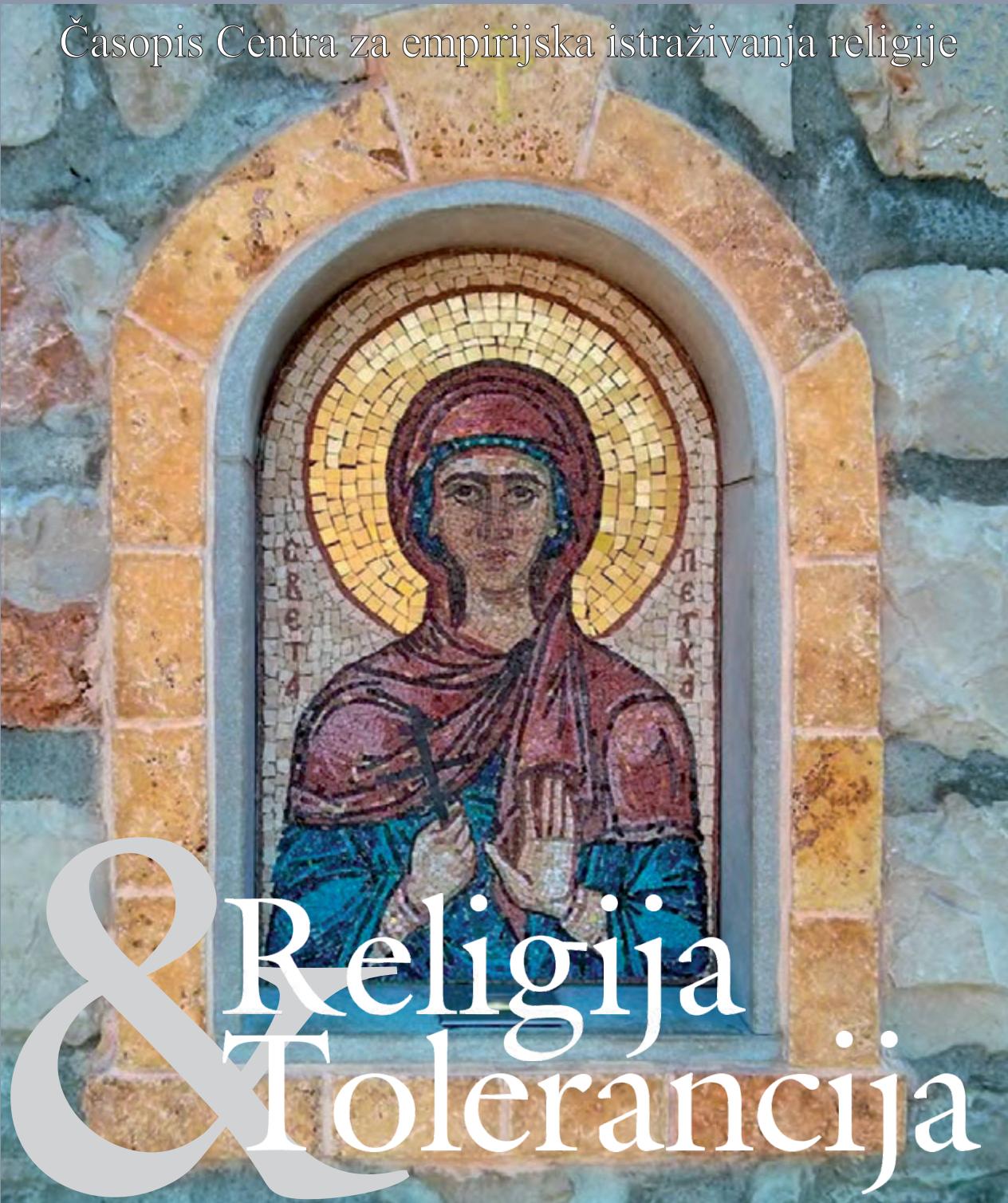


Časopis Centra za empirijska istraživanja religije



RELIGIJA I TOLERANCIJA

Časopis Centra za empirijska istraživanja religije

Pokrenut kao zbornik 2002.

Kao časopis izlazi od 2004.

CEIR, Novi Sad

Filozofski fakultet, Dr Zorana Đindića 2

Telefon/fax: +381 21 459 522

<http://www.ceir.co.rs>

Glavni i odgovorni urednik:

prof. dr Zorica Kuburić, Filozofski fakultet, Novi Sad,
e-mail: zorica_kuburic@ceir.co.rs

Zamenik urednika: Vladimir Danovič Zotov

Članovi uredništva:

prof. dr Dragoljub B. Đordjević (Univerzitet u Nišu);

prof. dr Milan Vukomanović (Univerzitet u Beogradu);

prof. dr Aleksandar Prnjat (ALFA univerzitet, Beograd);

prof. dr Zoran Matevski (Univerzitet u Skoplju);

prof. dr Ivan Cvitković (Univerzitet u Sarajevu);

prof. dr Sergej Flere (Univerzitet u Mariboru);

prof. dr Ankica Marinović (Univerzitet u Zagrebu);

prof. dr Nonka Bogomilova (Bulgarian Academy of Sciences, Sofija);

prof. dr George Wilkes (University of Edinburgh);

prof. dr Miroslav Volf (Yale University)

Izdavački savet:

akademik dr Vladeta Jerotić; prof. dr Đuro Šušnjić (Univerzitet u Beogradu);

prof dr Aleksandar Santrač (University of the Southern Caribbean)

Lektor i korektor: Grozda Pejčić; *Prevodilac:* Ivan Dinić

Dizajn i kompjuterska podrška: Marija & Marko Borović

Fotografija: Sveta Petka, Sutomore, Crna Gora

Časopis ima naučnu orijentaciju. Izlazi dva puta godišnje.

Tiraž: 500 primeraka

Štampa: Čigoja štampa, Beograd

Objavlјivanje ovog časopisa omogućili su:

Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja
Vlada – Kancelarija za saradnju sa crkvama i verskim zajednicama

RELIGION AND TOLERANCE

The Journal of the Center for Empirical Research on Religion

Launched as an anthology in the year 2002.

Issued as a journal from the year 2004.

CEIR, Novi Sad,

Faculty of Philosophy, dr Zorana Đindića 2.

Tel/fax +381 21 459 522

<http://www.ceir.co.rs>

Editor in chief: Zorica Kuburić, e-mail: zorica_kuburic@ceir.co.rs

Deputy editor: Vladimir Zotov

Advisory board:

academician dr Vladeta Jerotić; prof. dr Đuro Šušnjić (University of Belgrade); prof dr Aleksandar Santrač (University of the Southern Caribbean)

Editorial board:

Dragoljub B. Đorđević (Univesity of Niš);

Milan Vukomanović (Univesity of Belgrade);

Aleksandar Prnjat (ALFA Univesity, 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)

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, Belgrade

The publication of this journal was made possible by the:

Ministry of Education, Science and Technological Development
Office for Cooperation with Churches and Religious Communities

UDC 316

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

RELIGION AND TOLERANCE

Journal of the Center for Empirical Research on Religion

Number 21

Novi Sad, Vol. XII, N^o 21, January – June, 2014.

SADRŽAJ

ISTRAŽIVANjA

Nebojša Tumara, ZAOKRET KA TELU U JEVREJSKIM STUDIJAMA.....	5
Tibor Tonhaizer, ODRŽIVOST PRI PRELOMNOJ TAČKI KRIZE I AGAPE: DUHOVNI PRISTUP EKOLOŠKOJ KRIZI	27
Срђан Симић, ЈУДЕОХРИШЋАНСТВО И ИСЛАМ ДОДИРНЕ ТАЧКЕ.....	41
Žikica Simić, MEĐUSUPRUŽNIČKI ODNOSI I NASILJE NAD ŽENOM U BRAKU U DISKURSU PRAVOSLAVNE CRKVE.....	59
Mislav Miholeski, HRVATSKA STAROKATOLIČKA CRKVA U SRBIJI I VOJVODINI OD 1926. DO 1944.....	83
Snežana Štrangarić, ODNOS RELIGIJE I NACIJE – PRIMER STUDE- NATA U VOJVODINI.....	109
Ненад Дукић, РЕЛИГИЈА, РЕЛИГИЈСКИ ФУНДАМЕНТАЛИЗАМ, ПРАВОСЛАВЉЕ, СЛИЧНОСТИ И РАЗЛИКЕ.....	125
Данијел Савић, БЕКТАШИЗАМ – ШИЈИТСКО-АЛЕВИТСКА ДИМЕНЗИЈА ИСЛАМА НА ЗАПАДНОМ БАЛКАНУ	141
Nataša Jovanović, ISLAM I SAVREMENI SVET – RELIGIJSKE ZABRANE: PRIMERI I PRAKSE U SVAKODNEVNOM ŽIVOTU	161
Sonja Pejić, PUTEM DEMISTIFIKACIJE ZIKRA: ANALIZA PSIHO- SOMATSKIH ASPEKATA SUFI RITUALA	181

PREDAVANjA

Aleksandar Santrač, POSLE POSTMODERNE DA LI SMO SVESNI NOVOG POGLEDA NA SVET?	201
--	------------

PRIKAZI I OSVRTI

Jovana Rupar, U SUSRETU S DRUGIM.....	215
Zlatiborka Popov Momčinović, DE/RE/KONSTRUKCIJA PROSTORA BOLA.....	219
ZORICA KUBURIĆ, SVEST I SAVEST U ISPOVEDNOJ PRAKSI.....	222

CONTENT

RESEARCH

Nebojša Tumara, THE CORPORAL TURN IN JEWISH STUDIES.....	5
Tibor Tonhaizer, SUSTAINABILITY IN THE BREAK-EVEN POINT OF CRISIS AND AGAPE THE SPIRITUAL APPROACH OF THE ECOLOGICAL CRISIS.....	27
Srdan Simić, THE COMMON POINTS OF JUDEO-CHRISTIANITY AND ISLAM.....	41
Žikica Simić, RELATIONSHIPS BETWEEN SPOUSES AND DOMESTIC VIOLENCE AGAINST WOMEN IN THE DISCOURSE OF THE ORTHODOX CHURCH.....	59
Mislav Miholek, CROATIAN OLD CATHOLIC CHURCH IN SERBIA AND VOJVODINA FROM 1926 TO 1944.....	83
Snežana Štrangarić, RELATION BETWEEN RELIGION AND NATION – EXAMPLE OF STUDENTS IN VOJVODINA.....	109
Nenad Dukić, RELIGION, RELIGIOUS FUNDAMENTALISM, ORTHODOXY, SIMILARITIES AND DIFFERENCES.....	125
Danijel Savić, BEKTASHISM: SHIA-ALEVI DIMENSION OF ISLAM IN THE WESTERN BALKANS.....	141
Nataša Jovanović, ISLAM AND THE MODERN WORLD - RELIGIOUS PROHIBITIONS: EXAMPLES AND PRACTICE IN EVERYDAY LIFE.....	161
Sonja Pejić, ON THE PATH OF DHIKR DEMYSTIFICATION: ANALYSIS OF PSYCHOSOMATIC ASPECTS OF SUFI RITUALS.....	181

