skulpturi, na novcu ili upotrebnim predmetima.

Prvobitno, venci su bili pravljeni od svežeg bilja. Vremenom su dobijali različite ukrase, a kasnije su često bili pravljeni i od drugih materijala. Kada su bili od zimzelenog lišća ukazivali su na večnost i trijumf, a korišćeni su u sportskim i cirkuskim igrama. Pored darivanja simboličkog pobedničkog venca, pobednicima Olimpijskih, Pitijskih i Istamijskih igara su ukazivane velike časti i nagrade, poput doživotnog izdržavanja, dok su filozofi bili nagrađivani samo palminim grančicama i vencima.

U kontekstu pobede, venac je ovenčavao i glave rimskih imperatora, koje je često nagrađivala sama boginja Viktorija, u likovnom obrazcu koji će kasnije postati osnova krunisanja u okviru vladarskih ikonografija.

Stekavši značajnu simboličku ulogu, već svojom primenom u svakodnevnom životu antičkog čoveka, venac je postao i jedan od omiljenih motiva zagrobne umetnosti, gde je obezbeđivao trijumf nad smrću. Bilo da kruniše vojnika ili običnog čoveka, učestvujući u funkciji antičke heroizacije ili u životu hrišćanskog vernika, on predstavlja pobedonosni znak izabranih, nagrađenim vencem slave. Tako je postao i neizostavan element Hristovog monograma, koji u palminom ili lovorovom vencu, za vernike predstavlja vrhunac eshatološke ideje o pobedi nad smrću i vaskrsenjem.

Tokom svog daljeg razvoja, venci su pravljeni od plemenitih metala, ukrašavani dragim kamenjem, te određene vrste kruna, vode direktno poreklo iz forme venca, tako i dalje podsećajući moćne vladare srednjeg veka da su svoju zemaljsku vlast primili od Boga koji je na nebu.

Da se u podsvesti ljudi neke ideje i koncepti ne menjaju vekovima, a nasleđe ostaje duboko utkano u ono od čega smo svi arhetipski sazdani, pokazuje i mnoštvo narodnih običaja sačuvanih do danas, u kojima je venac taj koji označava ljubavnu sreću, zdravlje, zaštitu i uvek pobedu.

Ključne reči: Venac, kruna, lovor, palme, biljke, simbolika, vizuelna umetnost, paganski, Kristijan trijumf

Мр Радмило В. Кошутић
Универзитет у Београду
Филолошки факултет
(докторске студије културе)
radmilo.kosutic@yahoo.com

УДК: 316.344:355.11(520);
225.2:179.6/.7
Прегледни рад
Примљен: 25.10.2012.

ТРЕШЊИНИ ЦВЕТОВИ ИЗЛАЗЕЋЕГ СУНЦА (КАМИКАЗЕ)

Резиме

Симболика трешњиних цветова прожела је древну јапанску религију и митологију. Латице ових цветова су представљале везу између божанстава и људи а истовремено симболисале животну енергију. Као такви, трешњини цветови су били и симболи чистоте, оданости и храбрости. Тако је овај цвет постао синоним за древне храбре ратнике (самураје) који су у сваком тренутку били спремни да положе живот за господара и отаџбину. Жртвовање живота за самураје је била светиња с обзиром да је цар представљао отелотворено божанство. И управо су стил живота (бушидо) ових неустрашивих ратника и религијски синкретизам извршили пресудан утицај на камиказе, јапанске пилоте самоубице. Реч камиказе, представља „божански ветар" који је према предању спасао јапанска острва током монголске најезде под Кублај Каном. Видевши да је немогуће одбранити се од моћнијег непријатеља, Американаца, Јапанци су још једном желели да позову богове у помоћ. Шинтоизам као традиционална религија, будизам и хришћанство одиграће пресудну улогу у свести јапанских пилота као што се и види из њихових опроштајних писама.

Кључне речи*: будизам, бушидо, ками, камиказе, кодо, самураји, трешњини цветови, хришћанство, шинтоизам.*

Уништићу једним ударцем све непријатељске снаге, дуго се чекало на овај дан. Ево брода на немирном мору која ће послати у царство мртвих. Летећу заједно са својим друговима потресајући јутарњи поветарац, бацићу се на велике бродове губећи се у таласима. Када се звук експлозија буде орио небом опет ћу мислити о ватреној најезди Перл Харбора и видети огромне непријатељске бродове како тону један након другог. Удараћу и дању и ноћу и сурвати се на огромне непријатељске бродове, напад ће бити успех који ће радио преносити. У највеличанственијем светом рату Источне Азије обавезујемо се да умремо, падајући као трешњини цветови. Поштујте нас, ми смо камиказе.[1]

1 U. Eppstein., (1987) *School songs before and after war*. *From „Children tank soldiers"* to *„Everyone a good child"*, стр. 441–442.

Камиказе означавају „божански ветар“, тајфун, који је у Средњем веку (1281. године) разбацао флоту Кублај Кана намерну да освоји архипелаг Излазећег Сунца.[2] Према легенди, овај снажни ветар је расуо монголску флоту након што се јапански цар Камејама помолио богињи Аматерасу да сачува свој народ.[3] Овај догађај Јапанци сматрају јасном манифестацијом „небеске заштите“ и од тада се спасавање царства приписује камијима (духовима и божанствима).

С јесени, 1944. године, током последњих фаза Другог светског рата, Американци су припремали моћну флоту у намери да преотму филипинска острва која су била под јапанском влашћу, и да на тај начин лише Јапан једног важног стратешког бедема.[4] Чинило се само уплитање „судбине“ може да спречи разарајући амерички талас. Како би се избегла опасност, јапанске војсковође су намеравале да понове волшебне радње које су пре седам векова спасле земљу од монголске најезде. Због тога је донета одлука да се формира специјална јединица која ће, иначе, остати позната у ратним аналима под именом *камиказе*. Посебност овакве јединице била је у томе што је сваки њен припадник требало да положи живот током мисије у ваздушним нападима. Тако формирана јединица је имала задатак да потпуно онеспособи америчке носаче авиона и да Јапанцима омогући сигурну победу. Без обзира на значајну надмоћ непријатеља и готово безизгледну ратну ситуацију операција *Шо* (победа) је сасвим успела. Њу је у јулу 1944. године, организовала врховна царска команда пошто су Американци пробили широку линију отпора која се налазила у зони Нове Гвинеје и Маријанских острва. Суштина плана ове операције био је истовремена одбрана нападом. Филипини су представљали зону одлучујуће битке. Према мишљењу адмирала Онишија једини метод борбе који би Излазећем Сунцу омогућио одбрану био је оснивање посебне самоубилачке јединице. Уосталом, тактику улагања (*таиатари*, што значи „судар телима“, дакле непосредни, саможртвујући напад) већ су користили јапански пилоти током ваздушних борби против моћнијих америчких бомбардера Б-29 који су прекривали јапанско небо.[5] Промена је била у томе што су уместо авиона мете сада постали бродови носачи авиона. Адмирал Масабуми Арима је, тако, 16. октобра 1944. године предводио „небеску ескадрилу“ у нападу на америчку пацифичку флоту, и први се бацио на амерички носач авиона „Френклин“ у потпуности га при том уништивши. Званична наредба да се оформи специјална јединица под именом *Камиказе Токубетцу Коґекитаи*

2 T. Mozai.,(November 1982) *The lost fleet of Kublai Khan*, National Geographic, v. 162, n.5 стр. 636–638.

3 S. R. Turnbull., (1977) *The samurai. A military history*, New York, стр. 93.

4 О рату у Пацифику писао је V. Ferreti,. *Il Giappone e la guerra del Pacifico*, I Viaggi del Erodoto, 10,29,1996, 126–129. Аутор изучава на историографском плану „паралелни рат Излазећег сунца“ као моменат такмичења са Западом.

5 M. Pinguet,.(1993) *Voluntary death ih Japan*, Cambridge, стр. 225.

(Специјални нападачки одред божанског ветра) издата је 20. октобра 1944. године.[6] Официр Рикеи Иногући је предложио да се нова јединица зове „Специјалне снаге божанског ветра“ или *Шимпу Токотаи*. Термин *Шимпу* је на најформалнији начин изражавао изговор два појма *Ками* и *Казе*. Њега је први употребио заповедник јединице изговоривши: „потребни су нам људи камиказе“.[7] Сви пилоти-добровољци представљали су смртоносно оружје које ће бити употребљено против изабраних циљева и локација.[8] Ониши је био убеђен да ова потпуно нова стратегија, изван уобичајених модела војне логике, може да спаси Јапанце од потпуног пораза: „Спасење наше отаџбине,“ како је рекао, „у рукама је божанских војника“ (*шинпеи*= божанске јединице; *тенпеи* = небеске јединице). Једино жртвовање живота наших младих војника, који ће се бацити на непријатељске бродове, може да растера непријатељску флоту и доведе нас до коначне победе“.[9] Јапански адмирал није ни најмање сумњао да ће ови млади добровољци извршавати наређења. „Има ли веће части за једног самураја него дати живот за цара и отаџбину?“.[10]

За команданта *Токотаија* постављен је вицеадмирал Угаки. Војници-камиказе су добили посебне униформе. На рукав и на груди плаве пилотске блузе пришивено је седам дугмади украшених са по три листића *трешњиног цвета*. Преко блузе су носили белу или црну церемонијалну тунику а око врата свилене мараме на којима су биле исцртане традиционалне изреке: „Ако ко од вас затражи нешто да му кажете о правом јапанском духу, покажите

6 R. Inoguchi -T. Nakajima, (1951) *Kamikaze Tokubetsu Kogekitai* Tokyo. Према мишљењу Ђорђа Бонацина у књизи - Камикаze, Milano 1973, 20 – идеја о стварању самоубилачких једница потекла је од бродског капетана Еиђира Јоа, који је крајем јуна 1944. године послао депешу морској команди у којој је истакао „да нема више времена за надање да ћемо уништити многобројне непријатељске носаче авиона. Зато молим да се што пре оформи специјална ваздушна јединица чији ће се пилоти директно бацати на непријатељске бродове који непрекидно пристижу. Желим да преузмем лично команду над овим јединицама“. Међутим капетан Јо није стигао да преузме команду над овим снагама: погинуо је 25. октобра 1944. године истога дана када ће се прве камиказе жртвовати у бици код Лејта, приликом потапања брода којим је командовао.

7 A. J. Barker., (1971) *Suicide weapon*, London, стр.74.

8 Операције камиказа водиле су у сигурну смрт. Због тога су, врховни заповедници одлучили да ове формације оснивају као јединице добровољаца а не као специјалне јединице царске флоте, чији су редови извршавали царска наређења. Због овога *Токотаји* су сачињавали добровољци. О добровољном пристанку пилота износи J. Croitoru., (2004) *The Martyr as a Weapon*, *The Historical Root of a Suicide Bombing,* München, стр.45–49.

9 E. P.Hoyt., (1983) *The kamikazes*, New York, стр. 11.

10 У почетку су неки пилоти одлучили да се усредсреде на непријатељске циљеве само у случају да буду погођени и да немају могућност да се врате у базу. Недуго после тога, да би се избегла двоумљења пилота, резервоари њихових авиона су имали горива само за одлазак у једном правцу. M. Okumiya-J. Horikoshi-M. Caldin.,(1958) *The Zero Fighter*, London, стр.326. Године 1945, 16. августа након предаје Јапана, адмирал је извршио ритуално самоубиство сепуку, остављајући тестамент у коме је тражио опроштај од *еупеја* (духова јунака) *токотаија*. R. Inoguci-T. Nakajima-R. Pineau.,(1994) *Kamikaze tokubetsu kogekitai(Divine Wind)*, US Navale Institute Press стр. 284–285.

му *лист дивље трешње* која стоји на сунцу", или чешће: „*Трешњин цвет* је први међу цвећем, тако исто је и ратник први међу људима". Судбина Јапана је стављена у руке камиказа! Врховни инспектор ваздухопловних снага царства обратио се првој групи камиказа следећим речима: „*Царство се налази на прекретници. Ради се о победи или о поразу. Прве самоубилачке јединице, решене да задобију победу снагом духа, повући ће за собом, својим успесима, нове јединице. За вас се уопште не поставља питање да ли ћете се вратити живи. Ваша дужност је да сигурно умрете. Ви ћете умрети физички али не и духовно. Смрт једног од вас биће рођење милиона других. Нека никаква немарност не омете ваше вежбе или оштети ваше здравље. Не смете оставити, полазећи у вечност, за собом ништа за чиме бисте зажалили. Још једну реч: не сме бити никаквих испада у вашој журби да умрете. Ако не нађете жељени објекат вратите се натраг. Следећег пута ћете имати више среће. Изаберите смрт која ће донети највише резултата.*"[11]

У редове камиказа су стизали добровољци из свих родова војске. Касније је привилегија да се постане припадник тих јединица била проширена и на цивиле. Пријављивали су се младићи из Токија и читаве земље. Камиказе су наиме, још за живота биле увршташане међу богове. Породице камиказа биле су посебно цењене и добијале прва места на свечаностима, а добијале су такође и обимнија следовања и пензије, слике су им стално излазиле у новинама, па је ореол богова и хероја камиказа био употпуњен и материјалним повластицама. Прва званична мисија новоосноване јединице била је 25. октобра 1944. године.

Неочекивано и разорно јединица је напала Американце и освестила их о постојању камиказа. Бил Симонс, који је у то време био механичар носача авиона „Сенти" (Santee), пловила које је кружило Лејтским заливом, у близини Филипина, помислио је у првом тренутку напада да је у питању грешка: „Мислили смо да се ради о летилици коју пилот није успео да брзо подигне. Међутим, када је након тога друга летилица пала на брод схватио сам да се није радило ни о каквој грешци нити иницијативи појединца. Закључио сам да Јапанци нису могли да смисле ништа горе што би уздрмало морал америчких војника".[12]

Правила која су надахњивала оне пилоте који су упражњавали овакву врсту посебног жртвовања воде порекло од древне оријенталне традиције *бушидо*, тактике којом су Јапанци настојали да надокнаде недостатке или инфериорност ратне опреме путем жртвовања људи. Током руско-јапанског рата (1904–1905), на пример, војници који су били наоружани само мачевима бацали су се у једној бици на непријатељске митраљезе не обазирући се нимало на то да ће изгубити живот. Без сумње, радило се о стратегији која

11 Ј. Вагенхалс.,(2011) *Камиказе-пилоти самоубице*. Београд, стр. 85.

12 K. Scherer., (2001) *Kamikaze*, стр. 117

је била плод очајања. Суочени са неизбежним поразом и предајом што је представљало највећу срамоту и понижење војнику је овакво саможртвено умирање представљало једину могућност достојанствене смрти и спасавања части. У сваком случају, никакво „обожење" није било обећано како би покренуло младе војнике ка таквој судбини. Камиказе се ничему нису надале, чак ни победи. Они који су жртвовали своје животе, повукли су и друге за собом. Што их је више умирало, преживели су осећали све већу срамоту и жељу да следе оне који су умрли. Списи који су припадали борцима јединица *токотаи* јасно откривају да је ово један од основних разлога због којих су се добровољци пријављивали. Није се радило само о психолошком притиску којем су без сумње војници били изложени, већ и о томе да се нису мирили са чињеницом да ће сачувати сопствене животе док око њих остали саборци жртвују своје. Смрт је постала омиљена сапутница пилота, о томе уверљиво сведоче подаци о порасту броја регрутованих добровољаца и листе чекања.[13]

Развој јапанског духа (Нихон сеишин) бушидо и кодо

Објашњење феномена због кога је стотине младих Јапанаца дало животе за отаџбину, у историјском тренутку у ком је било очигледно да ће исход сукоба бити негативан по Јапан, задире у интиму јапанског менталитета и неизбежно указује на јапански образовни систем.

Јапански самурај, поред физичке снаге и руковања оружјем, упражњавао је духовне вежбе које су сматране и најважнијим делом обуке. Ниједан систем никада није био у стању да створи натчовека. Ипак, у јапанском случају, образовна методологија која се у основи заснивала на обредима и човековој слободној вољи, успела је да створи дубоко мисаону особу која се на бојном пољу претварала у застрашујућег ратника. Његова храброст која се често испољавала као фанатизам и презирање сопственог живота у корист дужности (*гири*) била је последица онога што Јапанци зову *сеишин кјоику* (духовно образовање или духовна вежба).[14] Ни овај израз није лако превести. Термин *сеишин*, обично се повезује са умом, духом или намером. Али када се та и још једна именица *сеишин* и *кјоику* користе заједно карактеришу читав онај јапански дух (који се друкчије идентификује изразом *нихон сеишин*) који обухвата и последице патриотске и политичко-религиозне природе. Посматрање *бушида* кроз последице етичке природе и учења *кодоа* које је цара стављало на прво место обликовали су менталитет

13 M. Pinguet., (1993) *Voluntary death in Japan*, стр. 227.

14 Израз *гири* (не дословно: осећај дужности или одговорности) тешко је превести на индоевропске језике. У сагласности појма *гири* свака ствар мора да буде жртвована на олтару дужности. *Гири* се првенствено заснива на духу оданости то јест на саможртовању. T. Harada.,(1929) *Japanese charachter and Christianity*. *A study of Japanese ethical ideals as compared with teachings of Christianity*. Pacific Affairs, 2(11) 693–698.

камиказа у историјском тренутку велике кризе. Да би се потпуно разумео овакав начин размишљања, (прожет родољубивим осећањима а у исто време и дубоком религиозном оданошћу цару и царској породици као потомцима богиње Аматерасу оданошћу, која је ишла тако далеко да се огледала у давању сопственог живота за њих) треба се укратко осврнути на садржај горе наречених појмова *бушидо* и *кодо*. Током Средњег века у Јапану је постојала древна лоза ратника под именом *самураји*. Самураји су следили кодекс понашања *бушидо* (пут ратника)[15] који је захтевао потпуну оданост и послушност свом господару или цару, (који је сматран *непогрешивим богом*) све до жртвовања сопственог живота.[16] *Бушидо* је чинио срж јапанског образовања. Учитељи су подучавали методом *бунбурјодоа* (двоструког пута), то јест методом цивилног и војног образовања. Оба метода су била неопходна за стварање личности, као мушки (*будо* = метод борилачких вештина) и женски метод (*бун* = префињена ученост: књижевност, философија). Ови методи никада нису могли постојати одвојени па је и међу њима било неопходно успоставити склад.

Прави Јапанац је био љубитељ лепоте, осетљива и љубазна особа или како га је дефинисао Г. Г.Ровлеј: „дворјанин последњих дана периода Хеиан (794–1185)“.[17] Овај пут је био пут мудрости.[18] На пример, током Намбокућо периода (1336–1392) поред показивања војне способности (*бу*) ратници су настојали да одржавају културу (*бун*) и морали су да владају музичком и песничком уметношћу.[19] Правило је установљено низом одредби и путем седам духовних начела (које још увек надахњује *бушидо*) *ги*: „када ситуација налаже да се умре, онда се мора умрети“; *ју*: „вештина и храброст обојени јунаштвом“; *јин*: „свеопште човекољубље“ (у овом случају љубав према отаџбини); *реи*: „исправно понашање“ (извршавање наређења); *макото*:

---

15 Т. Сагара је приметио да иако су се неки аспекти *„ратничког пута“* развили током средњег века, термин бушидо се појавио само током периода Једо (1603–1876), када је конфучијанска етика засновала нову моралну основу ратничког духа познату као *шидо*. Наведено у E. Ohnuki-Tierney., (2002) Kamikaze, cherry blossoms and nationalisms: the militarization of aesthetics in Japanese history,Chicago, стр. 123. О Бушиду међу огромном литературом, I. Nitobe, Bushido,www.theresa. co. jp./nitobe/nitobe. htm; T.Yamamoto.,(1979),*Hakagure, The book of samurai*, New York; T. Cameron Hurst III (1990), *Death, honor and loyality* стр. 511–527.

16 C. Blomberg., (1991) *Between Hachiman and Buddha: bushido and the traditional religions in feudal Japan*, Vol. 27, 21–39. E. J.Drea., (2003) *In the service of Emperor: essays on the imperial Japanese army*, Lincoln.

17 G. G.Rowley.,(1997) *Literary canon and national identity: the tale of Genji in Meiji Japan*, Japan Forum, vol. 9, стр. 1–15. Период Хеиан је представљен као „Трешњина песма“ старог јапанског режима. J. Kitagawa., (1990) *Some reflections on Japanese religion and its relationship to imperial system*, Japanese Journal of Religious Studies, 17, 2–3, стр. 129–178. Недуго пошто је цар Канму преместио престоницу из Наре у Токио (794.године), стари царски систем је достигао врхунац.

18 T. Deshimary.,(1995) *Lo Zen e le arti marziali*, стр.54–55.

19 E. Ohnuki-Tierney.,(2002), *Kamikaze, cherry blossoms and nationalisms: the militarization of aesthetics in Japanese history*, Chicago, стр. 32–33.

„потпуна искреност“ (доследност сопствених дела); *меијо:* „част и слава“ и *шуīи*: „оданост“ (божанском цару).[20]

Почетком XX века, јапански интелектуалац Инацо Нитобе (1862–1933) поново је обрадио древна учења *бушида* у свом делу „Пут ратника и трговаца“ које је написао 1899. године. Остајући веран јапанској традицији и опчињен њоме, аутор је пут ратника представио у антимилитаристичком духу. Ипак, пишчев положај је убрзо пао у други план а књига је постала зборник јапанског национализма и на тај начин, обезбедила елементе за развој патриотског аксиома *умрети за цара и отаџбину*. Преобративши се убрзо у хришћанство, и претпостављајући да ће се убрзо изградити трајни међународни мир Нитобе је настојао да посредује између позиције Запада и позиције Излазећег Сунца. Између 1906. и 1913. године током своје наставе на Царском универзитету у Токију, огорчено се успротивио националној пропаганди, сугеришући да омладина треба да добије широко образовање универзалног карактера. Његова размишљања и наставна пракса дочекани су критикама и оптужбама, нарочито од припадника екстремне деснице. Током времена, међутим, и сам Нитобе је све енергичније усвајао патриотизам и све се више интересовао за нападе споља. Поново је разматрао древни *бушидо* из периода Меији и усвајао налазе компаративних студија поимања рата. Научници националисти су, са своје стране, обновили издања из периода Токугава (1603–1867) користећи их да поткрепе сопствене тврдње. Међу најчитанијим радовима, посебно се издваја „*Хаīакуре“*, дело Т. Јамамота из 1716. године, које је постало канон обновљеног *бушида*. Неки пасажи у њему недвосмислено су давали значај војној крутости, истовремено поново позивајући на дужност духа (*īири*), на жртву и оданост (*шуīи*) цару (*Тенно*): „Мисија самураја се састоји у умирању“; „важније је умрети за господара (*даимјо* [21] или *тенно*) на бојном пољу него убити непријатеља“; „суштина самурајског живота је да понуди сопствени живот свом господару без оклевања“.[22] Нитобеово дело није детаљно расправљало идеолошку нит осталих списа, штавише отворено је истицало јапанско јединство у *бушиду*: „Витештво (у енглеском тексту штампаном 1912. године, бушидо је преведен термином *chivalry*) је самоникли јапански цвет, једнак свом обележју, *трешњином* пупољку“. Научница Емико Онуки-Тиернеј је приметила како је Нитобе термином „самоникли“ настојао да укаже да корене бушида треба тражити у будизму, шинтоизму, Конфуцијевим и Менцијевим учењима, иако шинтоизам као једина домаћа јапанска религија представља најважнији фактор.[23]

20 T. Deshimary., (1995) *Lo Zen e le arti marziali*, Milano, стр. 19. Самурај који би потпуно испунио „правило“ чак и после смрти би сачувао сопствену част.

21 Дословно: „Велико име“. Господар провонција, нарочито подсећа на власника европских феуда.

22 E. Ohnuki-Tierney., (2002) *Kamikaze, cherry blossoms and nationalisms: the militarization of aesthetics in Japanese history*, Chicago, стр 124.

23 Види исто стр. 125

Такво тумачење поткрепљује још 1931. године и Ричард Понсонбај Фане: „Према мом разумевању, бушидо је производ шинтоа иако се не може сматрати спонтаном појавом. Између осталог бушидо се може превести терминима као што су витештво (*chivalry*) или оданост (*loyalty*).“ Концепт патриотизма у Јапану представљен је шинтоизмом јер се нико не може назвати шинтоистом, а да првенствено не буде патриота.[24] У једном спису из 1933. године, Нитобе на многим местима истиче национализам, наглашава како је срамно да војник не буде одан цару и тако приближава идеју бушида идеолошком систему царизма (*тенносеи*).[25] Према Нитобеовом мишљењу, бушидо је представљао испољавање јапанског духа (*јамато тамашии*), отелотвораворење штавише духа читавог народа, а не само војничке класе.

Још од 1872. године јапанско школство је надзирала држава а Царски указ (*Кјоику ћокуīо*) је налагао да основна начела морају да буду у складу са *кокутаием*, „формом националне државности“ или „основном карактеристиком царства“. Из ове перспективе произлазио је императив да се негују оне врлине (*јинīи шуко*) које су сматране и извором основних карактеристика јапанског царства: доброчинство, правда и синовска побожност постала су окосница било којег образовног програма, с обзиром да основна карактеристика јапанског царства води порекло од ове четири врлине. Горе наведене врлине, међутим, нису историјски производ јапанске културе, већ су преузете из Конфуцијевих и списа других кинеских философа. Шинтоизам периода Токугава (1603–1867) нашао је у конфуцијанским учењима драгоцени ослонац за буђење националног духа пренаглашавајући ону идеју оданости која је сада требало да се искористи на најбољи могући начин. Ниједна одредница Јапанаца не би била целовита ако би се занемарио овај њихов главни квалитет; односно, било би немогуће да се проникне у саму суштину јапанског духа без адекватног схватања „духа оданости“. Алфу и омегу бушида представља концепт „*шуīи*“.[26] На јапанским универзитетима, „јапански дух“ је негован и кроз посебне курсеве *шушин* (моралне студије) или *кокумин доштоку* (национална етика). Студенти су читали философске текстове и тумачили их уз помоћ доцената који су били адекватно припремљени у светлу Царског указа о образовању (*кјоику ћокуīо*), шинтоа (*кокка шинто*) и *кокутаиа*. Од 1931. године (тј. од напада на Манџурију) к*окумин доштоку* (национална етика) је попримила још једно националистичко значење. Нови курс узео је име *кодо* (царски пут). Ова реч је за Јапанце имала веома дубоко значење, које је повезано са најважнијим испољавањем јапанског духа, то јест обожавањем царске породице, поносом на сопствену историју и

24 R. Ponsonby-Fane., (Jan-Jun 1931), *The vicissitudes of Shinto*, The Journal of the Royal Anthropologoical Institute of Great Britain and Ireland, vol. 61, стр. 1–25

25 I. Nitobe., (1972) *The Works of Inazo Nitobe, (Bushido to Snonindo*),The author's English works, reprinted from Nitobe Inazō zenshu, Kyobunkwan, University Tokyo Press 324–336.

26 L. Sacco., (2004) *Sumo, shinto e identità culturale del Giappone, Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 70, n. s XXVIII, 2, 2004, 365–391.

свешћу о припадању лози коју штите богови.[27] Националистичка вера која је поткрепљивала остварење „царског пута“ није представљала ништа друго до *Нихон сеишин* (снагу јапанског духа). Темељ који је продуховио *кодо* био је идентификован у тзв. духу *камунаīара* (древно начело јапанске религије према коме се све препушта божанском промислу, без уплитања људског наума) . Дакле, снага јапанског духа, њен суштински облик је прозван *канаīара до* (тј. Пут каннагара).[28] Ако је политички концепт *кодо* чврсто био структуиран у царски и аристократски систем, онда је са религијске тачке гледишта појам *кодо* био повезан са шинтоистичком митологијом и посебно са царским системом (*тенносеи*) и божанствима (ками). У том смислу дело *Кођики* („записи о древним догађајима“, често сматрано јапанском библијом), потврђује да је: „свети престо заснован у тренутку раздвајања неба и земље“. Ово веровање је било присутно у царском прогласу следећим речима: „Свети цар је неприкосновен“. У званичном коментару принца Итоа то се потврђује: „Цар потиче са Неба, његова личност је божанска и света, његова власт се протеже над свим његовим поданицима. Ипак, потребно је подвући да придев „божански“ у шинтоизму „означава нешто између натчовека и натчовечанског“[29] где оно „божанско“ и оно „људско“ у универзуму често скупа чине једну исту ствар.[30]

Кратак профил шинто религије

При сагледавању статуса цара, као што се видело, шинтоизам је имао велики значај на митолошком плану. У претходном делу укратко је истакнут однос између царског пута (*кодо*) и јапанског духа *каннаīара*. Како би се боље разумела политичко-религијска и друштвена значења потребно је укратко анализирати особине шинтоа.[31] Од давнина је *каннаīара* у основи представљао систем веровања у склопу најважније религиозне традиције јапанског народа. Тек током обнове царске власти у периоду *Меиђи* (1868–1912) *каннаīара* је конкретно формализован и дефинисан као „пут богова“ (*каннаīара но мићи*). Разлог оваквог каснијег схватања лежи у чињеници да се, иако извори *каннаīаре* датирају још од митског доба, тек крајем деветнаестог века јавила замисао о остварењу царства чије је основно начело било

27 G. M.Fisher., (1940) *Main drive behind Japanese national policies*, Pacific Affairs Vol. 13, No. 4, University of British Colombia, стр. 381–392.

28 S. Kono., (1940), *Kannagara no michi*, Monumenta Nipponica Vol 3:2, 369–391

29 I. Nitobe., (1929),*The religious sense of japanese people*, Pacific Affairs, University of British Columbia, Vol. 2, No. 2, стр. 58–64.

30 I. Nitobe.,(1936) *Lectures on Japan. An outline of the development of the Japanese people and their culture*, Tokyo стр. 148–151.