LECTURES

Aleksandar Santrač, BEYOND POSTMODERNISM.....	201
--	-----

REVIEWS

Jovana Rupar, ENCOUNTERING OTHERS.....	215
Zlatiborka Popov Momčinović, DE/RE/CONSTRUCTION OF PLACES OF PAIN.....	219
Zorica Kuburić, CONSCIENCE AND CONSCIOUSNESS IN CONFESSITIONAL PRACTICE.....	222

Nebojša Tumara
Pravoslavni bogoslovski fakultet
Univerzitet u Beogradu
ntumara@gmail.com

UDK: 26-14
Originalni naučni rad
Primljen: 08.01.2014

ZAOKRET KA TELU U JEVREJSKIM STUDIJAMA, TELO TEKSTA RABINSKOG LITERARNOG KORPUSA I TELO BOGA (I/KAO TELO ČOVEKA) U RABINSKOM JUDAIZMU

Sažetak

Pod uticajem opusa M. Fukoa (Michel Foucault), i feminističkih studija, u akademiji koja se bavi brojnim aspektima jevrejske religije, postavilo se pitanje koje se odnosi na telesnost Boga rabinskog judaizma, pitanje koje je od vremena Sadije Gaona (Saadiah ben Yosef Gaon) i Mozesa Maimondesa (Moses Maimonides) obično ukazivalo na jeres. Pitanje telesnosti Boga u judaizmu ne predstavlja novinu. Ono je jedan od najstarijih, izbledelih delova hiljadugodišnjeg mozaika koji čini jevrejsku religiju, koji svoje poreklo ima i u religijskim sistemima drevnog Bliskog istoka. Ovde nas ne zanima nejasna granica između politeizma i monoteizma, nego onaj deo istorije jevrejske religije koji se naziva rabinski judaizam, koji, kao preživeli svedok govori na koji način je telo Boga delimično napustilo Hram, i nastanilo se u tekst, postavivši, ukazaćemo dalje, pred sve one koji nastoje da se sretnu sa Bogom odnosno sa tekstrom, radikalno nov egzegetsko-antropološki zahtev.

Ključne reči: *Jevrejske studije, rabinski judaizam, zaokret ka telu, antropomorfizmi, inkarnacija, telo Božje, hermeneutika, asketske prakse.*

Zaokret ka telu u jevrejskim studijama

Unutar akademske discipline koja nosi naziv Jevrejske studije, sredinom devedesetih godina prošlog veka, pojavio se trend koji je ponekad pežorativno definisan kao zaokret ka telu. Ovaj trend, primetan početkom devedesetih godina prošlog veka, pojavio se u nekoliko studija, koje su za predmet svojih istraživanja postavile telo, i to (muško) telo Jevrejina (Gilman, 1991; Biale, 1992; Eilberg-Schwartz 1992, 1994; Boyarin, 1993; Wolfson, 1994; Satlow, 1995). Na širem planu, ovaj trend predstavljao je odgovor naučnika na uticaj koji je zračio kako iz opusa M. Fukoa, tako i iz feminističkih studija. U jevrejskim studijama, ovaj novi trend, intezivirao je teme koje su uveliko zanimalo naučnike

koji su se bavili jevrejskim studijama, a koje se npr. odnose na značenje obreda obrezanja, tzv. jevrejski nos, definsianje judaizma odnosno rabinske egzegeze kao telesne, i delom, ove teme u sebi sadrže apologetski ton. Međutim, dok su se ranije, naučnici ograničavali na biblijske, rabinske, kabalističke tekstove, danas, istraživanja mogu biti fokusirana kako na filmsko platno, modernu književnost, tako i na jevrejski kuvar (Fonrobert, 2005).

Ovaj novi trend, koji je obično vezan za američku-dijaspora akademiju, kritikovan je pre svega od izraelske-procionističke akademije, kao onaj koji feminizuje jevrejske studije, koji je pod uticajem postmodernizma, skepticizma, koji je ne, ili anti cionistički, koji afirmiše jevrejski mentalitet dijaspore, budući da je prigrlio feminizam i feminističku teoriju, i koji je prokupiran seksualnošću odnosno homoseksualnošću (Halkin, 1998). Iako kritičari ovog zaokreta, traže da se naučni fokus ponovo usmeri ka svetim tekstovima judaizma, oni zaboravljaju, da su upravo ti tekstovi, oni koji su preokupirani telom, i da predstavnici ovog novog trenda, nikad nisu izgubili iz vida tekst, nego su ga počeli čitati na radikalno različit, odnosno netradicionalan način, uvodeći pitanje tela u tekst, odnosno tražeći telo u tekstu i oko teksta (Kirshenblatt-Gimblett, 2005). Zaokret ka telu, intenzivirao je interesovanje za tekst, i ponudio njegovu novu interpretaciju, kao društvenu, telesnu, materijalnu praksu, fokusirajući se kako na telima onih koji tekst izučavaju, tako i na materijalnom, fizičkom telu samog teksta, njegovoj distribuciji, kulturama koje su ga čitale odnosno proučavale. Tekst je postao sve, i telo je postalo tekst koji se čita.¹

¹ Ovde možemo primetiti da je odnos koji je postojao između antropoloških i tekstualno-teoloških istraživanja u velikoj meri uslovio razvoj onoga što bi se moglo nazvati studije tela i telsnosti, iz kojeg je proizšao tzv. zaokret ka telu u Jevrejskim studijama. Naime, postojao je otpor među antropolozima, pre svega jevrejskog porekla, da postave Jevreje u centar svojih antropoloških istraživanja, iz razloga što su ovakve studije mogle da proizvedu rasprave o rasi, posebnosti i izdvojenosti Jevreja, nešto što nije bilo ni potrebno ni zahvalno u godinama koje su vodile ka Drugom svetskom ratu i Holokaustu. Stoga, jedini način da zabrinuti antropolozi zaštite Jevreje od rasizma, bio je da se Jevreji kao subjekt isključe iz antropoloških studija.

Ova trauma, zajedno sa senkom holokausta, uticala je na dalji razvoj kako antropologije kojoj su subjekt Jevreji, tako i uopšte na dalji razvoj jevrejskih studija. Drugim rečima napušta se teza o apstraktnosti (svetog) teksta (judaizma), te se materijalnost i telesnost traže kako u njemu tako i oko njega. Iz ovog razloga ne bi trebala da iznenadi da je pomenući zaokret ka telu pre svega evidentan u studijama koje su, da parafraziramo H. A. Švarca, usmerene ka istraživanju naroda koji je narod knjige kao što je narod tela. Tela (Jevreja) su ona koja (nastavljaju) da žive (bilo u dijaspori, državi Izrael, tzv. okupiranim teritorijama itd.), uprkos pojedinim nastojanjima da im se to pravo uskrati, tako da su društvene nauke u jevrejskom kontekstu postale polje političke debate između onih koji su cionisti, onih koji se zalažu za asimilaciju, emancipaciju, život u dijaspori ili u državi Izrael (Eilberg-Schwartz, 1991; Seidman, 1994; Hart, 2000; Kirshenblatt-Gimblett, 2005).

H. Ajlberg-Švarc (Howard Eilberg-Schwartz), predstavlja jednog od prvih naučnika jevrejskih studija, koji je svojim radovima najavio pomenuti zaokret ka telu. Glavna ideja koja se provlači kroz njegov rano prekinuti naučni opus, odnosi se na nastojanje da judaizam predstavi, ne kao religiju koja je po svom karakteru izdvojena i jedinstvena, nego kao ona koja deli dosta toga zajedničkog čak i sa tzv. primitivnim religijama. Prva studija ovog naučnika, *Divlje u judaizmu*, koja je nastala pod vidnim uticajem Levi-Strosovog dela *Divlja misao*, posmatra judaizam kroz prizmu antropoloških istraživanja, dok jevrejski sveti tekst skida sa pijedestala nedodirljivosti i locira ga u kulturni kontekst (Eilberg-Schwartz, 1990). Sledeća studija H. Ajlberg-Švarca, *Božji falus i drugi problemi muškaraca u monoteizmu*, pokazala se kontroverznjom od prve (Eilberg-Schwartz, 1994). Dok su feministička istraživanja postulirala problem koji proistiće iz činjenice da je u monoteizmu muško božanstvo obožavano od strane ženskih subjekata, Božji falus postulira isti problem ali sa stanovašta muškog subjekta, podrivajući pritom same osnove starozavetne religije, tvrdeći da su starozavetni mitovi i rituali nastali kao nastojanje da se potisne homoerotski impuls koji je implicitan u odnosu muških subjekata prema Bogu. Nastojeći da napravi smisao od strane religije koja predstavlja njegovo nasleđe, H. Ajlberg-Švarc, iako sa diplomom rabina, udaljio se, kako od svog jevrejskog nasleđa i jevrejske zajednice, tako i od akademije (Mahler, 1997, str. 56). Međutim, da parafraziramo Š. Koena (Shaye J. D. Cohen), jednog od neprikosnovenih modernih autoriteta u jevrejskim studijama, H. Ajlberg-Švarc i pored svih kontroverzi koje su pratile njegov akademski rad i njegov odnos sa jevrejskom zajednicom San Franciska, i dalje zauzima vodeće mesta u pomenutom akademskom polju, dok se njegov pristup proučavanju talmudskog teksta i rituala u judaizmu pokazao kao metod koji zadobija sve više pristalica (Mahler, 1997, str. 57). H. Ajlberg-Švarc se dotakao poslednjih tabua u biblijskim studijama, analizirajući probleme monoteizma i predstave Boga u judaizmu, istraživajući na koji način telo služi kao mesto simboličkog jezika jevrejske religije, razotkrivajući na koji način su rituali postali osnov jevrejske kulture itd. Ovim, H. Ajlberg-Švarc, definisan je kao avangardna pojava, kao naučnik koji je pokrenuo jednu novu naučnu oblast istraživanja, koju su dalje nastavili da grade, pre svega njegove kolege, koji su slično njemu, pored toga što su razbijali naučne tabue, zastupali i radikalne anti cionističke političke stavove (Mahler, 1997, str. 56-57; Eilberg-Schwartz, 1991, 1994a, 1995, 1995a, 1995b). Ovde pre svega imamo u vidu D. Bojarina (Daniel Boyarin), koji je postao jedna od kulturnih figura jevrejskih studija, čiji radovi definišu sve ono što se naziva zaokret ka telu u jevrejskim studijama, i oko koga su oformio čitav niz vodećih naučnika, tako da se može govoriti i o školi mišljenja koju je Bojarin osnovao i koju i dalje predvodi.