31 „Читавим јапанским острвом влада цар који има духовну и световну моћ као и код нас папа“ J. Ruiz De Medina., (1990) Documentos de Japon 1547–1557, Istituto Storico della Compagnia di Gesù, Roma, стр. 61–62.

експазионистичко. Овим виђењем *каннагара но мићи* је поистоветила принца са новим јапанским вођом.

Првобитни шинтоизам (веровање у камије) често је представљан као религија божанстава неба и земље, чија је родоначелница богиња Сунца Аматерасу Ооками. Радило се о сложеним локалним веровањима која су образовала основу богате митологије. Она која је озваничена од осмог до десетог века, пре свега преко *Кођикија* („Записи о древним догађајима"), хронике *Нихонги* и текста уставног карактера *Енгишики* (Устав из периода *Енги*, од 901–923 године).[32] Међу мноштвом божанстава (*јао јоросу но ками*), издваја се богиња неба (Аматерасу Омиками), царски предак, такође сматран камијем у систему *каннагара*. Може се рећи да посматрајући ствари на овај начин, душу шинтоизма представља однос између *каннагара но мићи*, царске династије и јапанског народа.[33] Морис Пинге је дефинисао шинто „(пут богова), као аутохтону јапанску религију, засновану на различитим локалним култовима".[34] Име *шинто* (тј. пут камија) је сковано тек после усвајања будизма (шести век после Христа) да би се разликовао од ове религије познате као *буцудо* (Будин пут).[35] Термин „шинто" је настао спајањем двеју кинеских речи: „*шин"* (кин. „*шен"*), што ће означавати божанство (*ками*), и „*то"* или „*до"* (кин. тао), што значи пут. Именица „ками" односи се и на духове и на божанство као објекат култа. Ради се о изразу којим се, међутим указује поштовање и духовима светаца и племића, чиме се истовреме-

32 R. Ponsonby-Fane., (Jan-Jun 1931), *The vicissitudes of Shinto*, The Journal of the Royal Anthropologoical Institute of Great Britain and Ireland, vol. 61, стр. 2.

33 S. Kono., (1940), *Kannagara no michi*, Monumenta Nipponica Vol 3:2, стр. 369–382.

34 M. Pinguet., (1993),Voluntary death in Japan, стр. 340.

35 Будизам је званично уведен у Јапан 552. године тек „када је неки корејски принц упутио са корејског полуострва изасланике у Јапан да би добио војну помоћ. Међу даровима које су изасланици донели са собом били су неки списи и мале Будине статуе". W.K. Bunce.,(1964) *Religions in Japan, Buddhism, Shinto, Christianity*, Rutland–Tokyo, 4. R. Pettazoni.,(1929) *La mitologia giapponese secondo il primo libro di Kojiki,* Bologna стр. 1–28. „Јапанска митологија по првој књизи Кођикија" укратко описује религијску историју Јапана, наглашавајући најзначајније фазе. Полазећи од самих почетака усвајања будизма који према мишљењу аутора представљају прелазак од искључиво националне религије на религију наднационалног карактера. Петацони открива да су до осмог века после Христа шинтоизам и будизам заједно обитавали, разликовали се али се нису сукобљавали. Ако се почетком деветог века, између две сложене религије појавила једна врста синкретизма која је подстакла различите будистичко-шинтоистичке системе међу којима је преовладао обострани споразум(*риобушинто*) у међувремену се испољио један покрет као реакција на тај средњовековни синкретизам који се испољава нарочито *ниширеншу* (1222–1282) будизму периода Камакура (1186–1333). Пратећи главне токове, научник анализира шинто који је кренуо од религијске фазе. Она је започела у Јапану 1868. године када је поред обнове која је спровођена током периода Меији, постојала намера да се реинтегришу националне вредности. Петацони успева да докаже како су патриотизам, грађанска свест и оданост увеличани у шинтоистичкој визији и како су на тај начин они успели да преобрате јапанску религију у националистичку институцију, нарочито када се повлашћен положај шинтоа нашао у сукобу са проглашењем равноправности свих религија(Указ из 1889. године). Шинто је по мишљењу Петацонија од самог свог настанка био „религија отаџбине и пут спасења"

но истичу и њихове врлине и њихов ауторитет. Постоје, додуше, појаве или предмети који не спадају у ову категорију, али истовремено поседују врлине камија, као што су реке, планине или животиње.[36] Кључна реч „*то*“ може да буде преведена као „пут“ и на тај начин шинто, поред тога што је пут камија (богова, духова), подразумева онда потпуну веру у космос у свој његовој свеобухватности.[37] Таква преовлађујућа религија у Јапану била је састављена од разних божанстава међу којима се издвајала Аматерасу Оомиками, као и разни духови предака. Насупрот оваквом разумевању да шинтоизам треба посматрати као довршени религијски систем политеистичке природе, с обзиром на то да нема развијену теологију већ сложену митологију, обреде и култ, молитве, празнике, свештенство и веровање у разна надљудска бића, као што су камији Карел Добелаере сматра да шинто није религија већ пре симболичко изражавање народне културе, „прослављање традиција јапанских корена“. Свакако је потребно приметити, сматра Добелаере, да шинтоизам није конвенционална религија као што су будизам или хришћанство, већ у најбољем случају оперативна религија. Сопственим митовима и типичним обредима шинто се поистовећује са суштином јапанске историје и са јапанском традицијом уопште. Камији који су били обожавани у шинтоистичким светилиштима или храмовима некада су имали људске облике. Шинтоизам нема ни свог оснивача, ни Свето писмо, али изгледа да се труди да ове недостатке надокнади односом према духовима предака или цару. Његова митологија иде до приче о стварању неба и земље и разних поколења богова, међу којима су кључни Изанаги и Изанами који су створили јапанска острва и богове природе.[38] Низ легенди које подржава званична историографија, подупире идеју о настанку царске династије као потомака богиње Аматерасу, која је на земљу послала свог унука Нинигија да влада у њено име тако што му је предала обележја царске власти која се и данас поштују: огледало, мач и свете бисере.[39] Приликом силаска на земљу, Нинигија је испратило низ богова, међу којима су били и преци свештеничког сталежа и разних кланова. Нинигијев потомак је био Ђинму тенно, који је по предању основао царску лозу. Њиме се завршило доба богова и започело доба људи.[40] Мит овде недвосмислено има политичко значење: он афирмише божанско порекло јапанског народа и озакоњава моћ царске лозе која директно потиче од богиње Сунца Аматерасу.

---

36 S. Ono, (1962) *Shinto,-The kami way*, Rutland, стр. 6.

37 D, Sabbatucci.,(1998) *Politeismo, II. Indo-iranici, Germani, Giappone, Corea,* Roma, стр. 670–690.

38 J. Kitagawa., (1987) *Some remarks on shinto*, HR, 27, стр. 227–245.

39 R. Ponsonby-Fane., (Jan-Jun 1931), *The vicissitudes of Shinto*, The Journal of the Royal Anthropologoical Institute of Great Britain and Ireland стр. 1 и 6.

40 A. Brelich., (1995) *Introduzione alla storia della religione*, Pisa-Roma стр. 245–247.

Кокутаи и Тенносеи: критичка студија о јапанској царској институцији

У јапанском школском систему, нарочито за време Другог светског рата, задатак наставног особља се првенствено састојао „у дужностима према царској личности". Ово је један од разлога, како наводи Јозеф Китагава, низа јавних излагања о јединству јапанског националног тела, са нарочитим освртом на мистику јапанског етноса и важност патриотизма и оданости владару.[41] По Китагави, постоје три основне тачке на којима се заснивало основно образовање:

А) Слава *кокутаи-а* се заснивала на царској владавини (*тенносеи*) која је водила порекло од непрекинуте божанске генеалогије. Овај догађај је упућивао на богињу Аматерасу Омиками, која је по легенди установила да ће њени директни потомци вечно владати јапанским острвима.

Б) Јапанска институција царства није зависила од моралних врлина или политичких способности већ од преношења „вечног царског духа" (*теннореи)* који се обнављао током обреда *даиђосаи* (празника током којег је новоизабрани цар приносио првине жетве својим царским прецима и другим камијима).[42]

В) престо је садржао четири главне одлике. Његов носилац је сматран живим камијем (божанством) и истовремено јапанским првосвештеником, затим јединим законитим регентом националног савеза чије су моћи биле сличне онима које је поседовао pater familias у старом Риму.[43]

Школе су пропагирале патриотизам и грађански морал кроз подучавање етичких норми (*шушин*). За разлику од ранијег периода Меији, када су само самурајски синови могли наследити своје очеве и направити војну каријеру, универзализовано право пријављивања за војнике је сада представљано као сваком доступан непроцењив дар намењен цару и истовремено као посебна привилегија, којом се служи нацији. Један од разлога који је оправдавао жарку љубав према служењу отаџбини било је стварање шинтоистичке државе која је насупрот фидеистичким убеђењима, шинто претворила у натконфесионални патриотизам.[44] Царска личност је у њему би-

41 J. Kitagawa., (1994) *The Japanese kokutai*, HR, 13,3, , 209–226. У јапанској симболици император је био врховни војни заповедник и врховни свештеник.

42 D. C. Holtom., (1972) *Japanese enthronement ceremonies*, Tokyo; R. S.Elwood., (1973) *The feast of kingship: accession ceremonies in ancient Japan*, Monumenta Nipponica, Tokyo.

43 E. Cocchia., (1909) *Il Giappone vittorioso, ovvero la Roma dell'Estremo Oriente*, Milano. Међу широком литературом о *тенну* (цару) погледати следеће: D. De Palma, (1992) *Note sull'origine del titolo imperiale Tennō* Rivista degli Studi Orientali, 66, 1–2, 1992 Исти аутор., *Il tennō giapponese: storia, mito e realtà di una istituzione imperiale,* 1999, Roma, P. Corradini., *Tennō giapponese e huangdi cinese: una comparazione* in Aistugia, XVIII, Merano. 27–30, Ottobre 1994,Venezia 1995, 103–120.

44 Kitagawa Joseph., *Some reflections on Japanese religion and its relationship to imperial system*, Japanese Journal of Religious Studies, 17, 2–3, 1990, 171–173.

ла изразито идеализована. Већина јапанских послератних интелектуалаца, упркос томе што је живела у време периода Меиђи, испољавала је изразиту мржњу према царском систему (*тенносеи*), посебно према цару Хирохиту и његовом држању током Другог светског рата. На Западу ова тема није на исти начин проблематизована. Разни проучаваоци су усмерили пажњу на појединачне аспекте живота цара из периода Меиђи, а да при том нико није написао његову биографију нити обратио пажњу да су цареви, као и аристократске породице, потицали од богова. Супериорност царске лозе није била заснована на сопственој побожности већ на легитимацији њиховог родоначелника (*уџиками*) врховне богиње Аматерасу Оомиками. У складу са оваквим убеђењем, императори су се по угледу на шамане, налазили између људи и духова неба и земље. Само император није био поседнут никаквим духом нити икаквим пророчким способностима. Што се поменуте церемоније *даиџосаи* тиче, за коју се веровало да царски дух тада прелази са цара претходника на оног који га наслеђује, многи проучаваоци су указали на одсуство научних доказа који би били основ таквог веровања. Између осталог, неопходно је било подвући да у периоду од 1466. до 1867. године церемонија није прослављана, као и то да ова околност није допринела да се умањи легитимитет наводне светости императорâ тог времена. Олигархија периода Меиђи је уздигла царев положај као централни стуб јапанске државе, прогласивши га чак богом.[45] Обожавање императора, према неким научницима, било је преувеличано, нарочито међу интелектуалцима националистима и војним заповедницима и нарочито после рата са Кином.[46] Са ове тачке гледишта, приручник за наставнике (*кокутаи но хонги*) је потврђивао да је цар био *акицу миками* (тј. „отелотворено божанство“), иако није свезнајући и свемогући Бог у хришћанском смислу речи.[47] Поред тога у тексту приручника о националној етици из 1940. године стоји да је народ сматрао цара богом, директним потомком богиње сунца Аматерасу, ова одредница никада није постала суштинском у систему веровања. У таквим околностима, цар Хирохито периода Шова (1926–1986) је првог јануара 1946. године, после безусловне предаје Јапана потврдио да је већ знао да светост његове личности не потиче од веровања по коме је он сматран богом, већ само од

45 Постоји уверење које ослонац налази у Кођикију и Нихонгију, да су и пре 1945. године јапански цареви сматрани боговима. Такво виђење међутим нема основа: извори заправо описују божанско порекло царске династије, али цареве не сматрају божанствима. За разлику од старог Египта или Рима у Јапану није постојао култ живих богова. Надмоћ царске породице се није се заснивала на веровању у њено божанство већ у њено божанско порекло од богиње Аматерасу. Такође, ниједан документ из периода Меиђи није тврдио да је цар живи бог.

46 У марту 1935. године, царев генерал и помоћник Хонђо Шигеру му је изјавио:" војска се клања Вашем Величанству као отелотвореном божанству. S. Honjo., Emperor Hirohito and Chies Aide-de-Camp: The Honjo diary, 1933–1936, Tokyo.

47 Живи ками (Император) није монотеистички Бог, већ политеистичко божанство, будући да је и сам шинтоизам политеистичка религија.

веровања да је он потомак богиње Аматерасу. Божанско порекло било је немогуће негирати због тога што је оно омогућавало легитимност царској династији да упражњава религиозне обреде и да врши улогу посредника између божанстава и људи. Ипак, Хирохито је истог дана када је прогласио да није бог принео жртву за нови почетак године као што је то одувек чинио.

Моћ симбола: самураји и сакура

Током операције камиказа - како наглашава Емико Охнуки-Тиернеј – била су присутна два симбола која су красила храбре ратнике Излазећег сунца током Другог светског рата, дух самураја и *латице трешње* (*сакура*).[48] Симболика *трешњиних цветова* налазила је своје место у идеологији по којој је једини смисао био умрети за цара и отаџбину. Симболичка вредност цвећа обично се одређује природним својствима једног цвета (јап. *хана*), док се свакој сорти може приписати посебни смисао. Цветови углавном представљају лепоту и несигурност постојања. Цвеће је често повезивано и са царством светости и мушким и женским божанствима. *Ко-но-ха-на Сакура-химе* (Госпођа која сади дрвеће) на пример, натприродно је биће јапанске митологије, вила чије је обележје *трешњина латица*. Због тога што повезују божанства и људе, цветови су често представљани као принос боговима, а понекад су сматрани божанском наградом исправним људима. У древном Јапану пиринач је био биљка par excellence (*мизухо*) превасходно због веровања да су његови класови уточиште божанским душама. У облику зрна растиње је у свој својој целини представљало силу која обнавља земљиште. *Трешњини цветови* (*сакура*)[49] су чинили метафорички еквивалент, а такође су симболисали и животну енергију. Особености сакуре су присно повезане са јапанском витешком традицијом (*бушидо*). *Трешњин цвет* је симбол чистоте, оданости и храбрости и зато је био омиљено обележје ратника (*буши*). Када цвет достигне највиши сјај, одвоји се од стабла и увене падајући на земљу, исто као што су се самураји одвајали у цвету младости од сопственог живота, падајући на бојном пољу. Ову метафору вешто компонује једна јапанска изрека:" *Хана ва сакура ӣи хито ва буши* (најлепши *цвет је трешња* а најбољи човек је ратник)". Латица *трешњиног цвета*, деликатна и пролазна, често ишибана ветром и непромњена у својој лепоти, била је симбол идеалне смрти, удаљене од световних жеља и пролазности живота, обележје ратничке дужности самураја и судбине која га је чекала. *Трешњини цветови* са материјалне тачке гледишта нису имали велику вредност али су били веома важни на емотивном плану. Естетика сакуре, у том смислу, изворно

48 E. Ohnuki-Tierney.,(2002) Kamikaze, Cherry blossoms and nationalisms: he militarization of aesthetics in Japanese history, Chicago. стр. 165.

49 Пупољак трешњиног цвета (на јапанском *сакура*) је један од симбола јапанске нације. N. Miyairi, Sakura: cherry blossoms in Japanese culture, http://www2.hawaii. edu.

уметнута у земљорадничку космологију, постала је оружје у рукама јапанске владе које је служило пропагирању жртвовања камиказа за цара. Током највеће мобилизације (1944–1945), метафора *трешњиног цвета* је представљала јапански родослов; таква реторичка употреба наглашавала је функцију царског слогана сакуре: умрети за цара и отаџбину.[50] То је смисао у којем је писао и камиказа Јузуру Огата пре своје последње мисије: „моје тело ће пасти као *трешњина латица* али ће мој дух живети и штитити ову земљу заувек." У сећањима једног другог пилота камиказе забележено је, такође, да млади ратници живе толико кратко да би се њихов живот могао упоредити само са пролазношћу *латице трешњиног цвета*.[51] Развој симболике сакуре описала је Е. Охнуки-Тиернеј, стављајући је у контекст народне војске чији је смисао даривања живота за цара и отаџбину, тог највишег естетског израза операција одреда *токкотаи*. Они ши је именовао све одреде камиказа именима која се односе на разне врсте *трешњиних цветова*: Хацузакуратаи (*Јединица раног трешњиног цвета*), Јамазукаратаи (*Одред планинског трешњиног цвета*), Амазукаратаи (*Ескадрила небеског трешњиног цвета*) и тако даље. Дакле, поред легендарних околности везаних за божански ветар и *трешњине цветове*, *токкотаи* се служио и другим начинима да озакони искуство камиказа у култури. Претежно је коришћена метафора која се односила на племенитост самураја. Да би се што боље разумела идеологија и вредносни систем камиказа, потребно је укратко осврнути се на легенду о Масашиге Кусунокију, самурају из четрнаестог века који је извршио ритуално самоубиство (*сепуку* или *харакири*). Кусуноки је био храбар заповедник, одан цару Го-Даигу (владао између 1294. и 1336. године). У почетку је помогао свом господару да оконча власт шогуната Хоџо 1333. године и отпочне своју полу-легендарну владавину. Међутим, недуго затим, ситуација се нагло преокренула када је Ашикага Такауџи, генерал који је у прошлости био веран цару, одбио да призна његову власт и повео војску против сопственог господара.[52] Када су се Такауџијеве трупе приближиле Токију, Кусуноки је предложио цару да се одмах повуку на свету планину Хиеи, препуштајући непријатељу престоницу. Цар је то одбио и затражио од Кусунокија да нападне противника. Знајући да иде у бој који води у сигурну смрт, Кусуноки је исказао сву своју оданост цару. Битка код Минатогаве, јула 1336. године, завршила се тешким поразом царске војске коју је предводио Кусуноки. Опкољен непријатељима са својих 600 војника, извршава самоубиство. Према легенди, последње речи су му биле: „да могу да живим седам живо-

50 E. Ohnuki-Tierney., (2002) Kamikaze, Cherry blossoms and nationalisms: the militarization of aesthetics in Japanese history, Chicago. стр. 27–60 и 102–124.

51 R. Nagatsuka., (1973) *I was a kamikaze. The knights of the Divine Wind*, New York.

52 De Palma Daniela., *Tenno e Shogun: analisi di un rapporto di potere*, Rivista degli Studi Orientali, 67, 1–2, (1993), 171–188.

та, свих седам бих дао за отаџбину“.[53] Прича о племенитом жртвовању Кусуногија постала је саставни део подучавања јапанске омладине. Тако је и у ратно доба његово име остало дубоко урезано у народном сећању и поистовећивало се са кодексом бушида. Личност овог националног јунака била је пример храбрости и оданости цару. Потом су сви студенти периода Шова усвајали приче о овом јунаку да би потом били призвани да се и сами жртвују и назову камиказама. Кусуноки Масашиге је, укратко, постао симбол свих младих идеалиста који су у слеђењу његовог подвига видели могућност да и сами спасу царску династију и обезбеде опстанак нације. Тако је Кусунокијева личност постала слика одреда *токкотаи*. Самоубилачке експедиције против америчке морнарице су назване: „мисије таласајућих хризантема“. Пилоти су се осећали блиски древним самурајима, што се види и по ознакама на борбеним авионима које су истицали сопствено-духовно порекло (хризантема која лебди над водом). Значење јапанске војне симболике може се разјаснити тек ако се смести у спектар тих различитих метафоричких слика које су, као и имена која су давана јединицама камиказа величала и славила божанско порекло Јапана.

Религија и жртва у опроштајним писмима неких пилота самоубица

И после ових расветљавања претичу, међутим, можда и пресудна питања. Какви су били погледи (ако су их уопште и имали) камиказа на живот и на смрт? Да ли је отаџбина имала већу вредност од породице? Какве су биле везе војника и њима блиских људи? Да ли је уопште било некаквог осећања у њима? Шта су камиказе мислиле о смрти која их је чекала?

На ова питања није лако одговорити; напротив, одговори су врло осетљиви с обзиром на то да је шинтоизам остављао човеку прилично слободе.[54] Идеологија камиказа је била укорењена у хиљадугодишњој традицији. Док је шинтоизам био заснован на веровању да ће мртви живети као духови (камији)[55], будизам је заступао идеју да живот представља обавезан прелаз постојања, али не и његов крај. Не бисмо ли предочили религијска опредељења и осећања камиказа навешћемо неколико писама пилота пред одлазак у смрт. Пре но што ће поћи на последњу мисију Теру Јамагући у једном одломку писма пише:

---

53 Barker Andrew Jacob., *Suicide Weapon*, London 1971.

54 Наследна религија Јапана-Шинтоизам-није реинкарнационистичка религија али то не спречава следбенике будизма да се осећају комотним између две религије. Често су у будистичким храмовима подизани мали шинтоистички храмови. Због тога је и Шинтоизам сматран религијом живота у у његовим храмовима су представљене статуе деце окренуте ка боговима али у смеру будистичког храма. Girault Rene., (1995) *Les religions orientales: hindouisme, bouddhisme, taoisme,* Plon/Mame.

55 .B. Earhart., (1996) *Religions of Japan: many traditions within one sacred way,* Prospect Heights, стр. 97.

„Драги оче, мало по мало се приближава час моје смрти. Не успевам да обуздам јак осећај привржености овој прелепој јапанској земљи… Живот ми пружа прилику да умрем за своју земљу. Верујем у високу културу јапанске владе. – Систем јапанског живљења је веома леп и веома се поносим тиме, као и јапанском историјом и митологијом, које одражавају чистоту наших предака и њихова веровања у прошлости. Овакав систем живљења је исход свих дивних ствари које су наши преци преносили вековима заједно са царском породицом као живим отелотворењем божанстава, која на тај начин представља кристализацију сјаја и лепоте Јапана и јапанског народа… Мој гроб ће бити у мору Окинаве и опет ћу видети мајку. Молим се за ваш дуг живот и верујет да ће Јапан опет васкрснути.“

Битно је нагласити да су се младе камиказе искрено надале коначној победи („*Верујет да ће Јапан опет васкрснути*“) и уздале се у помоћ мноштва духова, богова, небеских сила и енергија које ће им помоћи да поразе непријатеља.[56]

Увидом у једно другописма Исаâ Мацуâ уочава се идеја реинкарнације и упућивање на неизвестан рај (станиште јунака).

„Драги родитељи, молим вас будите поносни на мене. Пружена ми је сјајна прилика да умрем… Штитићу Његово величанство… Желео бих да се родим седам пута да бих могао да се бацим на непријатеља… Вратићу се као дух и чекати да ме посетите у светилишту Јасукини[57]. Исао[58].

Занимљива су синкретистичка религијска виђења Ићиза Хајашија који је био студент политичке економије Токијског универзитета. Погинуо је на Окинави априла 1945. године у двадесет трећој години живота. Био је припадник специјалног јуришног одреда и бацио се на један од америчких војних бродова.

„Најдража мајко, дошло је време када морам да Вам јавим једну врло тужну вест. Ви ме волите више него што сам ја икад Вас могао да волим. Шта ћете помислити о овом писму? – Тужан сам и очајан. Задовољан сам што су ме изабрали за пилота посебне јединице Шишисеи… Може се десити да ћемо напасти осмог

56 H.. Pinguet Maurice., (1993) *Voluntary death in Japan*, Cambridge стр. 326.

57 Споменик Јасукини је сазидан као мало светилиште у Кјоту, на крају шогуната Токугава у част оних који су дали животе за време народних побуна током мера реформи царске владе. Његово име *Шоконша* (светилиште у коме су призиване душе) подразумевало је оне који су се жртвовали за цара и којима се изражавало поштовање због врлине оданости у борби. Ово место Јапанци сматрају нарочито светим, тим пре што је светилиште познато под именом светилиште „праведних“ или светилиште „родољуба“. Плочице са именима војника чуване у светилишту биле су предмет поштовања јер се веровало да се духови мртвих одмарају у Јасукинију и да ће наставити да се боре за Јапан и у загробном животу. Светилиште је такође садржавало високе нише као сећање на славне јунаке попут самураја Кусоникија. Због овога су камиказе сматрале даће и они бити поштовани као часни браниоци отаџбине. Није био редак случај да су се пилоти пре своје последње мисије поздрављали речима: “ Једног дана ћемо се поново родити као трешњине латице у врту Јасукини“ или :” Видећемо се у Јасукинију.”

58 Inoguchi Rikihei and Nakajima Tadashi., *Kamikaze tokubetsu kogekitai (Divine Wind: Japan's Kamikaze Force in The Second World War)*, Us Navale Institue Press 1994. стр.319–320.

априла, на Будин рођендан[59]*. Током последњеī лета биħемо одевени у редовне униформе, док ħемо на главу носити траку (хаħимаки), (са насликаним црвеним кругом на белој позадини која представља излазеħе сунце и звезду свитања). Мама, не желим да оплакујете моју смрт… ступио сам у овај одред уприкос Вашем противљењу, али стварно, ја Вам то признајем, боље би било да сам послушао Ваше савеħе. Понекад падам у искушење да се вратим, али то би значило починити кукавичлук. Покушајте да се утешиħе мислеħи на то да сам одличан пилот и да се врло ретко дешава да повере овакав задатак једном авијатичару који има тако мало часова летења… Када сам био крштаван, свештеник је надамном изговорио: Одреци се самоī себе. Сеħам се тоīа врло добро. Предаħу се у руке Спаситеља, пре неīо што умрем, изрешетан америчким куршумима. Јер је све у Божијим рукама. Живимо у духу Исуса Христа и у њему ħемо умреħи. Ова мисао је стално присутна самном… за оне који живе у Боīу нема смрти. Свакоī дана читам Библију. Тада осеħам да сам поред Вас. Сурваħу се на непријатеља са Светим писмом. Боравиħу пре Вас у рају. Молиħе се да ме приме у њеīа. Биħе ми жао да боравим на небесима тако далеким од Вас… Имам утисак као да нисам ја тај који очекујем смрт. Мама, молиħе се за мене…*[60]

У овом писму наилазимо на један занимљив и јединствен аспект: „*Живимо у духу Исуса Христа и у њему ħемо умреħи. Ова мисао је стално присутна самном… Боравиħу пре Вас у рају. Молиħе се да ме приме у њеīа*“.

Та мисао упућује на две проблематике. У вези са првом неопходно је истаħи да је да је јапанска влада, у страху да је „нова религија“ средство којим ħе странци продрети у земљу Излазеħег сунца, забранила увођење хришћанства у Јапан чим се указала таква могућност. Увођење хришћанства у Јапан било забрањено још у почетку од јапанских владара из страха да је „нова религија“ средство којим ħе странци продрети у земљу Излазеħег сунца. Марк Вилиамс је писао да је још од почетака христијанизације (шеснаести век) хришћанство сматрано: „уљезом“ у јапанском друштву и често злом религијом (*ђакјо*)[61]. Шогун је 1612. године издао указ којим се Јапанцима забрањује прихватање хришћанства, а 1614. године и указ да се протерају сви хришћански мисионари. Следеħи политику изопштавања, 1639. го-

59 Помињање Будиног рођендана не чини се случајним. Ова годишњица је заправо једна од многих које се славе у Јапану. Према предању, Буда је рођен из земље, тако што је изникао на слатком нектару, док је са неба уместо кише падало мирисно обојено цвеħе. Због тога је празник обично називан празниомк цвеħа (*хана матсури*). Са фолклорне тачке гледишта, подсеħање на Будин рођендан представљало је тренутак интезивирања колективног живота. То је разлог што су сваког осмог априла, Јапанци обнављали своју оданост Буди, прireђујући комеморације, религијске процесије и позоришне представе у храмовима, на улицама и на градским трговима. Фотографије, цртежи и статуе Буде детета биле су постављене у сваком дому и угловима улица. Дакле, годишњи празник цвеħа није био само религиозно искуство, већ један друштвени догађај који се у сваком свом погледу тицао читаве заједнице.

60 Inoguchi Rikihei and Nakajima Tadashi., *Kamikaze tokubetsu kogekitai (Divine Wind: Japan's Kamikaze Force in The Second World War)*, Us Navale Institue Press 1994.

61 Mullins Mark., Ideology *and utopianism in a wartime Japan. An essay on the subversiveness of Christian eschatology*. JJRS, 21,2–3,1994, 261–280, 262.