Bojarinovo akademsko polje interesovanja, raznoliko je i kreće se od studija pola i roda, istorije seksualnosti i psihanalize, kvir teorije, preko rabinских studija u koje uvodi literarnu teoriju, pa do studija koje se bave temama

vezanim za rano hrišćanstvo i ranorabinski judaizma i politike identiteta ove dve religije.² Slično H. Ajlberg-Švarcu, kroz Bojarinov opus, glasno se artikuliše kritika usmerena ka državi Izrael i njenom militarizmu, koji Bojarin poredi sa nacizmom, tvrdeći da je ovim sam opstanak judaizma i onoga što čini njegovu srž, doveden u pitanje (Boyarin and Boyarin, 1989; Rosenfeld, 2006, str. 17). Ovim, on reafirmiše dijaspora oblik jevrejske religije, kao i jevrejski identitet dijaspore, tvrdnjom da je izraelska kultura pretrpela unutrašnju kolonizaciju, usvajajući norme anti semitske agresivne heteroseksualnosti, napuštajući tradicionalne odlike jevrejskog menatliteta kao što su posvećenost učenju, povlačenje u sferu doma, posvećenost porodici, pasivnost i pacifizam, što delom proizilazi iz činjenice da judaizam obožava muško božanstvo, koje zahteva pokornost. Svojim obimnim naučnim radom, Bojarin upravo nastoji da reafirmiše ideale rabinske kulture, koja je po njemu bila oslobođena kako mizoginije tako i homofobije, i u kojoj je ideal muškosti bio različit od onog koji je bio karakterističan za rimsко-pagansku kulturu. Ovim on nastoji da opovrgne univerzalno prihvaćene muško-ženske uloge koje se poredi sa dihotomijom aktivno-pasivno.

Bojarinova studija, koja predstavlja prekrenicu u do tada konzervativnim studijama Talmuda, i koja je otvorila vrata pitanju tela i telesnosti u rabinskим studijama, nosi naziv: *Izrailj po telu: Čitanje tela u talmudskoj kulturi* (Boyarin, 1993; Fonrobert, 2005, str. 465). Bojarin je, u ovoj kolekciji članaka, nastojao da rabinske tekstove čita uporedo sa teoretskim postavkama M. Fukoa i M. Bahtina (Mikhail Mikhailovich Bakhtin), povezavši tako izolovane studije rabinske literature sa naučnim disciplinama koje se zanimaju za studije religije uopšte, za ranohrišćanski pokret, religiju kasne antike itd. Bojarin je definisao telo kao centralnu hermeneutičku kategoriju, preko koje analizira pojavu i oblikovanje hrišćanstva u rimskoj imperiji, te u vidu svojevrsne apologije judaizma, istupa protiv naučnika koji su se bavili studijama hrišćanstva, a koji su po

² Telo naučne literature koju je proizveo Bojarin, uvećava se svakodnevno, tako da ćemo ovde samo grubo podeliti njegove naučne studije u tri grupe, gde svaka od njih, svoje idejne prethodnice ima u brojnim akademskim člancima i prikazima koje su se pojavile u prestižnim međunarodnim časopisima. U prvu grupu studija uvrstili smo one koje se bave rabinskom literaturom sa stanovišta literarne teorije (Boyarin, 1990a; 2003; 2009). U drugu grupu studija, uvrstili smo one koje razmatraju na koji način je došlo do razdvajanja hrišćanstva i judaizma, gde Bojarin donosi svoje čitanje korpusa sv. Pavla, i tumači ranohrišćansku istoriju u svetu novih arheoloških otkrića, tvrdeći da se novo-zavetne ideje mogu naći u judaizmu koje je prethodilo Hristu (Boyarin, 1994; 1999; 2004; 2012). U treću grupu studija, uvrstili smo one koje kroz prizmu teorija o polu i rodu, feminističke i kvir teorije nastoje da čitaju kako modernu jevrejsku kulturu tako i spise rabinskog judaizma (Boyarin, 1993; 1997). Detaljna bibliografija D. Bojarkina, može se naći na ličnoj elektronskoj prezentaciji Berkli fakulteta, Univerziteta u Kaliforniji: http://nes.berkeley.edu/Web_Boyarin/boyarin_cv.html#publications (Pristupio: 03. 12. 2013. godine).

njemu na pogrešan način tumačili rabinški judaizam. Telesni Izrailj na samom početku provokativno donosi tvrdnju sv. Avgustina, da su Jevreji bespogovorno telesni, budući da odbijaju hrišćanski dualizam tela i duha. Za Bojarina, reči sv. Avgustina, predstavljaju optužbu koja se odnosi na tvrdnju da je judaizam duboko ukorenjen u telesnosti, te da su upravo ovi, duboko telesni koreni jevrejske religije, doprineli favorizovanju ljudske seksualnosti, i insistiranju na razmnožavanju, svemu onome što je rano hrišćanstvo nastojalo da prevaziđe. Analogija između reči i duha, koju koristi Bojarin, aludirajući na korpus sv. Pavla, kada govori o hrišćanstvu, postaće dalje jedna od njegovih glavnih tema u studiji: Radikalni Jevrejin: Pavle i politika identiteta (Boyarin, 1994).

U samom uvodu knjige Telesni Izrailj, Bojarin postavlja dva cilja. Prvim, on nastoji da dokaže da je rabinška kultura insistirala na važnosti tela na isti način kao što su Jevreji koji su govorili grčkim jezikom ili rani hrišćani, insistirali na važnosti dualizma tela i duše, što se prevashodno odnosilo na hermeneutički pristup tekstu. Rabin se drže bukvalnog tj. telesnog značenja teksta, dok hrišćani odlaze u alegoriju, prevazilazeći telo teksta i tražeći njegovu dušu (Boyarin, 1993, str. 5). Drugi cilj knjige čini nastojanje da se proučavanju rabinškog teksta o seksualnosti i polnosti pristupi sa stanovišta metoda koji on naziva dubinske kritika. Ovaj metod dalje podrazumeva grananje onoga što proizilazi iz postavljene telesnosti Izraelja, kao npr. odbijanje da se prihvati alegorizacija teksta kao metod platonizirajućeg judaizma, tensija koja postoji između učenja i bračnog života, obraćanje pažnje na žensku seksualnost i seksualne potrebe žene, maskulinizacija žena odnosno feminizacija muškaraca u procesu proučavanja Tora itd. (Boyarin, 1993, str. 21, 77-197).

Glavni doprinos Bojarinove studije, ogleda se u tome što je pozicionirao telo kao jedan od glavnih aspekata jevrejske religioznosti, koja upravo preko tela dolazi do duha i uma. Dalje, Bojarin je povezao telo i tekst, tako da je po njemu, govor tela, ustvari govor teksta, što se i nazire u samom naslovu njegove studije koji u sebi ima glagol čitati. Metodološki, ovo podrazumeva detaljnu filološku analizu teksta i čitanje teksta u njegovom kulturološkom kontekstu. Dalja važnost ove studije proizilazi iz metoda koji je primenjen prilikom čitanja tela rabinške literature. Bojarin je pokazao da rabinški korpus nije monolitan, nego da sadrži različite, često oprečne stavove, u ovom slučaju, po pitanju ljudske seksualnosti. Ovo svojevrsno neposedovanje krajnjeg stava Talmuda, samo ukazuj da su ispod tela teksta sačuvane kako raznorodne prakse tako i raznorodna mišljenja, koja su proistekla iz različitog kulturno-istorijskog konteksta, što sve predstavlja tradiciju, koja je dalje po Bojarinu, neminovno mesto konflikta. Tako, Talmud se protivi helenizovanom judaizmu, ranom hrišćanstvu, delom prihvata asketizam i dualizam palestinskih rabinova, i suprotstavlja ga vavilonском konzervativizmu koji je favorizovao razmnožavanje i istupao protiv toga da žene izučavaju Toru itd.

Kao kritiku Bojarića, možemo izneti činjnicu da alegorizacija kao hermeneutički metod, daleko od toga da je bila strana rabinima. Dovoljno je pome-

nuti alegorizaciju na biblijsku Pesmu nad pesmama, što je upravo i doprinelo da ovo štivo, koje direktno govori o ženskoj žudnji, u kojoj se ne pominju niti Bog niti patrijarhalni autoritet, pod uticajem rabi Akive (Akiva ben Joseph), postane deo jevrejskog kanona (Mishnah, Yadaim 3. 5). Povezivanje alegorije sa helenizovanim judaizmom kao i sa ranim hrišćanstvom, mizoginijom i dualizmom tipa telo-duša/um, predstavlja pre konstrukciju nego tezu koja se može dokazati analizom pisanih izvora. Telo i telesnost su takođe bili centralni teološki koncepti hrišćanstva, bilo da se radi o Telu Hristovom, njegovom konzumiraju u centralnom ritualu hrišćanstva, vaskrsom telu, telu Bogorodice, telu mučenika itd., tako da svodenje ovih termina na favorizaciju, u braku definisanih seksualnih praksi, predstavlja njihovu redukciju.

Ranorabinski izvori

Ranorabinski tekstualni izvori čine krajnje složenu literarnu antologiju koja je, grubo rečeno nastajala u periodu od prvog, do početka šestog veka. Ovaj literarni korpus potiče od jevrejskih učitelja, koji se mogu svrstati u dve grupe, koje ujedno obeležavaju i zlatni vek rabinike literature: tanaim (aram. pl. od tana), koji stvaraju do 250 godine, i amoraim (aram. pl. od amora), koji delaju od 250 – 500. godine.

Problem edicije, pisane i oralne tradicije, predstavljaju ključne probleme ovog literarnog štiva, te zbog toga nismo u mogućnosti da sa sigurnošću datiramo starost tradicija koje donose izvori, i tako tačno odredimo razvoj rabiniske misli. Takođe, postalo je jasno da se rabiniski judaizam ne može striktno odvojiti od ranije apolakiptične literature sa jedne, i kasnije mističke tradicije sa druge strane. Odistinska priroda ove veze rabiniskog judaizma sa literaturom i pokretima koji su mu prethodili i koji su nakon njega usledili, nalazi se u fokusu naučnih istraživanja i zahtevaju svoju detaljniju elaboraciju (Boyarin, 1990, str. 533, fn. 2).

Ranorabinski literarni korpus, na jevrejskom jeziku obično definisan terminom Sifrut Hazal, *ל"ז כתורת חז"ל*, Književnost mudraca, da je blagosloveno sećanje na njih, je raznovrstan i obiman, i kao njegov glavni deo navode se sledeća dela: Mišna, Tosefta, Targumi, Sifra ili Torat Koanim (midraš halaha na Knjigu Levitsku), Sifre Bamidbar ve-Dvarim (midraš halaha na Knjigu Brojevi i Ponovljeni zakoni), Pirkei Avot, palestinski i vavilonski Talmud, Barešit Raba (midraš agada na Knjigu Postanja), Vaikra Raba (midraš agada na Knjigu Levitsku), Peskita de-Rav Kahana, koji takođe predstavlja agadski midraš kao i Avot de-Rabbi Nathan. Unutar ovog literarnog tela, najznačajnije mesto bez sumnje zauzimaju vavilonski i palestinski Talmud, dok od ova dva Talmuda, vavilonski je poneo epitet svetosti, budući da predstavlja autoritativni tekst rabiniskog judaizma (Neusner, 1999; 2005).