дине је нови шогун забранио странцима боравак у земљи, а изузетак су били Кинези и Холанђани који су боравили на вештачком острвцету Дејима близу Нагасакија. Спољна трговина је била крајње ограничена а увоз научних текстова са Запада је одобрен тек у првој половини осаманестог века.[62] Током деветнаестог века, са распадом феудалног система, притисци Запада да се отвори граница Јапана за међународну културну размену били су све јачи и потрајали су све до 1858. године када је влада шогуната била приморана да са Сједињеним Државама потпише споразум који није имао одобрење цара. Потом је 1872. године јапанска влада, по узору на Запад, започела реформу институција и укинула прогон хришћана (1873. године) упркос противљењу националиста који су бранили традицију и изворност шинтоизма.[63] Познато је да је за време кинеско-јапанског (1894–1895) и руско-јапанског (1904–1905) рата, због доброг владања јапанских војника, јапанска влада прогласила хришћанство:" једном од три јапанске религије".[64] Изгледа да је хришћанска традиција преживела међу локалним становништвом и помешала се са шинтоистичком и будистичком традицијом, нарочито у области Кјушу (јужни Јапан), одакле су потекле бројне камиказе. [65] То може представљати један од разлога због којег је пилот Хајаши (такође из области Кјушу) васпитан у духу хришћанства, написао: „живети у духу Исуса Христа".[66]

У дневнику[67] у којем су сакупљена писма која је Хајаши слао мајци налазе се разне напомене из Библије,[68] али и упућивања на европску филозофију, пре свега на Кјеркегора. На који начин су могла да постоје два тако супротна извора надахнућа, духовни и интелектуални, један поред другог? Хајаши се изјашњава као хришћанин и не прихвата своје мучеништво, а у писму то потврђује: фраза „*Данас ми је дата смрт*"[69] приказује га као пасиван објекат а не као личност која је протагониста сопственог постојања. Жели да буде прави патриота, огледало његовог времена („*Желим да одем и*

---

62 R. S. Schwantes., *Religion and modernization in the Far East: a Symposium. I. Christianity versus science. A conflict of ideas in Meiji Japan*, FEQ,12,2,1953, стр. 123–132.

63 J. Cook., *Orient with preludes on current events*, Boston 1886, стр. 213;221;311–336. D. M. Brown., *Nationalism in Japan. Introductory historical analysis*, New York 1955, стр. 119–120.

64 R. Sims., (1998) *French policy towards the Bakufu and Meiji Japan*, , стр. 96.

65 Године 1867. влада периода Меији открила је у селу Ураками, близу Нагасакија многе хришћане који су се скривали и дуже од два века практикујући хришћанство у тајности. H. Hardacare.,(1991), *Shinto and the state,1868–1988*,Princeton, стр.114.

66 Хришћанство је без сумње било присутно и у високим редовима јапанске војске. Адмирал Јамамото Исороку, који је замислио напад на Перл Харбур иако се никада није преобратио у хришћанство током своје младости је одлазио у цркву и често у рукама имао Библију коју је држао и на свом радном столу Војне академије. H. Agawa., (1979) *The reclutant admiral*, Tokyo, стр. 75.

67 I. Hayashi, (1995) Hi mari tate nari (Sole e scudo), Fukoka.

68 На пример 84 псалам; 11–12, Матеј, 8,22; посланица Филипљанима 1, 21

69 E. Ohnuki-Tierney.,(2002) *Kamikaze, Cherry blossoms and nationalisms: the militarization of aesthetics in Japanese history*, Chicago, стр. 247

да се потпуно бацим без грешке на непријатељски брод"[70]). Међутим, такође наглашава да није потпуно убеђен у смисао жртвовања за цара: „*Да будем искрен, не могу да кажем да је жеља жртвовања живота за цара природна, да ми долази из срца"*.[71] Која је онда била Хајашијева мотивација да се жртвује за отаџбину? Хришћани периода Меији су били збуњени и запитани шта чинити. Њихов изразити патриотизам био је одговор на претњу Запада. Што се тиче привржености царској породици, пак, постојале су различите ситуације које заслужују посебна тумачења. Леонардо Виторио Арена је написао да су самураји хришћани нападали узвикујући Богородичино име са крстом на грудима. Изгледа да је Ићизо Хајаши био њихов следбеник као и да је био спреман да потчини сопствена религијска убеђења својим војничким дужностима, ужаснут помишљу да не може да помогне другима. Иако је свестан да је његово жртвовање са хришћанског становишта за осуду, свестан је и да ће га оно учинити мушкарцем. У процепу завапиће мајци да се моли за њега да приспе у рај.[72] Арена намерно наводи књигу која је штампана у Енглеској, према којој је јапанске војнике красила ширина религијских погледа. Говори се о националном политеизму лишеном ма каквог догматизма или фанатизма, икаквих предрасуда у погледу ма које религије. Тако су камиказе хришћани веровали да је Христос био један од *камија* који се жртвовао за читаво човечанство као што су се и они сами жртвовали за Јапан.[73] Арена се ипак с правом пита како су истовремено тако различите идеологије будизма, шинтоизма, конфучијанизма и хришћанства могле сапостојати заједно у свести Јапанаца? Али на тако с неверицом формулисано питање тешко да је могуће дати исцрпан или чак и задовољавајући одговор. За хришћанина камиказу самоубиство није грех ако је почињено у рату за отаџбину.[74] Поред тог, покушавана су и друга оправдања самоубиства.[75] У сваком случају и камиказе који су били хришћани, одгајани су у духу бушида. Према мишљењу Јапанаца будиста, самоубиство не значи смрт као крај живота већ је „прелаз" из једног стања у друго. Али је важно нагласити и да „Будина сагласност у погледу самоубиства није била заснована на чињеници да су потенцијалне самоубице биле условљене крајњим дијагнозама већ да су њихови умови били непристрасни и просветљени у тренутку који је означавао прелазак из живота у смрт".[76] Другим речима, прихватање самоубиства чак и у првим заједницама које су следиле Будина учења није зависило само од психичког стања појединца већ „од ослобађања ово-

70 L. V. Arena., (2003), *Kamikaze: l'epopea dei guerrieri sucidi*, Milano, стр. 268.

71 E. Ohnuki-Tierney.,(2002) *Kamikaze, Cherry blossoms and nationalisms: the militarization of aesthetics in Japanese history*, Chicago, стр.247

72 L. V. Arena.,(2003) *Kamikaze: l'epopea dei guerrieri sucidi,* Milano стр.268–269.

73 A. Axell-H. Kase.,(2002) *Kamikaze: Japan's suicide Gods*, London, стр.118–122.

74 L. V. Arena.,(2003) *Kamikaze: l'epopea dei guerrieri sucidi* стр. 269

75 E. Ranvez., (1949) *Sucide permis*? In Misc. Janssen, III, Louvain стр.. 449–458.

76 C. B.Becker.,(1990) *Buddhist wievs of suicide and euthanasia*, стр. 547.

земаљских страсти када он одлучи да добровољно умре".[77] Према будистичком схватању није било важно да ли ће физичко тело (самоубице) наставити да живи или ће умрети, већ да људски ум остане у складу и миру са самим собом и универзумом.[78] Изгледа да је будизам управо забрањивао самоубиство онима који нису били „просветљени". Међу ратницима (самурајима у овом случају камиказама) који су следили *зен*[79] будизам, ритуално је самоубиство пак, иако пример насилне смрти, представљало узвишену могућност да се умре а да се не падне у непријатељске руке: „*сепуку* се не сматра самоубиством зато што самурај не жели да оконча сопствени живот већ да испоштује дужности према прецима и отаџбини".[80]

Коначно се може рећи да су од веома значајна и она бројна писма и дневници преминулих пилота у којима, и када одишу крвљу и смрћу, млади Јапанци различитих профила не губе веру у вечите људске вредности. Дневници које су нам оставили Акио Оцука и Јасуо Иждиме предочавају отворени протест у име оних који су натерани на бесмислену жртву. Акио је студирао на универзитету Ћуо у Токију, чији је правни факултет био веома цењен. Погинуо је 28. априла 1945. године у самоубилачком нападу код Окинаве, у својој двадесет трећој години живота. Јасуо је такође био студент из Токија, ступио је у морнарицу 1943. године, а погинуо је на мору југоисточно од Окинаве, у самоубилачком нападу на америчку флоту такође у двадесет трећој години као и Акио.

21. април 1945.

Ово кажем отворено. Не умирем добровољно, не умирем без жалости. Неспокојан сам због будућности моје отаџбине, а још више бринем шта ће бити са мојим оцем, са мојом мајком и мојим сестрама. То ме страховито мучи. Нека вам моја смрт не причини сувише бола, никако немојте дозволити да изгубите разум. Наставите да живите срећни и заједно као пре. То је моја последња жеља. Ви сте све три жене и баш зато не могу ни да замислим све тешкоће које ћете морати да превродите. Али ви сте јаке и свака на свој начин живећете поштено. Ја ћу остати жив на дну ваших срдаца. Ако ме зажелите, позовите ме само по имену и ја ћу одмах бити ту.

77 Види исто

78 C. B.Becker.,(1990) *Buddhist wievs of suicide and euthanasia*, стр. 548.

79 Сматра се да је Будизам у Јапан доспео преко различитих школа мишљења: амидизма (или учења Чисте Земље), Зена (школа *Ринзаи* и *Сото*) итд. *Шинтон* или езотерични будизам дозвољава да се „прихвати све што постоји, сви народи, религије и културе" R. Girault., (1995) *Les religions orientales: hindouisme, bouddhisme, taoisme*, Plon/Mame стр. 139–150.

80 G. J.Fairbairn., (1995) *Contemplating suicide-The language and ethics of self harm*, Routledge, London стр. 144.

25. аīрил 1945.

Проīивно мојој навици, īробудио сам се врло рано, у īеī саīи ујуīру. Радио сам īимнасīику доīола īо. Осећао сам се врло добро. У куīијицу која садржи īеīео мрīвих сада се сīавља само комад īаīира. Је ли īо īачно? Хīео сам да вам īошаљем моје нокīе и неколико īраменова косе, али сам јуче био код берберина, īе су ми нокīи већ īодсечени. Жао ми је збоī īоīа, али је īо несрећи исувише касно. Ни нокīи ни коса неће моћи да ми īорасīу за једну ноћ. Не желим īроб. Осећао бих се као сīешњен кад бисīе ме īоложили у īесну раку. Луīалица као шīо сам био, немам īоīребе за њом. Рециīе īо мојим родиīељима. Не īлачиīе шīо умирем. Кад бих био жив и када бих видео да неко од мојих ближњих умире, īрудио бих се да учиним срећним оне који осīају. . насīојао бих да будем храбар.

28. аīрил 1945.

Јуīрос сам усīао рано, у шесī саīи и удисао чисī īланински ваздух. То ми је īоследњи īуī шīо дишем јуīарњи ваздух. Све шīо радим данас, радим īоследњи īуī. Скуī īилоīа биће у чеīрнаесī часова, īолећемо у īеīнаесī часова. Немам осећање да ћу умрећи. Поīледам се у оīледало. Моје лице има изīлед човека који мора да умре. Оче, не бриниīе збоī Вашеī реуматизма. Ако будеīе водили миран живоī све ће се уредиīи. Волео бих да īопијем са вама чашицу сакеа, али īо више није моīуће. Нећемо више ићи заједно да īриносимо жрīву īред Будиним олīаром. Мајко, Ви имаīе īедесеī и īри килоīрама. Тако је добро, али не би īребало да мршавиīе збоī моје смрīи. Блаīосīање īородице зависи од īоīа. Знам да сīе лаки на сузама, али ћу умрећи са осмехом на уснама. Оīац је чесīо īоворио: „кад се друīи смеју īреба се īакође смејаīи“. И ја ћу се смејаīи, īребало би и Ви мама да се насмешиīе. Јунко и Сазуко, сесīре моје, водиīе рачуна о своме здрављу, немојīе се разболеīи од īуīе. У Токију ће ускоро да оīадне цвеī са īрешања. Падајīе, īадајīе цвеīови īрешања. Зашīо бисīе цвеīали онда када се мој живоī буде īасио?

11 часова и 30 минуīа, īоследње јуīро

Сад ћу да доручкујем, заīим ћу оīићи на аеродром. Заузеī својим īриīремама немам више времена за īисање. Кажем вам, дакле, збоīом. Оīросīиīе шīо је ово īисмо нечиīко и шīо су реченице исīрекидане. Нека вас здравље добро īослужи. Верујем у īобеду Велике Азије. Молим се Боīу за срећу свих вас и молим вас да ми оīросīиīе збоī моје безбожносīи.

Полазим у наīад са осмехом. Вечерас ће биīи īун месец. Посмаīраћу обалу са Окинаве и бираīи неīријаīељски брод. Показаћу вам да умем храбро да умрем.

Са свом својом љубављу и īоīīовањем, Акио[81]

81 J. Вагенхалс., (2011), *Камиказе: īилоīи самоубице*, Укронија, Београд. стр. 138–140.

20. април 1945.

Провео сам један веома миран дан. Нисам видео своју породицу али сам се нашао са старим друговима и могао са њима да брбљам до миле воље. Заиста је било пријатно. Никада се више нећемо видети. Било је дивно што смо на овај начин једни другима могли да кажемо збогом, не дозволивши да се туга и жалост умешају у наш разговор. Не могу да поверујем да ћу кроз недељу дана умрети. Нисам ни тужан ни нервозан. Кад покушам да замислим како ће изгледати мој последњи тренутак, све ми изгледа као сан. Нисам сигуран да ћу остати тако миран и до самог тренутка смрти, али чини ми се да ће бити лако.

23. април 1945.

Идући на купање, полако сам корачао кроз поље. Може се десити да ћу већ сутра добити наређење за полазак у напад. Двадесет и три године моја живота примичу се свом крају. Немам утисак да ћу сутра морати да умрем. Овде сам у овој земљи на јуту, али не могу да поверујем да се ту налазим зато да бих одавде отишао у напад на непријатељску флоту, бацајући се на њене топове и на њене авионе.

Шврљајући ивицом поља, са убрусом у руци, слушао сам крекетање жаба. Сетио сам се свог детињства. Како су били лепи лотосови цветови обасјани месечевом светлошћу! Предео ме подсећа на природу Кавазакија у лето. Оживљавам сећања на родни крај и на многобројне шетње са породицом.

Вратио сам се у собу али више није било струје. Уље гори у једној кутијици од конзерве и пламен баца на зид дрхтаве сенке сваког од нас. Вечерас је мирно. Успављујем се гледајући једну малу лутку.

24. април 1945.

Очекујем наређење и у срцу ми је лако. У суседној соби неко свира оргуље: „Ко може да се одрекне своје родне груде?“ Та песма је у Јапану постала веома популарна за време рата. У овим јужним крајевима влада мирна атмосфера. Пошто нисам имао никаквог посла, ишао сам да берем лотосово цвеће, али нисам имао коме да га понудим. Прикрио сам га у цев пушке оживљавајући минуле успомене. Отишао сам по тамној ноћи да се окупам.

У соби поред моје лармају и пију алкохол. Што се мене тиче, више волим мирно да сачекам смрт. До последњег часа настојим да се добро владам, тим пре што припадам одреду за „специјалне нападе“, који је овапложење витешког духа Јапана. Морам да останем достојан њега.

Благодарећи Божијој љубави и наклоности оних који су ме окруживали, био сам у могућности да часно водим свој живот. Довде је мој пут био лепши него што би и пожелети могао. Веома сам почаствован и горд што могу да га понудим својој отаџбини, коју безгранично волим, један чедан живот.[82]

82 J. Вагенхалс., (2011), *Камиказе: пилоти самоубице*, Укронија, Београд. стр. 104–105.

ЛИТЕРАТУРА:

Agawa Hiroyuki., *The reclutant admiral*, Tokyo 1979.

Arena Vittorio Leonardo., *Samurai. Ascesa e declino di una grande casta di guerrieri*, Milano 2003.

Axell Albert-Kase Hidekai., Kamikaze Japan's suicide Gods, London 2002.

Barker Andrew Jacob., *Suicide Weapon*, London 1971.

Becker B. Carl., *Buddhist Views of Suicide and Euthanasia*, Philosophy East and West Vol. 40, No. 4 University Hawai'i Press. (1990) 543–556.

Blomberg Catharina., *Between Hachiman and Buddha*: bushido and the traditional religions in feudal Japan, Temenos, Studies in Comparative Religion Presented by Scholars in Denmark, Finland, Norway and Sweden, Vol. 27 , 1991, 21–39.

Bonacina Giorgio., *I Kamikaze*, Mondadori, Milano 1973.

Brelich Angelo., *Introduzione alla storia delle religioni*, Pisa-Roma 1995.

Brown Meyrs Delmer.,*Nationalism in Japan*. Introductory historical analysis, New York 1955.

Bunce K. William., *Religions in Japan, Buddhism, Shinto, Christianity*, Rutland –Tokyo 1964.

Cameron T. Hurst III., *Death, honor and loyality*: The Bushido Ideal Philosophy East & West Vol. 40 No. 4 (October 1990) University of Hawaii Press, 511–527.

Cocchia Enrico., *Il Giappone vittorioso, ovvero la Roma dell'Estremo Oriente*, Milano 1909.

Cook Joseph., *Orient with preludes on current events*, Boston 1886.

Corradini Piero, Tennō *giapponese e huangdi cinese*: una comparazione in AISTUGIA, XVIII, Merano (Bolzano), 27–30 Ottobre, Venezia 1995, 103–120.

Croitoru Joseph.,*The Martyr as a Weapon, The Historical Roots of Suicide Bombing*, translated by Janice Becker, Litrix, München 2004.

De Palma Daniela*., Il tennō giapponese: storia, mito e realtà di una istituzione imperiale* (stampa dela autore) Roma 1999.

De Palma Daniela., *Note sull'origine del titolo imperiale giapponese Tenno*, in Rivista degli Studi Orientali, vol. LXVI, fasc.1–2 (1992), 1993, pp.171–183;

De Palma Daniela., *Tenno e Shogun: analisi di un rapporto di potere*, Rivista degli Studi Orientali, 67, 1–2, (1993), 171–188.

Deshimary Taizen., *Lo Zen e le arti marziali*, Milano 1995.

Drea J. Edward., *In the service of Emperor: essays on the imperial Japanese army*, Lincoln 2003.

Earhart H. Byron., *Religions of Japan: many traditions within one sacred way*, Harper & Row, San Francisco 1984.

Eppstein Uru., *School songs before and after war. From „Children tank soldiers" to „Everyone a good child"*, Monumenta Nipponica Vol. 42, no. 4 (Winter 1987) 431–447.

Ellwood S. Robert., The feast of kingship: accession ceremonies in ancient Japan. (*Monumenta Nipponica* Monograph Series.) VIII, Tokyo: Sophia University, 1973.

Fairbairn. J. Gavin., *Contemplating suicide-The language and ethics of self harm*, Routledge, London, 1995.

Ferretti Valdo., *Il Giappone e la Guerra del Pacifico*, I Viaggi di Erodoto, 10(29), 1996, 126–129.

Fisher M. Galen., Main *drive behind Japanese national policies*, Pacific Affairs Vol. 13, No. 4, University of British Colombia (Dec 1940), 381–392.

Girault Rene., *Les religions orientales: hindouisme, bouddhisme, taoisme*, Plon/Mame 1995.

Harada Tasuku., *Japanese charachter and Christianity. A study of Japanese ethical ideals as compared with teachings of Christianity*. Vol. 2, No. 11 (Nov, 1929) 693–698.

Hardacare Helen., *Shinto and the state,1868–1988*, Princeton 1991.

Holtom Clarence Daniel., *Japanese enthronement ceremonies*, Tokyo 1972.

Honjo Shigeru., *Emperor Hirohito and Chies Aide-de-Camp: The Honjo diary*, 1933–1936, Tokyo.

Hoyt P. Edwin.,*The kamikazes*, New York 1983.

Inoguchi Rikihei and Nakajima Tadashi., *Kamikaze tokubetsu kogekitai (Divine Wind: Japan's Kamikaze Force in The Second World War)*, Us Navale Institue Press 1994.

Kitagawa Joseph, The Japanese Kokutai, History of Religions, History and Myth, Vol.13, No. 3 The University of Chicago Press (1974) 209–226.

Kitagawa Joseph., Some *remarks on shinto, History of Religions, Shinto as Religion and Ideology* Vol. 27, No. 3 The University of Chicago Press (1988) 227–245.

Kitagawa Joseph., *Some reflections on Japanese religion and its relationship to imperial system*, Japanese Journal of Religious Studies, 17, 2–3, 1990, 129–178

Kono Shozo., *Kannagara no Michi*, Monumenta Nipponica Vol 3:2, 1940, 369–391.

Masatake Okumiya and Jiro Horikoshi with Martin Caidin., *The Zero Fighter*, London, Casell 1958.

Mozai Torao., *The lost fleet of Kublai Khan*, National Geographic, v. 162, no. 5 Nov. 1982, 636–638.

Mullins Mark., *Ideology and utopianism in a wartime Japan: An essay on the Subversiveness of Christian eschatology*. Japanese Journals of Religion Studies, 21(2–3), 1994, 261–280.

Nitobe Inazo, *The religious sense of japanese people*, Pacific Affairs, University of British Columbia, Vol. 2, No. 2, (1929) 58–64.

Nitobe Inazo., *Lectures on Japan. An outline of the development of the Japanese people and their culture*, Tokyo 1936.

Nitobe Inazo., *The Works of Inazo Nitobe, (Bushido to Snonindo*),The author's English works, reprinted from Nitobe Inazō zenshu, Kyobunkwan, University Tokyo Press 1972, 324–336.

Ohnuki-Tierney Emiko., The *emperor of Japan as deity (kami*), Ethnology Vol. 30, No.3 (1991), 199–215.

Ohnuki-Tierney Emiko., *Kamikaze, Cherry blossoms and nationalisms: the militarization of aesthetics in Japanese history*, Chicago 2002.

Pettazzoni Raffaele., *La mitologia giapponese secondo il primo libro di Kojiki*, Bologna 1929.

Pinguet Maurice., *Voluntary death in Japan*, Cambridge 1993.

Ponsonby-Fane Richard., *The vicissitudes of Shinto*, The Journal of the Royal Anthropologoical Institute of Great Britain and Ireland, (Jan-Jun 1931), vol.61, стр. 1–25

Ranvez E., *Suicide permis? Extrait des Miscellanea moralia in honorem Eximii Domini Arthur Janssen,* Universitatis catholicae in oppido Lovaniensi professoris, vol. 2 par E. Nauwelaerts, J. Duculot, Louvain 1949. 449–458.

Rowley G. G. Literary canon and national identity: the tale of Genji in Meiji Japan, Japan Forum, 9 (1) (1997): 1–15.

Ruiz de Medina Juan., Documentos del Japon, Institute Histórico de la Compañía de Jesús, Roma 1995.

Sabbatucci Dario., Politeismo, II. Indo-iranici, Germani, Giappone, Corea, Roma 1998.

Sacco Leonardo., Sumo, shinto e identità culturale del Giappone, Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 70, n. s XXVIII, 2, 2004, 365–391.

Scherer Klaus., Todesbefehl für Japans Jugend, München 2001.

Shigeru Honjo., *Emperor Hirohito and Chies Aide-de-Camp: The Honjo diary*, 1933–1936, Tokyo.

Sims Richard., French policy towards the Bakufu and Meiji Japan, Richmond 1998.

Schwantes, Robert S., Religion and Modernization in the Far East: A Symposium 1. Christianity Versus Sciences, A Conflict of Ideas in Meiji Japan", The Journal of Asian Studies (Far Eastern Quarterly), Vol. 12, 1953, 123–32.

Sokyo Ono Shinto., The Kami Way, Singapore 2003.

Turnubull R. Stephen., *The samurai-A military history*, New York 1977.

Вагенхалс Јован., *Камиказе: џилоџи самоубице*, Укронија, Београд 2011.

www.theresa.co.jp./nitobe/nitobe.htm

Yamamoto Tsunetomo., Hakagure, The book of samurai, Translated by W.S. Wilson, New York 1979.

Radmilo V. Košutić
University of Belgrade
Faculty of Philology
(Cultural Studies)
radmilo.kosutic@yahoo.com

SAKURA BLOSSOMS RISING SUN (KAMIKAZE)

Abstract

The symbolism of cherry blossoms has permeated the ancient Japanese religion and mythology. Petals of these flowers represented the connection between gods and humans, and overall life energy. As such, the cherry blossoms personified symbols of purity, loyalty, and bravery. Consequently, this flower became synonymous with ancient brave warriors (the samurai) who were always ready to sacrifice their lives for the emperor and the homeland. The act of sacrifice for the samurai warriors was regarded as a celestial achievement considering the emperor represented embodied divinity. It is the lifestyle (bushido) of these brave warriors and religious syncretism that made a decisive impact on the kamikaze, the Japanese suicide pilots. The word kamikaze represents a „divine wind" that, according to the legends, saved the Japanese islands in front of the Mongol invasion. Recognizing their inferiority and inability to defend themselves from a more powerful enemy, the Americans, the Japanese were once again seeking for help from those same gods. Shintoism, as a traditional religion, Buddhism, and Christianity will play a decisive role in framing the mindsets of those Japanese pilots, illustrated best through their farewell letters.

Key words: Buddhism, bushido, cherry blossoms, kami, kamikaze, kodo, samurai, Christianity, Shintoism

PRIKAZI I OSVRTI

Политички ислам између Истока и Запада

(Мирјана Нешић, *Ислам и модерна држава*,
Задужбина Андрејевић, Београд, 2012)

Главна тема ове књиге је испитивање варијетета политичког ислама (исламизма) у савременом свету, како у муслиманским друштвима, тако и на западу, у муслиманској дијаспори. Данас је политички коректно међу апологетима ислама да се каже како политички ислам, исламизам нема ништа са исламом као религијом. Проблем ту доиста није ислам као религија, већ његова политизација као верског, етичког и политичко-правног система. Различита су лица политичког ислама: од мирног, институционалног исламизма до различитих џихадистичких огранака склоних насиљу. У том другом случају је реч о покретима заснованим на транснационалној заједници (*umma*), као и глобалним мрежама. То је, на пример, онај исламски фундаментализам (*al-usuliyya al-Islamiyya*) мисионарског типа који извози саудијски модел салафијског верског образовања у Европу и на запад. Због тога данас, када је реч о исламу, можемо говорити о политизацији религије, религизацији политике и културализацији конфликта.

Нова дебата око политичког ислама у само средиште поставља следећу дилему: да ли је ислам компатибилан с демократијом, схваћеном не само као вољом већине или изборном процедуром, него и политичком културом плурализма. Постоји ли некакав „цивилни ислам“ који би био у складу са европском демократијом и плурализмом? Је ли могућ *евроислам*, ислам који одбацује филозофију шеријата, џихада и прозелитизма у корист властите културне трансформације? У вези с тим Басам Тиби, Мартин Лутер ислама, сиријски учењак који данас живи у Немачкој, истиче: нема конфликта цивилизација између запада и ислама, хришћанства и ислама, већ између секуларне демократије и тоталитаризма. Цивилни ислам је компатибилан с демократијом, али исламизам није. То је један догматски есенцијализам који одбацује могућност културне промене. *Hakimiyyat Allah* (Божји суверенитет), једна политичка теологија, поставља се наспрам политичке филозофије Запада, с традицијом *Великоī Одвајања* (цркве и државе, вере и разума, политичке теологије и политичке филозофије) још од времена Томаса Хобса. Противник исламизма су, дакле, секуларне вредности Запада.

Монографија *Ислам и модерна држава* ауторке Мирјане Нешић, која у средиште својих занимања поставља управо тему о политичком исламу, састављена је од седам главних поглавља: 1. Ислам и политика: општа разматрања, 2. Пој-

мовне дистинкције: демократија, секуларизација и неофундаментализам, 3. Исламизам у перспективи антропологије религије, 4. Политички ислам, 5. Ислам у дијаспори, 6. Ислам и фундаментализам, 7. Ислам и људска права.

У уводу своје књиге ауторка најпре разматра основне религијске и геополитичке одлике ислама, истиче значај проучавања ислама као религије и културе и наводи најважније представнике исламологије и политикологије с наших простора који су се бавили овом темом. У поглављу *Ислам и политика – општа разматрања* Мирјана Нешић се потом бави односом политике и ислама као религије, као и његовим утицајем на формирање друштвених, економских и правних токова у арапским земљама у постколонијално време. У другом поглављу (*Појмовне дистинкције*) дефинишу се појмови демократије и секуларизације, првенствено у западној политикологији, и разматрају вредности савременог демократског друштва и њиховог односа према религији. У том контексту даје се и дефиниција фундаментализма (исламског, али и хришћанског), као и евентуални разлози његове експанзије у двадесетом веку.

Ислам у перспективи антропологије религије је поглавље у коме се ауторка бави, пре свега, специфичностима антрополошког проучавања религије, појаве присутне још у најранијим људским заједницама. Испитују се ту начини на које антропологија изучава културолошке механизме схватања стварности, а нагласак је стављен на исламску религијску доктрину и есхатологију. Поглавље *Политички ислам* је подељено на четири дела. У делу у коме се разматра идеологија политичког ислама најпре се дефинише сам појам, а онда износе вредности исламских политичких принципа. Потом се говори о покушајима реформизма и модернизације ислама у постколонијално доба, тенденцијама да се исламу обезбеди нова формулација, која би му, евентуално, омогућила интеграцију у светске токове. У трећем одељку истог поглавља ауторка се бави дебатама о компатибилности ислама и демократије, као и схватањем демократије на исламски начин. Ту је на крају наведен и низ илустрација из Кур'ана, које сведоче о постојању исламских институција које су по својој структури веома блиске институцијама демократије.

Поглавље *Ислам у дијаспори* подељено је такође на четири потпоглавља. У првом делу се разматрају проблеми муслимана у дијаспори и њихова суочавања са секуларизацијом као социо-политичким процесом. У другом одељку ауторка се бави дефинисањем појма глобализације, односом ислама према глобализацији и његовом дилемом да ли се треба изоловати, асимиловати или интегрисати у „глобално село". У трећем делу се обрађује дискурс о исламу на западу и проблем културног идентитета муслимана у дијаспори, док се на самом крају овог поглавља разматра настанак и поли-

тичка злоупотреба исламофобије на Западу.

У шестом поглављу, *Ислам и фундаментализам*, објашњавају се механизми развоја фундаментализма као одговора на секуларизацију. Секуларизација је, дакако, западни друштвени и културни феномен, али и појам прихваћен од стране прозападно оријентисаних муслимана у муслиманским друштвима. Анализирају се ту и појмови панарабизма и панисламизма, уз навођење идеала и доктрина вахабитског покрета, као пример панисламских идеја. У последњем одељку расправља се о идеји национализма, тј. њеном антагонистичком односу према исламу.