Sa stanovišta autorstva, oba Talmuda, predstavljaju kompleksno štivo, te svako nastojanje da se oni koriste kao istorijski izvor proizvodi nekoliko

metodoloških problema. Razlog ovome počiva na činjenici da mišljenja i shvatanja koja su izrečena u određenim pasusima, mogu predstavljati ništa više nego mišljenje poslednjeg redaktora teksta ili više njih. Ova mišljenja ne predstavljaju odraz ustanovljene verske prakse ili opšte prihvaćene poglede, budući da je svaki od rabina bio u mogućnosti da iznese mišljenje za koje je smatrao da je jedino legitimno. Dalje, poslednji redaktor teksta nije imao za cilj da donese konačni sud što se tiče određene polemike oko koje su se rojila različita mišljenja. Zaista, ovo ide toliko daleko u pogledu talmudskih rasprava, da argumentacija koja nastoji da reši kontroverzu predstavlja „problem“ (kušija), dok se ona koja nastoji da istu kontroverzu nanovo uspostavi naziva „rešenje“ (teruc) (Boyarin, 1999, str. 127). Bez sumnje, rabini nisu bili zainteresovani za istorijske činjenice, tako da su često menjali materijal koji je sačuvan, anahrono prikazujući rabinске figure kao one koje su bile svetovne i duhovne vođe jevrejskog naroda, u vreme pre uništenja Jerusalimskog hrama.

Vavilonski Talmud, kao neprikosnoveni tekst rabiniskog judaizma, stvorilo je najmanje sedam generacija vavilonskih autoriteta, i u njemu nailazimo na stotine rabina čija se imena pominju. Međutim, samo nekoliko njih, dominira talmudskim raspravama odnosno dijalozima, i obično nastupaju zajedno sa svojim parom, sa kojim ujedno i polemišu. Rasprave oko određenih pitanja predstavljaju literarnu konstrukciju, koje nam jedino mogu reći, da su određena pitanja bila aktuelna tokom dužeg vremenskog perioda, odnosno, pojedinim pitanjima su se bavile generacije autoriteta (Elman, 2006, str. 21). Tako, vavilonski Talmud, sastavili su rabini koji su bili aktivni od trećeg do šestog, odnosno sedmog veka. Telo Talmuda, sastoji se od tanaitskih, amoraitskih i post amoraitskih iskaza, kao i od inetrpolacija koje su nastale tokom procesa prenosa teksta. Barajte, ili iskazi vezani za tane, učitelje koji su delovali od prvog do trećeg veka uglavnom u Palestini, predstavljaju najraniji stratum Talmuda, na koji je postavljena strata amoraitskih učitelja, kao i redaktorski anonimni materijal koji povezuje telo Talmuda. Za razliku od materijala koji je vezan za amore i tane, koji dolazi u vidu kratkih objašnjenja i opisa na jevrejskom jeziku, anonimni materijal, koji je vezan za učitelje redaktore, nazvane savoraim, odnosno u naučnim krugovima stamaim, obično predstavlja poduzu argumentaciju na aramejskom jeziku, nastalu u periodu sedmog veka. Iako je rabiniski judaizam počeo da se razvija nakon uništenja jerusalimskog hrama, u samom Talmudu, sačuvan je materijal koji prethodi ovom periodu, i koji Talmud posebno ne izdvaja u odnosu na ostale tanaitske izjave. Štaviše, Talmud nastoji da ove tradicije rabinizuje, tako da tretiranje ovog materijala otkriva više tendencije i stav rabiniskog judaizma prema tradicijama koje su mu prethodile, nego odistinsko stanje stvari (Kalmin, 2006, str. vii-ix).

Vavilonska dijaspora, koja je proizvela vavilonski Talmud, kao i njena interakcija sa okolinom u kojoj je živela, postala je predmetom intezivnih naučnih istraživanja koja su prevashodno vezana za ime profesora J. Elmana (Yaakov Elman), i učenike njegove škole. Iako na prvi pogled ignoriše isto-

rijsku realnost u kojoj se našla jevrejska dijaspora, vavilonski Talmud nikako nije nastao u kulturološkom i sociološkom vakumu. Rabini koji se pominju u Talmudu, bili su upoznati sa jezikom svoje sredine, tj. sa srednjopersijskim, kao i sa religijom svojih suseda, odnosno zoroastreizmom sasanidske imperije. Ova činjenica ne bi trebalo da iznenadi, budući da su u Vaviloniji, Jevreji i Persijanci, živeli vekovima u neposrednoj blizini. Persijska religija je bila veoma slična jevrejskom monoteizmu, tako da su teološke doktrine o nagradi i kazni, raju i paklu, суду, stvaranju, borbi protiv zla, dolasku mesijanskih figura, pobeda nad zlom, vaskrsenje mrtvih, bez sumnje bile poznate jevrejskim rabinima.

Etički sistem koji je insistirao na ispravnoj misli, govoru i delu, kao i ritualni sistem koji se borio protiv idololatrije, vračanja, sodomije, kontakta sa ženama za vreme menstrualnog perioda i telima mrtvih, bio je za Jevreje primamljiviji i izazovniji, što se polemike tiče, od rimskog i semitskog paganizma, gnostičkih učenja i maniheizma, a po nekim naučnicima, i od hrišćanstva koje je tvrdilo da predstavlja odistinskog naslednika biblijskog Izraela (Kalmin, 2006, str. 24). Iz ovog razloga, odnos vavilonske dijaspore prema kulturi Persije u mnogome se razlikovao od odnosa rimske jevrejske diaspore prema Rimu, rimskej kulturi i rimskej religiji. Stoga, modeli koji opisuju odnos Jevreja prema grčko-rimskom svetu ne mogu poslužiti kao relevantni prilikom analize odnosa judaizma koji se razvijao u Mesopotamiji. Ovo posebno važi za više slojeve jevrejske diaspore, iz koje su poticali i najvažniji verski autoriteti.

Za razliku od rimskog društva kasne antike, koje je karakterisala pokretljivost društvenih slojeva i njihova interakcija, sasanidsko društvo je bilo strogo hijerarhijsko, skoro kastinsko, u kojem je komunikacija između staleža bila minimalna, i koje je insistiralo na odgovarajućim i čistim geneologijama. Tako, Jevreji rabinskog judaizma, sledeći sasanidski model, izbegavali su kontakt sa ostalim (nerabinskim) Jevrejima, koje su smatrali inferiornim, i od kojih nisu mogli da izvuku ekonomsku ili društvenu korist. Interakcija sa nerabinskim Jevrejima nije podsticana, sa njima nisu sklapani brakovi. Nasuprot tome, predstavnici rabinskog judaizma stvaraju zamršene veze bračnih odnosa, koje su uglavnom sledile model razmene žena između porodica dva učenjaka, udavanje čerke učitelja za najboljeg studenta akademije, koji ujedno i nasleđuje svoga tasta, ženidba udovice preminulog kolege itd. Isto tako, retki su bili rabini koji su podrili proces primanja u zajednicu na osnovu onoga što bi se moglo definisati kao preobraćenje (Kalmin, 2006, str. 3).

Rabinski judaizam, slično hrišćanstvu, bio je pridošlica među Jevrejima vavilonske diaspore, i kao takav, nastojao je da izgradi određene strategije prilikom nastojanja da sebe predstavi kao jedinog legitimnog naslednika jevrejske tradicije koja mu je prethodila. U vavilonskom Talmudu prisutan je više ili manje dovršen proces vavilonizacije palestinskih rabinskih tradicija, mada su neke od palestinskih rabinskih tradicija ostale netaknute i neprerađene od strane vavilonskih redaktora (Kalmin, 2006, str. 19-20). Sagledavanjem ovih procesa, možemo delom prodreti u sistem vrednosti vavilonskih rabina, u odnosu na

nerabinsko jevrejsko nasleđe koje im je prethodilo, kao i u onaj koji se odnosi na njihove rabinske palestinske kolege, čije izvore koriste, prerađuju ili ostavljaju u prvobitnom obliku. Iza ove tvrdnje provejava teza, da palestinski i vavilonski Talmud, iako predstavljaju proizvod rabinske misli i tradicija, takođe predstavljaju izvor u kojem su uskladištene i literarne tradicije nerabinskog judaizma.

Vavilonska tradicija pre svega pridaje važnost neprekidnom izučavanju Tore odnosno Oraite, kako se Zakon imenuje na aramejskom jeziku. Za vavilonske rabine, ova aktivnost, predstavljala je najvredniju od svih aktivnosti, religijsku zapovest koja u sebi sažima sve ostale zapovesti. Kada interpretiraju palestinske izvore, vavilonski rabini npr. nastoje da dokažu da su Rimljani za vreme Bar Kohbine pobune, prvo zabranili izučavanje Tore. Slično, protagonisti priča, koji su u izvorniku ratnici, sveštenici ili proroci, vavilonski rabini oblače u ruho mudraca. Tako, vavilonski izvori, kada opisuju događaje vezane za period Drugog hrama, nastoje da prikažu pre svega rabinske figure, kako umesto sveštenika i svetovne vlasti upravljaju kultom jerusalimskog hrama. Po ovoj konstrukciji, rabini su ti koji su igrali presudnu ulogu u jevrejskom društvu u periodu Drugog hrama, kontrolisali su Hasmonejsku dinastiju kao i kult hrama pre njegovog uništenja. Za razliku od vavilonskih, palestinski izvori priznaju da su i predstavnici nerabinskog judaizma u periodu Drugog hrama, bili oni autoriteti koji su oblikovali jevrejsku istoriju (Kalmin, 2006, str. 37-61).

Pored toga što su nastojali da rabinizuju nerabinske figure iz perioda Drugog hrama, rabini nastoje da rabinizuju važne figure Starog Zaveta. Mojsije je tako oslovljavan titulom: Mojsije naš rabin ili učitelj, Aron je znalač Zakona, čije su svešteničke aktivnosti ignorisane, starozavetni patrijarsi se pridržavaju zakona ritualne ishrane, ili izučavaju Toru itd. Više od ovog, rabini nastoje da rabinizuju i samog Boga, koji po njima, ne samo da svakodnevno izučava Toru, nego nosi i tfilin tj. filaktirion.³

Ovaj antropomorfizam, kojeg je srednjovekovni judaizam nastojao da se osloboди, predstavlja jednu od glavnih obeležija rano rabinske teologije, i njemu ćemo ovom prilikom posvetiti posebnu pažnju. Evidentno je da poseđovanje tela i telesna egzistencija, nisu rezervisani samo za Prvog Adama i celokupan ljudski rod. Ranorabinska misao postulira telesnost Boga, što samo ukazuje na značaj tela i važnosti telesnih tehniku u ranorabinskom judaizmu. Svoju viziju telesnosti, rabini grade na tekstualnoj tradiciji koja im je prethodila i koja je vezana za svešteničku tradiciju Starog Zaveta, koja ne samo da pravi razliku između ritualne čistoće i nečistoće, nego pravi konotaciju između tela i

³ U Avot 1. 12 npr. Aron je prikazan kao onaj koji privodi ljude Zakonu; u Avoda Zara 3b, Bog je prikazan kako izučava Toru itd. (Kalmin, 1994, str. 160); Rabini su na sebe preuzezeli zadatku da nanovo interpretiraju starozavetni narativ, što ukazuje na njihovo opsesivno nastojanje da dokažu da se svaka tvrdnja, sada već rabinskog judaizma, može naći na stranicama Starog Zaveta (Boyarin, 1990a; Fishbane, 1998; Halivni, 1986; Kugel, 1990).

svetosti, kao u Lev 12 i 15. Upravo je sveštenička tradicija institucionalizovala praksu obrezanja muškaraca Jevreja, što je postalo centralni deo jevrejskog identiteta, ustanovila pravila ritualne ishrane, donela spisak hrane koja sme ili ne sme da se unosi u telo itd. Slično, ova tradicija je pokrenula lavinu interesovanja za morfologiju samog tela, bilo da se radi o nečistom telu gubavca, o telu sveštenika, onih koji ne smeju da se približe oltaru zbog telesnih nedostataka, ili o telu životinja koje se prinose na oltar.