Последње поглавље, *Ислам и људска права*, подељено је у три основне целине. Први део се бави општим погледима ислама на постојање људских права мимо религијског оквира, али и постојањем универзалистичких идеја о људским правима у правним документима. Други део је најобимнији и састоји се из укупно шест целина које се баве положајем жене у муслиманском друштву, њеним правима и слободама, уз низ цитата, илустрација из Кур'ана и хадиса. Трећи део се бави негативним односом ислама према хомосексуализму, али и толерисањем извесних форми хомосексуалног понашања.

Мирјана Нешић је у овој монографији на интердисциплинаран начин, уз примену теорија и метода из области социокултурне антропологије, политикологије, исламологије и других дисциплина настојала да расветли место ислама и исламизма у процесу глобализације, као и различите исламистичке одговоре на либералну демократију, секуларизацију и мултикултурализам. Једно од кључних питања у том контексту било је, свакако, да ли је ислам - попут хришћанства и неких других светских религија - у стању да своје религијско наслеђе, укључујући и своје религијско-политичке доктрине, види само као *једну од* религијских традиција у секуларним друштвима.

Примарни извори коришћени у овој студији јесу текстови из Курана и суне, основа исламског религијског, правно-политичког и друштвеног устројства (шеријатског права), које је ауторка, с обзиром на њено образовање из области арабистике, била у стању да чита и тумачи у оригиналу, на арапском језику. Поред тих религијских извора, разматрана су и дела лидера и оснивача различитих исламистичких покрета 19. и 20. века, као и секундарна грађа – радови савремених (муслиманских и немуслиманских) исламолога који се баве различитим аспектима политичког ислама у данашњем свету (Оливије Рој, Ксавије Бугарел, Халид Абу ел Фадл, Џон Еспозито и др.).

Проф. др Милан Вукомановић,
Универзитет у Београду,
Филозофски факултет.

Десетогодишњица излажења часописа „Религија и толеранција“

Веома је мали број часописа у Србији из области друштвених и хуманистичких наука који је успео да одржи континуитет излажења читаву деценију. Још је мањи број оних који се баве религијом из угла различитих дисциплина и који окупљају не само врхунске стручњаке из области истраживања религије, већ и млађу академску заједницу која понекад своје прве научне радове објави управо у овом часопису. Стога је неопходно истаћи колико је часопис „Религија и толеранција“ јединствен, будући да представља прави пример интердисциплинарног часописа који не окупља само социологе религије, већ и теологе, антропологе, филозофе, историчаре, психологе, политикологе, који се у својим истраживањима баве религијом како теоријски, тако и емпиријски. Кроз текстове који су објављивани у часопису „Религија и толеранција“, може се приметити да је све већи број аутора који у својим студијама обједињује наведене дисциплине, будући да је феномен религије у савременом друштву веома сложен и све се више тежи интердисциплинарном приступу као свеобухватнијем. Стога се интердисциплинарност поставља као нужност у савременим проучавањима религије и комплексних религијских идентитета, уз све већи број нових религија и нових односа који настају у све хетерогенијој религијској слици друштва.

Уколико се осврнемо на теме из претходних бројева, можемо увидети да кључни допринос овог часописа представља упознавање са најразличитијим религијским традицијама које постоје на нашим просторима, од православља, католицизма, ислама, јудаизма, протестантизма, различитих неопротестантских традиција (баптизма, адвентизма, назаренства, пентекостализма), преко нових религија. Стога се као основна мисија часописа може издвојити дијалог и упознавање са „религијски другим“, што свакако највише недостаје у нашем друштву у којем се врло често различитост не толерише, пре свега из непознавања религијске различитости. На тај начин, текстови у часопису истински доприносе отварању и покретању дијалога међу верским заједницама, као и дијалогу ширег друштва са верским заједницама, односно државе и верских заједница.

Као што готово да не постоје етнички хомогене државе, тако су ретке државе у којима не постоји више различитих верских традиција; дакле, данашња друштва су све више мултиконфесионална. Међутим, недовољно је само изнети чињеницу да живимо у мултиконфесионалном друштву. Уколико узмемо као пример Војводину, када се у јавном дискурсу мултиконфесионалности у Војводини говори о постојању више верских заједница на једном просто-

ру, то се пре свега односи на постојање традиционалних верских заједница, док бројне нетрадиционалне, мале верске заједнице постоје без развијеног интеррелигијског дијалога и без могућности већег остваривања права. Дакле, и у изразито мултиконфесионалним срединама, где деценијама и вековима уназад постоје различите верске традиције, неопходно је градити пут интеррелигијског дијалога, између (условно речено) мањина и већина.

Нови облици религијског плурализма, као и све већа присутност различитих облика нових религија широм света, указују на неопходност усклађивања како теоријског, тако и практичног знања о религијама у научном и јавном дискурсу. Перцепција нових облика религиозности, која је понекад негативно обојена, у великој мери зависи од тога колико су мултикултурална и мултиконфесионална друштва спремна да се суоче са бројним изазовима, као што су успостављање етничке и верске толеранције, интеррелигијског дијалога, забране различитих облика дискриминације и обликовања мултикултурних политика. Тако и позитиван однос државе према религијском диверзитету говори и о степену развоја демократије и прихватања вредности плуралистичких друштава. Свему томе у великој мери доприноси часопис „Религија и толеранција“ који на прави начин промовише религијску толеранцију и тиме отвара пут интеррелигијском дијалогу у будућности.

др Александра
Ђурић-Миловановић
Балканолошки институт САНУ,
Београд

PREVOD

Паоло Назо (2005). *Laicita' e pluralismo religioso*. Editrice Missionaria Italiana – www.emi.it

ЗАМИСАО КОЈА ДОЛАЗИ ОД ДАВНИНА

„Тада фарисеји отидоше и договорише се да га ухвате у речи. И пошаље к њему ученике своје са Иродовцима, који рекоше: Учитељу, знамо да си истинит и да заиста учиш путу Божијем и не мариш ни за кога, јер не гледаш ко је ко. Кажи нам, дакле, шта мислиш ти; је ли допуштено плаћати порез цару или није? Но Исус виде лукавство њихово и рече: Што ме кушате, лицемери? Покажите ми порезни новац! А они му пружише динар. И рече им: Чији је ово лик и натпис? Рекоше му: царев. Тада им рече: подајте, дакле, цару царево и Богу Божије! И кад чуше, задивише се, оставише га и отидоше“.

МАТЕЈ (22,15–22)

Ово је један од најпознатијих делова Библије испричан у три синоптичка јеванђеља. Као што је познато радило се о замци у којој су фарисеји и Иродове присталице желели са сврgну Исуса, јавно га показујући као превратника који је ковао заверу против установљене римске власти. Одбити фискални порез једнако је значило као не признати Цезареву политичку власт, а с друге стране – озваничити императоров наметнут порез, значило је признати цареву власт. Најзад, да је Исус одговорио потврдно на питање постављено му од фарисеја, сматрао би се издајником и „окупаторским сарадником“ у очима зилота (ревносних) – могли бисмо да кажемо припадника странке отпора против Рима – који су са сваком вероватноћом карактерисали ондашњу сцену. Исус наслућује замку у коју супротстављене струје желе да га увуку, и „помете“ своје саговорнике тражећи да му покажу једну новчаницу од оних које су служиле да се плати порез и које су носиле на себи натпис „Тиберије божански император Августов син“. У римској Палестини, наиме, у оптицају су биле две монете: једна са ликом цара, која је, уз претензију да представља божанство, за Јевреје представљала богохулни чин; друга, у текућој употреби међу Јеврејима, лишена такве слике. Али, дажбине према Риму су се плаћале првом, римском монетом. Ове кратке забелешке помажу да се боље разуме Исусов одговор „дати цезару“ значи „признати“ и „вратити цару“ оно што је његово. То јест, политичку власт, војну снагу, цивилну моћ. Богу морају бити дате друге ствари, морају бити понуђена друга признања. Император није Бог и Бог нема својство императора.

Ово се налази на страницама јеванђеља. Историјска стварност је била различита, као што бележи теолог Енцо Бјанки: „Ако на православном истоку цезаропапизам значи не само савез између престола и олтара већ и потчињавање цркве држави, на западу, са пролазном папском моћи се достигло до тачке у којој се даје Богу оно што је припадало цезару“[1]. Неприлично нам је да предлажемо једну егзегезу библијског текста која треба да се тражи у „богословском“ кључу пре него у „политичком“ или „јуридичком“. Ипак, овај тако популаран корак обележава заокрет поштован од доминантних култура у времену у којем су славили божанство императора и замишљали божанску моћ као оруђе владавине људи и држава. У овој славној изреци о цезаровој монети можемо назрети честиту разлику између онога што припада начелу и оног што се тиче области вере. Два подручја су друкчија и различита, и у овом разликовању можемо сабрати језгро оног световног узора које ће се истаћи и у савременом добу.

Сунце и месец или два сунца

У времену спорова између папе и цара, значајан допринос размишљању на тему разликовања световне сфере и оне духовне дао је Данте, који се посветио чувеној теми „*О монархији*“ написаној око 1310. године. У овом делу расправља се о проблему да ли царева власт потиче од Бога или папиним посредством, другим речима да ли је непосредна и, дакле, савршена, или посредна и због тога подређена. Очигледно да Данте замењује прву тезу и образлаже је потврђујући да, с обзиром да је „Auctoritas super partes“, цар, не само да сâм може да разреши противречности које могу да изviру између начела и народа, већ је, такође, једини, будући дарован савршеном вољом и оном већом могућом власти, па је у стању и да јемчи правду. Срж дантеовског образлагања је међутим побијање теорије о сунцу и месецу коју, по средњовековној традицији широко понавља папа Бонифације VIII, који је објашњавао првенство папског достојанства у односу на друго, то јест, царско. Данте тврди да је једна ствар светлост, а нешто сасвим друго власт. Политичка моћ не добија законитост од духовне, већ само оне друге врлине које је обогаћују. У метафори сунца и месеца он супротставља ону другу, о „два сунца“ сваког сјајног на свом пољу: у трећој књизи, наиме, тврди да су папство и царевина две дијархије, јер је тако Бог желео; прва за духовне, друга за оне световне ствари. Време потчињености је прошло. Поред тога, Данте покушава да оповргне један по један доказе који су, с Библијом у руци, истицале присталице неприкосновене папске моћи: од два понуђена ножа Петрова Исусу (Лука 22, 38), који би били симболи двеју моћи датих од Христа првородству Левијевом – политичке и духовне, зачетих од свештеничке лозе у односу на Јудино племе чије ће потомство доказати цар Давид,

1 Enzo Bianchi, “*Laicita, una garanzia per la religione*”, in La stampa, 31 gennaio 2004.

или у односу на Јудино племе које ће се доказати у потомству Давидовом. Дантеу је на првом месту било важно да покаже законитост независне царске политичке моћи и то аргументује цитирајући познату Исусову изреку упућену Пилату „Моје царство није од овога света“. Не приличи нам да се присећамо слабости понеких богословских дантеовских теза нити слободне употребе неких библијских цитата: остаје политичка чињеница да се трактат закључује посматрањем независности две моћи, што не значи да римски император не може, штавише, он мора да покаже према папи дубоко поштовање, као што то чини првороћени син према свом оцу, а све то у смислу чињенице да је срећан земаљски живот у функцији остваривања вечне среће. Али, ова закључна опаска није била довољна да се књига сачува од мишљења папских цензора, који су је од почетка уништавали.

Сп̄оразум о миру

Ако је Данте обрађивао тему о разлици папске власти и оне императорске, само неколико година касније Марсилије Падовански се непосредно суочио са истом темом у директном политичком смислу.

Лекар, философски научник, доцент, затим ректор Париског универзитета, написао је између осталог чувеног „Бранитеља мира“ (1324). Дело указује на политички програм усмерен на појам државе као једне природне целине, која мора да буде исправна и руковођена. Међу дужностима државе је да јемчи благостање својих грађана, дакле мир, пре свега. Ко води државу, дакле, у обавези је да је брани и изгради помоћу општеприхваћених норми оно што се обично дефинише као „закон“. Али, шта заиста значи закон за великог хуманистичког философа? Закон није оно што проистиче из Божанске моћи, неприкосновена чињеница која се намеће од високог моралног прописа у основи. Закон је, у већој мери, један установљени договор на основу размишљања о правди и схватању политике. У том смислу законодавац, односно први делотворни и стварни узрок закона је народ или скуп грађана… који заповеда и о свом избору и својим жељама у главној скупштини. С друге стране, улога клера је „да се упознаје и учи оним стварима којима по Светом писму треба да се верује, ради или избегава да би се добило вечно спасење и побегло од зла“. Наизглед, све ово има мало везе са световношћу. Заиста, не би имало смисла тражити од аутора из XIV века законодавство система правила, одвајања између религије и демократске државе. Али, правећи један узор заснован на закону „човечанства“ и поверивши цару задатак да обезбеди његово поштовање у служби највишег интереса – мира, Марсилије „чини“ световном државу. И не само то: ставља такође теоријске претпоставке „споразума“ међу грађанима на основу савременог уставног уређења.

Један други допринос дефиницији режима разликовања између Цркве и Државе, мало хронолошки неусклађен у односу према Марсилију Падованском, долази од енглеског францисканца Виљема Окама (1285–1349). Он је поставио „осам питања која се тичу папске моћи“ у којима је одговорио без сумње „савременим“ изразима за оно доба. Пре свега, тврдио је да је световна власт била законита још пре Христовог доласка, дакле сећао се да су царско освећење и крунисање обреди који истичу постављање на положај, али не указују да царевина потиче од папе, нити треба да буде потврђена од папе. У том смислу, настављао је даље – владар није папин слуга; евентуално је папа, с обзиром да је поседник материјалних добара, тај који мора да владару положи заклетву. Из тога следи да папа не би могао да свргне владара зато што таква власт припада народу који ју је изабрао. На основу ових претпоставки се потврђује да папа не би могао да буде врховни судија световних узрока и да не би могао да држи, истовремено, мач цивилне управе и мач управитеља Западне Цркве. Другим речима, Виљем Окам је био острашћени критичар „plentitudo potestatis papale“ (пуне папске моћи), односно захтева да ауторитет римског епископа буде неприкосновен и да се рашири на грађанске послове. Још смо били у предсавременом добу, али семе разликовања између Цркве и Државе, између грађанске и црквене моћи је већ било солидно посађено на тло политичких идеја.