Telo i telesnost

Vokabular starozavetnog jevrejskog jezika (BDB), kao i jezik targuma, oba Talmuda i midraške literature (Jastrow), donosi nam nekoliko izraza koji se odnose na telo bilo na ono koje je živo, bilo na ono koje je beživotno, odnosno mrtvo.

Prvi od ovih izraza kojima ćemo posvetiti pažnju, odnosi se na koren **בָּשָׂר**, koji je evidentiran u većini semitskih jezika, i koji označava dušu, život, živo biće odnosno krv.¹

Tako, starojevrejski izraz **בָּשָׂר**, iako označava živo biće, ponekad je suprotstavljen izrazu **בָּשָׂר**, meso, plot, telo, kao u Isa 10. 18 **בָּשָׂר וְעַד נֶפֶשׁ**, od duše do tela, ili u Ponz 12. 23: **הַבָּשָׂר עַמְּשֵׁת שְׁמַעַת**, duša sa telom. Isto tako, ovaj izraz suprotstavljen je izrazu **אֲשָׁר**, meso, krv, krvni srodnik, kao u Pr 11. 17: **גָּמְלִינְפְּשָׁו אֲשָׁר אַכְּרוּיִ אִישׁ שָׁדָּעַבְּרָה**, milostiv čovek, čini dobro duši svojoj (sebi čini dobro), onaj koji je okrutan, telo svoje muči, ili izrazu **בָּשָׂר**, stomak, meso, kao u Ps 31. 10: **בָּשָׂר וְבָשָׂר**, duša moja i telo moje. Dalje, unutrašnji entitet **בָּשָׂר**, kao i spoljašnji **בָּשָׂר**, počivaju na zajedničkom osnovu i zavise jedan od drugog kao u Jov 14. 22: **בָּשָׂר קְשֹׁו לְלִיו בָּשָׂר וְנֶשֶׁו לְלִיו אָבָל**, ali mučiće ga telo njegovo, i duša njegova žaliće nad njim. Ono što definiše izraz **בָּשָׂר** postaje živo biće, kada Bog kroz nozdrve njenog **בָּשָׂר**, udahne **רוּחַ נִמְתָּחָה**, životni duh, kao u Post 2. 7, gde je subjekat stiha čovek, ili kao u Post 2. 19, gde se ovo odnosi na životinje. Kada стоји самostalno, izraz **בָּשָׂר**, odnosi se na živo biće, čiji život počiva u njegovoj krvi. Iz ovoga proističe ritualna upotreba krvi, i zabrana njenog korišćenja u bilo koje druge svrhe, **בָּשָׂר הַמְּהֻבָּשָׂה**, jer je krv živo biće, život, životodavni princip (Ponz 12. 23).

Sledeći izraz starojevrejskog jezika koji se odnosi na fizičko telo, plot, meso, muški polni ud je već pomenuti izraz **בָּשָׂר**. Ovaj koren prisurtan je i u drugim semitskim jezicima, tako na arapskom, on označava kožu, dok asirski bišru, označava krvno srodstvo. Ovaj izraz predstavlja eufemizam za muški polni organ, kao u Jez 16. 26 ili Jez 23. 20, gde se opisuje bludničenje Izrailja, i objekat njene žudnje, ili pak kao u konstrukcijama: **בָּשָׂר עַלְקָם**, okrajak tela u Post 17. 11, **בָּשָׂר עַרְוָה**, meso golotinje u Izl 28. 42 itd. Ovaj izraz ima i seksualnu

¹ Ovde se ograničavamo na semantiku korena koja se odnosi na telo i telesnost. Detaljnije o ovome pogledati u BDB, str. 659-661.

konotaciju kada se koristi da bi opisao sjedinjavanje muškarca i žene kao u Post 2. 24: **אֲשֶׁר לְבָהִי**, i biće jedno telo. Dalje, ovaj izraz, u starozavetnom jevrejskom jeziku, slično kao i u asirskom, koristi se da bi opisao krvno srodstvo, kao npr. u Post 2. 23, 29. 14, Lev 18. 6, 25. 49, ili pak bi opisao sva živa bića kao u Post 6. 17, 19. 7. 21, 9. 11 itd., ili opet čitav ljudski rod, kao npr. u Post 6. 12, 13, Br 16. 22, 27. 16 itd. Sličan ovome, je i izraz **עַזְבֵּן**, koji može da označi stomak, matericu ili telo, i koji je kao što smo videli ponekad suprotstavljen izrazu **שְׂפָתָן**.

Sledeći izraz koji u starojevrejskom jeziku opisuje telo i telesnost je imenica **אֲשֶׁר**, koja je ekvivalent imenici **בָּשָׂר**, i takođe označava telo, originalno po svemu sudeći, meso tela, puno krvi, meso koje obavijaju kosti. Koren **אָרֶשׁ**, zabeležen je i u ostalim semitskim jezicima, te označava meso, kao u asirskom i punskom, dok u arapskom, označava krvnu osvetu. U značenju meso koje se koristi za ishranu, ovaj izraz se je evidentiran u Izl 21. 10, dok je u Ps 78. 20, i predstavlja sinonim za imenicu hleb. U Jer 51. 35, ovaj izraz je sinonim za imenicu krv itd., dok u Lev 18. 6, 12, 13, ovaj izraz označava rođaka po krvi.

Pored svih ovih termina koji se na ovaj ili onaj način u starojevrejskom jeziku odnose ne telo, izraz za telo koji dominira ranorabinskom literaturom, i čiji koren je evidentan sam na par mesta u Starom Zavetu u Izl 21. 3-4, je izraz **נֶפֶל** (BDB, str. 172). U aramejskom jeziku, koren **נָפָג**, označava nešto što je zatvoreno sa svih strana, spojeno i pritisnuto, dok sam izraz **נוֹגָג**, **נוֹגָגָה**, označava telo, sopstvo kao i polni organ. Izraz **נוֹגָג**, se takođe koristi da bi označio svojevrsno nebesko telo koje u sebi sadrži sve duše koje bi trebalo da se pojave na Zemlji, pre nego što dođe očekivani Mesija, dok aramejski izraz **אֲפָגָג**, može da se u talmudskim raspravama odnosi i na tekst koji se koristi kao potpora određenoj argumentaciji (Jastrow, str. 224-225).

Izraz telo, onako kako definiše jezik literature koja nas zanima, predstavlja entitet koji je zatvoren, koji poseduje svoju unutrašnjost, koji je ispunjen nečim, obično krvlju i koji je ograničen. Telesnost podrazumeva i izraženu seksualnu konotaciju budući da je izraz za telo drugo ime za muški polni organ. Takođe izrazi koji opisuju telo, ukazuju na krv, krvno srodstvo i reprodukciju.

Telo Boga rabinskog judaizma

Telesnost koju nastojimo dalje da detektujemo u ranorabinskom korpusu, nikako ne predstavlja centralno mesto rabinike misli. U izvorima, retka su mesta koja polemišu o telu Božjem, i o etičkim konotacijama koja iz ovog proizilaze. Glavna preokupacija rabina usmerena je na Toru, njenu prirodu i njeno izučavanje, kao i na narod Izraelja, koji je kao izabrani narod Božji na sebe preuzeo čuvanje Zakona. Međutim, nastojimo dalje da pokažemo da postoji neraskidiva veza između svetosti tela, bilo tela Boga, tela prvog Adama ili tela pravednika iz Izraelja, Zakona Božjeg ili Tore, i njenog proučavanja.

Knjige Starog Zaveta, nagoveštavaju dve različite predstave u odnosu na pitanje telesnosti odnosno vidljivosti Boga. Pojedina mesta prepostavljuju da Bog ne poseduje bilo kakav oblik, barem ne onaj koji ljudi mogu videti ili zamisliti. Stihovi iz Ponz 4. 12-24, predstavljaju klasično mesto, koje je prouzrokovalo da se izgradi kliše, po kojem Bog Biblije govori, On je Bog koji se može čuti, ali ne i videti. Ova nevidljivost i bestelesnost Boga uslovila je tabu predstavljanja lika Božjeg. Pomenuti stihovi, koji potiču iz kasnog 7. veka p.n.e., a koji zabranjuju bilo kakvu predstavu Boga, svoje poreklo, po svemu sudeći imaju u starijoj tradiciji, koja se sačuvala u Izl 20. 4, 20. 23, 34. 17 i Ponz 5. 8, 27. 15.

Među naučnicima, postoje različita mišljenja o poreklu zabrane predstave lika Božjeg. Po B. Čajldsu (Brevard S. Childs), ona se odnose na ambivalentan odnos Izrailjaca prema instituciji monarhije, tako da oni, za razliku od drugih drevnih naroda Bliskog istoka, svoje božanstvo nisu predstavljali kao ono koje sedi na tronu, te su time odbili da legitimizuju božansko poreklo institucije cara. Fon Rad (von Rad), predlaže da ova zabrana proističe iz nemogućnosti da se preko materijalnih medija predstavi priroda Boga, dok V. Zimerli (Walther Zimmerli), predlaže da ova zabrana reflektuje ideju da je Bog izabrao da se otkrije ne u statičkoj, okamenjenoj predstavi kipa, nego u dinamičkoj dvo-smislenosti istorije (Childs, 1974, str. 407-8). Među različitim mišljenjima naučnika, ono, koje se, u odnosu na pitanje tabua predstave lika Božjeg izdvaja smelošću, ali i jednostavnošću hipoteze, izneo je H. Ajlberg-Švarc, po kojem ova zabrana proističe iz odbijanja da se definiše pol Boga, odnosno predstave njegovi reproducativni organi. Tako je po Ajlberg-Švarcu, telo Boga u starozavetnoj religiji Izraelja samo delom konceptualizovano, budući da je pre svega Njegova polnost upravo ono što ostaje skriveno: A od bedara dole, videh videh kao organj i svetlost oko njega (Ez 1. 27). Sličan koncept prisutan je i u priči koja opisuje kako je Mojsiju dozvoljeno jedino da vidi leđa Božja: I videćeš me s leđa, ali lice se moje ne može videti (Izl 33. 23), kao što je Ham bio proklet jer je video golotinju svoga oca Noja, dok su Sim i Jafet odvratili svoje poglede, i zbog toga bili blagosloveni (Post 9. 20-27).² Ovo pitanje, koje je pokrenuo Ajlberg-Švarc, i koje je većina tumača zaobilazila, ni malo nije naivno, pogotovo u svetu tvrdnje pojedinih izvora biblijskog judaizma, po kojem Bog ipak ima telo, odnosno u svetu tvrdnji ranorabinskog judaizma da obrezanje predstavlja ritual kojim se telo muškarca upodobljava telu Boga (Up. Avot de-Rabbi Nathan, 20). Prema ovomoj vrsti imitatio Dei, kasniji izvori rabinskog judaizma osećali su nelagodu, i nastojali su da se od nje udalje (Goshen-Gottstein, 1994, str. 75, fnsnota 14).

² Ovde, H. Ajlberg-Švarc dalje tvrdi da se upravo skrivanje lica Božjeg: Ali nećeš moći videti lice moje, jer ne može čovek mene videti i ostati živ (Izl 33. 20), odnosi na skrivanje reproducativnog organa, budući da Bog stvara Rečiju svojom (Eilberg-Schwartz, 1991, posebno str. 17, fnsnota 54 i 56; 1994).

Nasuprot izvorima koja prepostavljuju bestelesnost Boga, drugi biblijski izvori donose, da Bog poseduje neku vrstu tela, odnosno da može uzeti oblik sličan ljudskom. Ako ostavimo po strani antropomorfne predstave, koje govore kako Bog ima ruke i oči (Post 6. 8, Izl 31. 28), da se ponaša kao čovek, ili šeta u smiraj dana Edenskim vrtom (Post 3. 8), i usredsredimo se na mesta koja na skoro eksplicitan način opisuju viđenje Boga, kao prilikom prelaska Crvenog mora ili Sinajske objave, gde stih Izl 24. 7-11, npr. opisuje kako su Mojsije, Aron, Nadav i Avijud, zajedno sa sedamdeset starešina Izrailjevih, videli Boga, pa su jeli i pili; ili ako pomenemo proroka Jezekelja koji u Jez 1. 26, donosi da Bog na tronu sliči čovetu, ili da стоји на oltaru kao u Am 9. 1, ili da ima izgled sedog starca kao u Dan 7. 9, možemo se samo zapitati, kako je uopšte došlo do radikalne transformacije unutar judaizma, gde se sada, u molitvi koja se svakodnevno izgovara, tvrdi da Bog nema telo.³

Ako analiziramo istoriju judaizma, možemo zaključiti da eksplicitna i konačna tvrdnja o bestelesnosti Boga, svoje poreklo vodi iz srednjovekovnog judaizma, i samo delom važi za starozavetni i rabinski judaizam. Pojedini pravci biblijskog judaizma, a pogotovo rabini Mišne i Talmuda, smatrali su da je Bog imao telo. Prepostavlja se da je upravo srednjovekovni susret judaizma sa Aristotelom i Platonom, proizveo istupanje protiv ideje telesnosti jevrejskog Boga (Boyarin, 1990, str. 533-534). Sadija Gaon (Saadiah Gaon), bio je prvi koji je u ranom srednjem veku uveo problematizaciju biblijskih antropomorfizama, koja će kulminirati sa Mozesom Maimonidesom, i njegovim Vodičem za zabludele (Stern, 1992, str. 153).

Ovaj svojevrsni zaborav srednjovekovnog judaizma u odnosu na telo Božje, revidiran je u naučnim krugovima studijom A. Marmorštajna (Arthur Marmorstein), koja je ukazala na antropomorfne tendencije koje su postojale unutar rabinskog judaizma (Marmorstein, 1937). Marmorštajn je sakupio skoro sve rabinske iskaze, kao i tumačenja na biblijske stihove koji u sebi sadrže antropomorfnu tendenciju u odnosu na opis Boga, da bi zaključio da su među ranim rabinskim autoritetima postojale dve različite škole mišljenja. Prva od njih, po Marmorštajnu, vezana je za lik rabi Akive, koja je po njemu tumačila antropomorfizme na bukvalan način, dok je druga škola koju je on nazvao alegorijskom, vezana za ime rabi Išmaila (Ishmael ben Elisha) i rabi Josea Hagelilija (Yose Hagelili). Tokom amoraitskog perioda, škola koja je zastupala antropomorfne tendencije što se tiče predstave Boga, predstavljala je onu, koja je činila većinu, dok su alegoristi u pomenutom periodu bili manjina. Ova slika će se potpuno promeniti u korist drugih tokom perioda srednjeg veka (Marmorstein, 1937, str. 35, 56).

Zaključci koje je doneo Marmorštajn, kritikovani su pre svega sa metodološke pozicije. Da li su uistinu postojale dve škole mišljenja ili se radilo o dve

³ Za detaljan opis mesta u Starom Zavetu koja opisuju viđenje Boga, pogledati: Barr, 1960.

različita egzegetska principa? Da li su antropomorfne predstave za rabine predstavljale metafizički problem, ili problem semantike religijskog jezika. Drugim rečima, da li se antropomorfizmi odnose na prirodu bića Božjeg ili na nemogućnost ljudskog jezika da se adekvatno primeni prilikom opisa Boga?

U naučnim krugovima, slično kao što je, fiktivno ili ne postulirao Marmorštajn, kada je definisao dve škole mišljenja, postoje dve tendencije koje se ultimativno odnose na pitanja predstave Boga u rabinskom judaizmu, i koje se svode na pitanje, koje se skoro izgovara šapatom: Da li su rabini uistinu verovali da Bog ima telo? Slično amoraitskom periodu o kojem govori Marmorštajn, većina naučnih autoriteta kao D. Bojarin, M. Fišbejn (Michael Fishbane), ili A. Gošen-Gotštajn (Alon Goshen-Gottstein), smatraju da su rabini verovali da Bog uistinu ima telo (Boyarin, 1990, str. 532-550; 1992; 1993; Fishbane, 1989; Goshen-Gottstein, 1994). Ekstremni stav u ovoj brojnoj grupi autoriteta izneo je J. Nojsner (Jacob Neusner), koji je nastojao da pokaže, da Bog u klasičnom rabinskom judaizmu opisan ne samo antropomorfnim terminima, nego kao i otelotvoreni.

Nojsner je na sebe preuzeo zadatak, da popuni prazninu koja postoji među poglavljima teologije ranorabinskog judaizma, istražujući pitanje otelotvorenja Božjeg. U svom delu, on zaključuje, da dok Biblija donosi da je čovek stvoren po slici/ikoni i podobiju Boga, rabini, i to samo oni iz vavilonskih akademija, predstavljaju Boga po slici čoveka, idealizovanog čoveka rabinske akademije tj. rabinskog mudraca. Međutim, ako definišemo termin inkarnacija kao čin ili stanje preuzimanja fizičkog tela od strane nekog nefizičkog entiteta, uviđamo da i sam Nojsner, kada govori o inkarnaciji, u stvari donosi razne antropomorfne prikaze Boga koji kulminiraju u Vavilonu, gde Bog dobija karakter sličan čoveku. Međutim, pojam inkarnacije, podrazumeva daleko više od ovoga, i on se pre svega odnosi na samo biće Božje, a ne na načine na koje se Bog pojmi ili opisuje. Tako, i nakon Nojsnerove studije, pitanje inkarnacije Boga u ranorabinskem judaizmu i dalje čeka jednu detaljnu naučnu analizu (Neusner, 1988).

Nasuprot gorepomenutim naučnim autoritetima, D. Štern (David Stern), pripada maloj grupi onih koji nastoje da zauzmu uzdržan stav u odnosu na antropomorfne predstave Boga, kako u Bibliji tako i u rabinskom literarnom korpusu. Sa jedne strane, D. Štern, nastoji da posmatra antropomorfne opise Boga, ne kao problem vezan za veru rabina, nego kao problem konstrukcije božanstva. Antropomorfizmi tako predstavljaju jezičku figuru, gde se jezik koristi da bi se opisalo Božje ponašanje. Apsurdno, nastavlja dalje Štern, rabini su bili upoznati jedino sa ljudskim iskustvom, koje su projektivali na samog Boga. Stoga, pitanja koja proizilaze iz antropomorfnih iskaza rasutih po rabinskoj literaturi, odnose se, ne na veru samih rabina, na to da li su oni verovali ili ne da Bog ima telo, nego, na pitanje: Koje osobine poseduje Bog? Kakav je kao ličnost? Koje su njegove karakterne osobine? itd. Bog se, primećuje Štern nikad ne javlja sam i nezavisan, nego je uvek inkorporiran u

širi agadski kontekst, gde uvek nešto radi, uvek je deo neke priče u kojoj uvek igra neku ulogu. Stoga je moguće porediti rabinsku agadu i grčki mit, i postaviti pitanje da li su Grci odnosno rabini uistinu verovali u svoje mitove? (Stern, 1992).

Posmatranje lika Božjeg kao literarnu konstrukciju, ima svoju metodološku opravdanost u naukama koje rabinski korpus posmatraju prevashodno kao literaturu. Međutim za rabine Bog zasigurno nije bio konstrukcija, izmišljeni lik mitskih vremena, koji se sklapa na osnovu ljudskog iskustva i koji stoga poprima karakteristike čoveka. Pre svega u rabinskem korpusu ni na jednom mestu rabini ne nastoje da pobiju tvrdnje koje se odnose na fizičke i telesne konstrukcije Boga. To bi se moglo očekivati, ako se ima u vidu senzibilitet koji su rabini imali u odnosu na jezik i njegova ograničenja. Široko rasprostranjena upotreba antropomorfizama što se Boga i njegovog ponašanja tiče, ima za cilj da izvede određenu moralnu poruku, što predstavlja glavnu preokupaciju rabinske literature. Kada se pak govori o izgledu Boga, primetno je da su izvori koji se na ovo odnose zapanjujuće malobrojni, iz jednostavnog razloga što je iz njih veoma teško izvući bilo kakvu moralnu pouku. Rasprave o telu Boga i njegovim dimenzijama, nastaviće da preokupiraju jevrejsku misao u krugovima koji su bili ezoterni i skloni mistici, i koji nikako ne predstavljaju glavni tok rabinskog judaizma.

Međutim, i ako zaključimo ovde, sledeći konsenzus akademije, da su predstavnici ranorabinskog judaizma smatrali da Bog ima telo, nužno se nameće pitanje: Kakvo je to telo koje poseduje Bog? Odnosno šta nam o ovome mogu reći rabinski izvori? Kritika koja je usledila od strane D. Aarona (David H. Aaron), nakon teksta koji je doneo A. Gotšen-Gotštajn, može nam ukazati na metodološki problem koji se odnosi na predispozicije koje onaj ko čita tekst nastoji da u isti taj tekst inkorporira (Up sa: Goshen-Gottstein, 1994; Aaron, 1997). Kada D. Aaron kritikuje postavke A. Gošen-Gotštajna, njegova kritika se svodi na metodološku nemogućnost da se napravi jasna razlika između metaforičkih i bukvalnih iskaza rabinske literature. Sa jedne strane, D. Aaron razmatra odnos koji postoji između prevoda pojedinih termina i predispozicija onoga ko tek čita, odnosno njegovog stava prema figurativnim i bukvalnim iskazima koje pronalazi u tekstu, dok sa druge strane, takođe pokreće metodološki važno pitanje koje se odnosi na analizu pojedinih perikopa i na njihovu mogućnost ili nemogućnost da stvore jednu generalnu sliku rabinske teologije.