Световни владар

Једна детаљна разрада на тему о световњаштву стиже у XIV веку делом Николе Макијавелија (1469–1527). Извесно је да су Европа и Италија различите од оне Дантеове и Марсилија Падованског, али секретар фирентинске државне управе рода породице Медичи умео је да схвати важност теме и успео да разради политички узор кнежевине засноване управо на принципу световњаштва. Од Макијавелија су нарочито познати неки упечатљиви и синтетички изрази: циљ који оправдава средство, религија као оруђе моћи. Веома је лако поћи од ових нестварних израза, извучених из контекста, и начинити од Макијавелија једног неморалног циника, једног Фауста модерне политичке науке, спремног да прода душу вредностима пожуде моћи. То је једно неосновано и преурањено тумачење, плод популаризације која изневерава сложеност једног мишљења које ће имати одлучујућу улогу у одређивању модела модерне државе.

Као што је познато, објекат Макијавелијевог истраживања је судбина владарâ. У свом познатом тексту о њима, питајући се зашто неки од њих пропадају док други имају среће, анализира факторе који предодређују успех једног владара. Макијавелијево дело није једна апстрактна теорема о власти, напротив, стално се повезује са италијанском ситуацијом, оном о којој фирентински писац износи толико тачне и прецизне судове. Као ка-

да придаје велику одговорност римској цркви за поделу Италије: „с обзиром да је римска црква настањивала и држала световно царство – пише у говорима испод прве Деке Тита Ливија – није била ни толико моћна ни толико безгрешна да царство не би могао да окупира тиранин Италије и да се прогласи за владара; нити је, с друге стране, била тако слаба, да, из страха од губитка својих повластица не би позвала једног владара који ће је одбранити од онога који је у Италији постао исувише моћан“ (I, 12). Италијанска драма, једном речју, била је у томе што је Црква у исто време била слаба да уједини земљу, али сувише јака да би оставила простор другим политичким субјектима. Студиозан, кад су политички процеси у питању – и у овом смислу давни утемељивач науке о политици, Макијавели формира теорију о моћи и строго световној владавини јасно различитој од сваке метафизике и од религијског погледа. У овој линији, он прави разлику између морала и политике, али не у смислу да би политика могла или још горе требало да буде „неморална“. По његовом мишљењу, политика, евентуално, мора да буде неморална у смислу да се не оспособљава за моралне садржаје којима тежи, већ за своју делотворност за одржање грађанске заједнице. Као противдоказ, најбољи морални узори могу да одреде јако лошу политику, а затим и пропаст једне владавине. Из ове перспективе треба имати на уму познату изреку да је религија „оруђе царства“. Ако је владарев циљ да јемчи срећу своје кнежевине, он има потребу да искористи сва средства која су му на располагању како би гарантовао њено одржање и целовитост. У овом смислу се закључује да религија поставља заједничке узоре који објективно учвршћују грађанску заједницу, а затим и кнежевину. Са Макијавелијем, узор световности, иако се још не појављује као израз, налази једно чврсто теоријско и политичко усидрење. Европа у његово време живи у веома осетљивој фази: налазимо се непосредно пред протестантском реформом и политичким и војним сукобом који ће разбити континент и неке његове државе. У овом смислу, разлика између политике и религије, дакле разликовање световних власти и духовних ауторитета, понудиће могући излаз за сукоб за који наизглед нема решења.

Реформа

Било би узалудно и погрешно тражити у Лутеровој (1484–1546) или Калвиновој (1509–1564) проповеди поједине чиниоце „политичке теорије“ у разради теме односа између Државе и Цркве. Лутер је, пре свега, био мистик и теолог, ипак, његова проповед је била предодређена да има важне политичке последице и да обележи једну основну фазу у дефинисању световног узора. „Није мудро ни за кога ко има жељу да буде хришћанин – написао је расуђујући о „добрим делима“ – супротстављати се сопственој влади, било да је праведна или не. Ништа није боље него бити послушан и служити

свима онима који су наши претпостављени. Непослушност је већи грех од било ког другог". Практична потврда ове теоријске поставке десила се у рату сељака 1525. године, када реформатор није оклевао да се сврста на страну владара против маса које се буне. И у овом избору играли су улогу извесни богословски разлози – дужност хришћанина према успостављеним властима – али још више конкретна разматрања политичких прилика. Али у исто време, Лутер је поверио световњацима (онима који нису у вери у извесном смислу) нове улоге и нове задатке: у том смислу универзално свештенство верних није било потчињено према онима који су обављали религиозне обреде; у смислу призива који су примили од Бога, имали су исту духовну тежину свештеника који приноси жртву у олтару.

И ово је тема коју ће опширно разматрати Калвин и која ће понудити Максу Веберу материјалну основу за његову познату теорију о вези између протестантске етике и капиталистичког духа.

Али, мада ослобађа „световњака" у црквеном подручју, ни Калвин не уводи чиниоце новине у теорију (и политику) о световности. У извесном смислу, више традиционалан био је Лутер када је у својим познатим *Хришћанским институцијама* 1559. године потврдио да је „задатак световног владара да чува и штити спољашњи Божији култ, да брани чистоту култа и положај цркве". У делима првих реформатора ипак не налазимо једну „модерну" обраду теме световњаштва. Но, желели бисмо да потврдимо да реформа као таква, и изнад својих изражених ставова, постаје један чинилац модернизације у световњачком смислу тадашњег европског времена. Лепо га тумачи Елена Беин, позивајући се на једну познату хегеловску тезу и подвлачећи да „потврда првенства у свести означава једну непрекидну нит протестантског догађаја и представља један од његових нарочитих доприноса изуму модерне државне световности. Лутером се остварује значајно премештање од религијске спољашњости до унутрашње вере".[2] Тражећи суштину хришћанске вере, очишћене од традиције и употреба лишених сваке библијске основе, хришћанин реформације открива вредност личног и интимног односа са Богом. Свештеничко посредовање и црквена организација постају секундарни чиниоци у односу на језгро вере, која је, храњена речју Божијом, сама довољна да усмери верника. У познатој лутеранској формулацији, верник је дакле, у исто време „слободни господин изнад сваке ствари", потврђен љубављу Божијом, и у исто време „вољни слуга сваке ствари", привучен Његовом речју. У сваком случају он је једна слободна и одговорна индивидуа и у овом смислу стварно савремена. Очигледно да се у овој богословској перспективи – чак и изнад учења Лутера и других реформатора – редефинишу односи између Цркве и Државе, као што верник не живи снагом уређене државе већ милошћу Божијом. Унутрашња струјања про-

2 Elena Bein Ricco, „Democrazia e laicità", Libera chiesa in libero Stato, Claudiana, Torino, 2005. стр. 8

тестантске реформе – оно пуританско на првом месту - даће велики значај овом богословском задатку и постаће дијамантски врх једног хришћанства које је за строго одвајање између Цркве и Државе.

Геополитичке последице

Али реформа је такође имала директне политичке последице: наиме, изменила је европске политичке равнотеже, наметнувши један нов и одлучујући проблем за политички развој континента: како одржати јединство грађанске националне заједнице када је ова верски подељена унутар себе.

Решење „cuius regio eius religio“ (чије је краљевство његова је и вера), разрађено августовским миром 1555. године, извесно је начинило један корак напред, у облику религијске слободе владарâ; који ју је у исто време поданицима порицао. У име државног јединства и грађанског мира, они би морали да следе слободно изабрану религију свога врховног владара. За оног ко није прихватао ово наметање, једини пут је био пут изгнанства. У Европи је настајало тешко и трагично доба верских ратова. Нису то само били ратови између држава различитих религијских опредељења, већ и ратови унутар државе против мањина које нису прихватале вероисповест наметнуту од врха. Очигледно да на догађаје из тих година делују такође и чиниоци неополитичког и економског поретка, али доминантни симболи и елементи су дакле били они религиозног карактера.

„Семе“ које је посејала Реформа неће каснити да никне: у XVII веку извесна пуританска и баптистичка струјања разрађују тачан појам разлике између Цркве и Државе; између политичке и оне духовне сфере. „Нека се допадне Господу светлости“ – тврдио је на пример Роџер Вилијамс (1604–1683), један од покретача баптизма – како би то открили сви који се боје Његовог имена. Дакле, да не би згрешили у циљу спаса краљевства нити чинили застрашујуће ломове у грађанском миру… нити би присиљавали на лицемерство државног култа хиљаде људи… нити би проливали крв оних јеретика ни крв многих стотина хиљада људи, жена и деце поубијаних у нељудским, нимало хришћанским ратовима и изгорелих на ломачама подигнутим у име хришћанске религије и вере“[3]. Црква мора да буде одвојена од државе зато што се вера не намеће јуридичким правилом, у суштини зато што поистовећивање са религијом производи поделе и насиља унутар грађанске заједнице. То је једна срећна формулација оног режима „одвајања“ између Цркве и Државе, политике и религије која је касније била прихваћена од Томаса Џеферсона и која се истицала у првом амандману Устава Сједињених Америчких Држава 1781. године.

То је био резултат једног тешког, а у Европи и страшно насилног пута.

3 Roger Williams, *Protestantismo nei secoli. Fonti e documenti. Cinquecento e Seicento*, vol. I, Claudiana, Torino 1991. стр. 403.

Верски ратови

Нантским указом 1598. године, проглашеним од Анрија IV од Француске, како би се постигао мир између католичке и реформаторске заједнице у земљи, изгледало је да би се могло решити најмање једно од религиозних жаришта сукоба која су се налазила раширена по Европи. У стварности, само је била замрзнута, али не и решена напетост, па је тако овај указ 1685. године био поништен од Луја XIV; за 300 000 француских хугенота једина могућност да преживе без свечаног одрицања било је ново изгнанство. Али, када су гаранције Нанта биле још у пуној снази у Француској, у другим деловима Европе се ратовало у име политичких циљева чврсто уплетених са верским питањима. Тридесетогодишњи рат (1618–1648) је избио кренувши од владарских новоимперијалних захтева лозе Хабсбурговаца, који су замислили да би могли да обнове један свети религијско-политички савез, заснован на удруженој моћи папе и владара. Али, тада су већ националне државе имале једну своју правну, политичку и војну поузданост и хабзбуршки план је био осуђен на пропаст. Вестфалски мир из 1648. године означио је крај једне од најнемирнијих и најкрвавијих епоха европске историје. Овим споразумом континент је нашао своју равнотежу у међусобном признавању различитих држава које су га сачињавале, у слици једне већ тада, у религиозном смислу, плуралистичке Европе. Начело одвајања између Државе и верских заједница стекло је прилично одређену физиономију, која не би могла да буде пре реформе. И заиста, биле су то године – да поменемо нека имена – Бодина, Гроција, Атузија, Хобса, Лока, Спинозе. Сваки од њих својим сопственим језиком и једном нарочитом философском претпоставком допринео је да се заснује једна савремена доктрина о Држави чије легитимно озакоњење није зависило од стране религијског ауторитета. Држава о којој су писали, другим речима, није била политички израз једне религијске моћи, већ један субјекат по себи, цењен и неопходан, јак и признат, с обзиром да је био способан да јемчи сигурност и благостање заједнице. Ако је ово посебан задатак државе – да се стара о благостању својих грађана – сваки захтев да се од тога начини једно оруђе за служење верској истини је неодговарајући и неоправдан. Дужност државе је, не да потврди једно религијско начело већ да „трпи“ да би унутар ње могле да живе различите културе и вере. Најсрећнију формулацију овога начела потврђује Џон Лок (1632-1704) у свом познатом Писму о толеранцији из 1685. године. „Један паписта (англиканским језиком онога времена мора се разумети „католик“), пише, ако верује да је заиста тело Христово оно што би други звао хлебом, нека не изазива неправду свом сугрђанину. Један Јеврејин, ако не верује у Нови завет као реч Божију, нека не дира грађанска права. Један паганин, било да сумња у један или други Завет, не сме за ово бити кажњен као нечастан грађанин. Било да се верује или не верује у ове ствари, судска власт и грађанска добра

могу да остану подједнако сачувани“[4]. У више правним изразима ово значи да „судство не може наметнути грађанским законом црквене обреде или прославе божанског култа, нити сопствену цркву, нити утолико мање цркву осталих“ – али – у исто време – судство мора пазити да не злоупотреби ово, да би у име грађанске користи укидало слободу неке цркве. Напротив, ствари које су допуштене у свакодневном животу и изван су Божијег култа, не могу да буду забрањене ни једним грађанским законом“[5].

У одсуству прецизног термина, тешко је наћи једну савременију формулацију појма световности. У Локовој тврдњи не налазимо само начело разликовања између политичке сфере деловања државе и духовне сфере посебних религијских виђења. Енглески филозоф захтева од државе с једне стране да не намеће један званични култ и с друге стране да штити слободу култа, дакле религијског плурализма. Више од државне неутралности, на религијске теме у Локовој мисли откривамо јемства за заштиту слободе да се верује или не верује. Очигледно да ће мисао о световности наставити да се развија даље од Лока и још даље, до краја XVII века. Међутим, верујемо да се са овим веком може сматрати закљученом једна фаза у савременој мисли о односима између Државе и Цркве. Помислимо на дело – само наизглед политички недужно – Џонатана Свифта и његовог славног Гуливера, написано 1726. Роман који, претварајући се да се обраћа адолесцентима, у ствари се усмерава свету одраслих, указује на један подељени свет, насилно поцепан питањима која нису тако суштинска као што је поштовање основне вредности живота и трпељивости. Краљевство Лилипутанаца, као што је познато, разорено је ратом између „Високих потпетица“ Трамексана и „Ниских потпетица“ званих Сламексани. Мржње међу овим двема струјама иду до тачке да они који припадају првој групи презиру да једу, пију или разговарају са супротном страном, приметио је Гуливер[6]. Али, снове Лилипутанаца о унутрашњим поделама ремете спољашње претње, тридесет шест месечевих мена. Наиме, краљевству прете непријатељи из Блефуска, заједно са неким унутрашњим издајницима, који су угрожавали сигурност заједнице. Разлог препирке брзо је утврђен: први су јели кувана јаја „тако што су их ломили на тањој страни“ док су се други заинатили да их разбију баш на супротном, дебљем крају: до тачке, да су заслужили име Велики Ендијанси, – „Ломинадебљемкрају“, по једној лепом преводу. „Између два царства траје један крвави и суров рат у времену од тридесет шест месечевих мена“ приметио је очајни Гуливер. Свифт пише у Енглеској, која је имала јако живо сећање на верске ратове и наставља приповедачки и алегоријски кључ о толеранцији, по идејама Џона Лока. Краљевство је подељено претњом неоснованих спорова који би требало да се реше здравим разумом и одговор-

4 John Locke, *Lettere sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari

5 Исто, стр. 28.

6 Jonathan Swift, *I viaggi di Gulliver*, Edizioni de Unità, 1993, стр. 44.

ношћу према заједници; тачније, као узор трпељивости, краљевство би требало да наведе различите религијске и нерелигијске заједнице да нађу један грађански и користан облик суживота. На крају овог мучног и „дугог века“ какав је био шеснаести, назначава се нов образац односа између верских заједница и државе. У тим, тако мучним годинама, остварен је онај пробој ка савремености која ће признати владарима и државама пун легитимитет, независно од постављања религијског на положај. У исто време, сваки човек се осећао слободнијим и одговорнијим, према себи самом, према себи сличнима, према сопственој свести и – ако је верник – према свом Господу.

Текст превео Радмило Кошутић