Aaronova kritika Gošen-Gotštajna, upućena je pre svega na njegovu tvrdnju da je telo Boga i telo prvog čoveka bilo svetleće, blistavo telo, za šta on ne pronalazi tekstualnu potporu, i tumači da se svetlost figurativno odnosi na opis lepote prvog Adama (Aaron, 1997, str. 309-311). Takođe ovde se po Aaronu nazire nelagoda da se Bogu pripše telo, koje je sve do obrezanja bilo slično fizičkom telu prvog Adama, te se konstруiše svetleće telo prvog Adama koje je bilo ikona i podobije isijavajućeg, svetlećeg tela Božjeg (Aaron, 1997,

str. 312).⁴ U širem kontekstu, Aaronova kritika se odnosi na činjenicu da je u istraživanju potrebno posvetiti više pažnje odnosu koji postoji između midraša koji su sačuvani kao tekstualni izvor rabinskog judaizma i verovanja samih rabina. Kontradiktorne izjave, koje nalazimo u tradicijama vezanih za ime jednog te istog rabina, mogu se prevazići ako interesovanje usmerimo od teologije kao sistema verovanja do teologije kao hermeneutičke aktivnosti. Po ovom modelu, midraš kao hermeneutička tehnika rabinskog judaizma, u isto vreme je predstavljao i rabinsku teologiju.

Pored gore pomenutog, potrebno je ukazati na učenje rasprostranjeno u ranom judaizmu, koje se u izvorima naziva učenje o dve sile na nebu. Po ovom učenju, postoje dva Boga ili dva Jahvea, i ono se može detektovati još u perioda Drugog hrama, i kao što izlaže A. Segal (Alan Segal) u svojoj klasičnoj studiji, koja takođe nosi naslov Dve sile na nebu. Ovo učenje u judaizmu nije proglašeno za jeretičko sve do drugog veka, kao ono koje je svojstveno hrišćanskim odnosno gnostičkim krugovima (Segal, 1977). Ideja o postojanju dve sile na nebu, po A. Segalu, može se naći već u biblijskim stihovima, kao npr. Izl 15. 3, 23. 20-23, Dan 7. 9, gde je Jahve u isto vreme projavljuje kao mladi ratnik, ali i kao starac sede kose i brade. Međutim, kako Segal dalje zaključuje, u vezi ovoga ne može se pouzdano rekonstruisati bilo kakav koherentan teološki sistem. Ovde je potrebno napomenuti da se ne radi o uticaju dualizma zoroastrejskog tipa, budući da se ne radi o silama koje su polarizovane. Drugim rečima, ovde se ne radi o ideji dobrog i zlog božanstva. Takođe ne radi se o ideji pasivnog božanstva, nekoj vrsti Deus otiosus – a, koji se povukao nakon obavljenog čina stvaranja, i njegove mlađe varijate koja je aktivno umešana u zemaljske stvari. U ranom judaizmu, obe ove figure, identifikovane su kao Jahve, tako da se smatralo da princip monoteizma ovim nije narušen. Koristeći biblijsku tradiciju, jevrejske struje iz perioda Drugog hrama, počele su da spekulisu o identitetu tog drugog Boga, tj. drugog Jahvea. U ovoj drugoj sili, izvori su prepoznali bilo divinizirane predstavnike ljudskog roda, koje je Bog uzeo k sebi, kao Enoha koji je postao nebesko biće, anđeo Metatron, bilo anđele, kao npr. Anđela Gospodnjeg. Dalje, u tzv. merkava misticizmu Ime Božje postaje ipostzirano u anđeosko biće itd. Ove spekulacije, koje su prvobitno bile deo normativnog ranog judaizma iz perioda Drugog hrama, na svojevrstan način pripremile su recepciju hrišćanskog otkrovenja.⁵

⁴ Ovde dolazimo do onih tradicija sačuvanih u korpusu rabinskog judaizma koje ukazuju na određena gnostičke tendencije, koje su ili potekle iz neke od grana judaizma ili su kao nezavisne uticale na isti. Ovde, kao i u kasnijoj mističnoj literaturi, Bog se predstavlja kao svetlost. Isto tako određena ljudska bića kao Enoh koji kao Metatron prima oblik nebeskih bića. Ove analize prevazilaze okvire ovog rada, te ovde upućujemo na literaturu koja se ovim problemom bavi (Altmann, 1944/45; 1956; Stroumsa, 1983).

⁵ Pogledati studije, koje govore o jevrejskom poreklu, pre dualitarne ranohrišćanske teologije, gde je Gospod Isus Hristos opisan kao drugi Jahve, tj. kao druga sila na nebu

Međutim, ako nastojimo da definišemo predstavu Boga rabinskog judaizma, i njegove postulirane telesnosti, potrebno je analizirati one izvore koji govore o telu čoveka. Ovde je potrebno usmeriti pažnju na ono što se obično definiše kao ikona i podobije. Da li su ove dve kategorije, koje se pominju samo na par mesta u Bibliji, i kojima rabinski izvor ne pridaju posebnu pažnju, bile nešto što je prvi čovek nakon prestupa izgubio? Šta su ove kategorije podrazumevale, da li mogu da se ponovo zadobiju, i da li tome mogu doprineti određene telesne tehnike, seksualna apstencija, razmnožavanje, obrezanje itd.? Isto tako, potrebno je ispitati, koja je uloga Tore, njenog izučavanja i čuvanja njenih zakona u ovom procesu, pogotovu kad se ima u vidu da je judaizam od religije žrtve postalo religija knjige, i gde se Bog iz hrama preselio u tekst u kojem se sada traži odgovarajućom (asketskom) pripremom onoga ko sada tekstu odnosno Bogu pristupa, kao i određenom hermeneutičkom praksom. Više od ovog, potrebno je sagledati rabinke izvore, u svetu polemike koja se vodi, kako sa hrišćanstvom i dogmom o inkarnaciji, kao glavnim postulatom ove religije, tako i sa idejama koje su u nedostatku zahvalnijeg termina definisane kao gnosičke.

Izvori na kojima počiva normativno telo judaizma, ni na koji način ne predstavljaju uniformno telo koje nam pruža zaokružen prikaz teologije ranorabinskog judaizma. Kao što smo ranije napomenuli, oni ne govore o ustaljenoj, široko rasprostranjenoj praksi u pogledu određenih verskih regula, niti nam daju predstavu o opšteprihvaćenim pogledima. Bilo koje nastojanje da se izgradi uniformna teološka slika ranorabinske misli, osuđena je na propast, iz jednostavnog razloga, što se izvori koje razmatramo odupiru teološkoj definisanosti na kojoj insistiraju teolozi koji razmišljaju u kategorijama pravoverjekrivotrjerje, i gde teologija, kao što je napomenuto ranije predstavlja hermeneutiku. Ovo idejno šarenilo, nastavilo je da živi i u potonjim vekovima. Mozes Maimondes, poznatiji kao Rambam, u dvanaestom veku doneo je trinaest stavki koje se odnose na pravilno ispovedanje jevrejske vere. Međutim, kao i svako ispovedanje i ovo je nedorečeno u svom nastojanju da u nekoliko preciznih formula sažme čitavo bogatstvo određene verske tradicije. Rambam je između ostalog polemisao sa onima koji su tvrdili da jevrejski Bog ipak poseduje neki fizički oblik. Ovo ne znači, da se u potonjim vekovima, koji su usledili nakon Rambama, nisu javili oni koji su i dalje postulirali telesnost rabinskog Boga (Shapiro, 2004, str. 45-70). Bilo da su proglašeni za jeretike, ili da su pak optajali na marginama jevrejskog misticizma, echo ovih glasova, čiji izvor nalazimo na stanicama Starog Zaveta i u miljeu religija drevnog Bliskog istoka, čuje se i danas kao glas akademije koja podstaknuta modernim trendovima, nanovo

ispituje pitanja koja nikad nisu izgubila na svojoj aktuelnosti u mozaiku ideja i mišljenja koji nazivamo jevrejska religija.⁶

Kao zaključak, nameće se tvrdnja, da iz izvora ne možemo zaključiti kako je izgledalo telo Boga rabinskog judaizma. Međutim, evidentno je, da je telo Boga prisutno i da se do njega može doći. Stoga, pitanje na koje je potrebno odgovoriti, odnosi se na kvalitet tela onih koji telu Boga (koji se krije u telu teksta), pristupaju. Kako se upodobljava telo koje prilazi telu Boga/telu teksta? Koja je uloga obreda obrezanja u ovom procesu? Da li je ovaj proces dozvoljen kako muškarcima tako i ženama? Da li su prisutne određene asketske prakse, koje se odnose na apstinenciju i strogo kanalisanu bračnu seksualnost. I na kraju, da li možemo prepostaviti da u ovom procesu, koji je veoma sličan procesu učenja, dolazi do ispunjenja onoga što predstavlja ideal skoro svih religijskih sistema i koji je definisan izrazom *Imago Dei*? Drugim rečima, da li nam ovako upodobljeno ljudsko telo, može pomoći da bliže odredimo, kako je u rabinskoj imaginaciji izgledalo telo Boga, odnosno kako se njegov izgled konstruiše? Drugim rečima, potrebno je dekonstruisati ranije pomenuti proces rabinizacije Boga, da bi preko tela rabina, asketskih praksi koje ga definišu, došli do tela Boga. Budući da je rabinski judaizam svedok vremena kada je telo Boga iz hrama prešlo u tekst, analiza značenja prakse izučavanja Tore, predstavlja centralno mesto na koje je, po ovom pitanju, potrebno usmeriti svu našu dalju pažnju.

Izvori

Vavilonski Talmud – <http://cal1.cn.huc.edu/>; <http://www.come-and-hear.com/talmud/>; <http://halakhah.com/>; <http://www.mechon-mamre.org/b/l/l0.htm>

Jerusalimski Talmud – <http://cal1.cn.huc.edu/>

BDB – The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon, with an appendix containing the Biblical Aramaic, by Francis Brown, with the cooperation of S. R. Driver and Charles A. Briggs, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publisher, Inc, [1906], 2010.

Jastrow – Marcus Jastrow, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Bavli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, Printed in Israel, 1923.

Avot de-Rabbi Nathan - <http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/avot/tohen-2.htm>

⁶ Izvore sa kojima Rambam polemiše, a koji su raspravljali o dimenziji Boga, donosi G. Šolem (Scholem, 1991). Takođe, B. Zomer raspravlja o telesnosti božanstava i mnoštvu i fluidnosti njihovih telesnih oblika u drevnoj mesopotamskoj i haananskoj religiji, kao i o uticaju ovih idejnih koncepcata na potonje struje judaizma i hrišćanstva. Ovaj fluidni model božanstva podrazumeva ideju, da se Bog u manjoj meri može manifestovati u avatarama koji uživaju određen stepen autonomije, ali koji opet ne pretenduju na nezavisni oblik ili egzistenciju. Ovi entiteti predstavljaju deo božanstva, i ni u kom slučaju ne umanjuju samo božanstvo. Na ovaj način, B. Zomer, prevazilazi obično podrazumevanu dihotomiju između monoteizma i politeizma (Sommer, 2009).

Literatura

- Aaron, David H. 1997. "Shedding Light on God's Body in Rabbinic Midrashim: Reflections on the Theory of a Luminous," *Harvard Theological Review* 90. 3, str. 299-314.
- Altmann, Alexander, 1956. "A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation," *Journal of Jewish Studies* 7, str. 195-206.
- Altmann, Alexander, 1944/45. "The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends," *Jewish Quarterly Review* 35, str. 371-91.
- Barr, James, 1960. "Theophany and Anthropomorphism in the Old Testament," *Supplements to Vetus Testamentum* 7, str. 31-38.
- Bauckham, Richard, 1998. *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Bauckham, Richard, 1999. "The Throne of God and the Worship of Jesus," in *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (C. Newman, J. Davila, and G. Lewis eds.), Leiden: E. J. Brill, str. 43-69.
- Biale, David, 1992. *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Boyarin, Daniel and Jonathan Boyarin, 1989. "Toward a Dialogue with Edward Said," *Critical Inquiry* 15. 3, str. 626-633.
- Boyarin, Daniel, 1990. "The Eye in the Torah: Ocular Desire in Midrashic Hermeneutic," *Critical Inquiry* 16. 3, str. 532-550.
- Boyarin, Daniel, 1990a. *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington: Indiana University Press.
- Boyarin, Daniel, 1991. "Literary Fat Bodies: On the Historical Origins of the Grotesque Body," *Journal of the History of Sexuality* 1. 4, str. 551-584.
- Boyarin, Daniel,, 1992. "'This We Know to Be the Carnal Israel': Circumcision and the Erotic Life of God and Israel," *Critical Inquiry* 18. 3, str. 474-505.
- Boyarin, Daniel, 1993. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley: University of California Press.
- Boyarin, Daniel, 1994. *A Radical Jew, Paul and the Politics of Identity*, Berkeley: University of California Press.
- Boyarin, Daniel, 1997. *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man* (Contraversions: Critical Studies in Jewish Literature, Culture, and Society), Berkley and Los Angeles: University of California Press.
- Boyarin, Daniel, 1999. *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Standford, CA: Standford University Press.
- Boyarin, Daniel, 2001. "The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John," *Harvard Theological Review* 94. 3, str. 243-284.
- Boyarin, Daniel, 2003. *Sparks of the Logos: Essays in Rabbinic Hermeneutics*, E. J. Brill, Leiden.
- Boyarin, Daniel, 2003a. "Two Powers in Heaven; or, The Making of a Heresy," in *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*, Leiden: Brill, str. 331-370.

- Boyarin, Daniel, 2004. *Border Lines: The Partition of Judeo-Christianity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Boyarin, Daniel, 2009. *Socrates and the Fat Rabbis*, University of Chicago Press.
- Boyarin, Daniel, 2012. *The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ*, The New Press.
- Childs, Brevard S. 1974. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, Louisville, KY: Westminster Press.
- Darrell, Hannah D. 1999. *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 109. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Eilberg-Schwartz, Howard, 1990. *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington: Indiana University Press.
- Eilberg-Schwartz, Howard,, 1991. "People of the Body: The Problem of the Body for the People of the Book," *Journal of the History of Sexuality* 2. 1, str. 1-24.
- Eilberg-Schwartz, Howard (ed.), 1992. *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, Albany, N.Y.: Suny Press.
- Eilberg-Schwartz, Howard, 1994. *God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*, Boston: Beacon.
- Eilberg-Schwartz, Howard, 1994a. "Homoeroticism and the Father God: An Unthought in Freud's Moses and Monotheism," *American Imago* 51. 1, str. 127-159.
- Eilberg-Schwartz, Howard, 1995. "The Father, the Phallus, and the Seminal Word," in *Gender, Kinship and Power* (M. J. Maynes and Ann Waltner eds.), New York: Routledge, str. 27-41.
- Eilberg-Schwartz, Howard, 1995a. "The Divine Cover-Up," U: *Religious Reflections on the Human Body*, (Jane Marie Law ed.), Bloomington: Indiana University Press, str. 137-151
- Eilberg-Schwartz, Howard, 1995b. "The Spectacle of the Female Head" and "The Nakedness of a Woman's Voice, the Pleasure in a Man's Mouth: An Oral History of Ancient Judaism," U: *Off with Her Head: The Denial of Women's Identity in Myth, Religion and Culture* (Howard Eilberg-Schwartz and Wendy Doniger eds.), Berkeley: The University of California Press, str. 1-14, 165-184.
- Eilberg-Schwartz, Howard, 2006. "The Babylonian Talmud in Its Historical Context," in *Printing the Talmud: From Bomberg To Schottenstein*, Sharon Liberman Mintz & Gabriel M. Goldstein (ed.), New York City: Yeshiva University Museum, str. 19-27.
- Fishbane, Michael A. 1989. "Some Forms of Divine Appearance in Ancient Jewish Thought," in *From Ancient Israel to Modern Judaism*, Jacob Neusner (ed.), Atlanta: Scholars Press, str. 261-270.
- Fishbane, Michael A. 1998. *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Fonrobert, Charlotte Elisheva, 2005. "On 'Carnal Israel' and the Consequences: Talmudic Studies since Foucault," *Jewish Quarterly Review* 95. 3, str. 462-469.
- Fossum, Jarl E., 1995. *The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
- Gathercole, Simon, 2006. *The Pre-Existent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Gilman, Sander, 1991. *The Jew's Body*, New York and London: Routledge.

- Goshen-Gottstein, Alon, 1994. "The Body as Image of God in Rabbinic Literature," Harvard Theological Review 87. 2, str. 171-195.
- Halivni, David, 1986. *Midrash, Mishnah, and Gemara: The Jewish Predilection for Justified Law*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Halkin, Hillel, 1998. "Feminizing Jewish Studies," Commentary 105, str. 39-45.
- Hart, Mitchell Bryan, 2000. *Social Science and the Politics of Modern Jewish Identity* (Stanford Studies in Jewish History and Culture), Stanford: Stanford University Press, 2000.
- Hurtado, Larry W, 2005. *How on Earth Did Jesus Become a God?: Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Kalmin, Richard, 1994. "Christians and Heretics in Rabbinic Literature of Late Antiquity," Harvard Theological Review 87. 2, str. 155-169.
- Kalmin, Richard, 2006. *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*, Oxford University Press.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara, 2005. "The Corporal Turn," Jewish Quarterly Review 95. 3, str. 447-461.
- Kugel, James L., 1990. *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts*, San Francisco: Harper & Row.
- Mahler, Johnathan, 1997. "Howard's End: Why A Leading Jewish Studies Scholar Gave Up His Academic Career," Lingua Franca, str. 51-57.
- Marmorstein, Arthur, 1927/1937. *The Old Rabbinic Doctrine of God*, Oxford University Press.
- Neusner, Jacob, 1988. *The Incarnation of God: The Character of Divinity in Formative Judaism*, Philadelphia: Fortress Press.
- Neusner, Jacob, 1988. *Introduction to Rabbinic Literature*, New Haven: Yale University Press.
- Neusner, Jacob, 1988. *Rabbinic Literature: An Essential Guide*, Nashville: Abingdon Press.
- Rosenfeld, Alvin H. 2006. 'Progressive' Jewish Thought and the New Anti-Semitism, American Jewish Committee.
- Satlow, Michael, 1995. *Tasting the Dish: Rabbinic Rhetorics of Sexuality*, Atlanta: Scholars Press.
- Scholem, Gershom, 1991. *On the Mystical Shape of the Godhead*, New York: Schocken Books.
- Segal, Alan F, 1977. *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden: E. J. Brill.
- Seidman, Naomi, 1994. "Carnal Knowledge: Sex and the Body in Jewish Studies," Jewish Social Studies 1. 1, str. 115-41.
- Shapiro, Marc, 2004. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, Oxford: Littman Library of Jewish Civilization.
- Sommer, Benjamin D. 2009. *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge University Press.
- Stern, David, 1992. "Imitatio Hominis: Anthropomorphism and the Character(s) of God in Rabbinic Literature," Prooftexts 12. 2, str. 157-174.
- Stroumsa, Gedaliahu G. 1983. "Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ," Harvard Theological Review 76, str. 269-288.
- Wolfson, Elliot R. 1994. *Through a Speculum that Shines: Visum and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton: Princeton University Press.

Nebojša Tumara

Faculty of Orthodox Theology
University of Belgrade
ntumara@gmail.com

**THE CORPORAL TURN IN JEWISH STUDIES, THE TEXTUAL BODY OF
RABBINIC LITERATURE, AND THE BODY OF GOD (AND/AS THE BODY
OF MAN) IN RABBINIC JUDAISM**

Summary

Under the influence of M. Foucault and Women's Studies, the academy of the Jewish Studies, launched the question related to the corporeality of God in the Rabbinic Judaism. Starting from the times of Saadia Gaon and Moses Maimondes, the question such as this one, was usually related to heresy. Nevertheless, the speculations of God's body are far from being any novelty in Judaism. It is one of the many tiles of the millennia old mosaic that we call the Jewish Religion. Here we would like to propose, that the Rabbinic Judaism, as a surviving witness that narrates the story of how the Body of God partly abandoned the temple and entered the holy text, demanding a radically new anthropological – exegetical standards, from all of those longing to encounter God.

Key words: *Jewish Studies, Rabbinic Judaism, Corporal Turn in Jewish Studies, Anthropomorphisms, Incarnation, Body of God, Asceticism.*

dr Tibor Tonhaizer
Head of Church History Department
Hungarian Adventist Theological College,
Hungary
ttibor@adventista.hu

UDK: 502/504:2-78-46 ;
502.11
Original scientific paper
Received: 30.06.2014

SUSTAINABILITY IN THE BREAK-EVEN POINT OF CRISIS AND AGAPE THE SPIRITUAL APPROACH OF THE ECOLOGICAL CRISIS

Abstract

Nowadays a lot of surveys show that our Earth is in serious crisis. The ground, air and waters are in very polluted and bad condition almost everywhere. The cause of this is the economic and financial competition, which started in the age of the industrial revolution. Above all the human thinking has gone through a crisis. So according to many Christian churches and theologians, solution can occur just in spiritual way. The World Council of Churches worked out an ecumenical spiritual programme to remedy the situation, which got a happy remark: AGAPE (Alternative Globalization Addressing Peoples and Earth). My article would like to demonstrate the present condition of the Earth and this spiritual action plan in complex way.

Keywords: Ecological Crisis, Sustainability, Environmental Protection, Change of Mentality, New Religious Factor, Spiritual Action Plan, AGAPE.

1. Between Past and Future

You have to consider the undeniable fact that the harmful processes happening in your environment and in life generally have speeded up almost exponentially after the Second World War. Though we have available records from antiquity in point of the environmental degradation but these were obviously just local phenomena and affected the biosphere nowhere near as a whole. The process seemed to speed up in times of the Industrial Revolution - i.e. in the 18th and 19th century – however its effects had not achieved the level to catch the attention of researchers or churches.

“The Christianity realized slowly that the changes caused by the Industrial Revolution were really far-reaching.” – says theology professor

András Reuss¹. Certainly the Christian Church cannot be blamed for this slowness because science itself began to comprehend slowly when there were clearly visible signs all over the world. It is well known that the Club of Rome of reputable scientists sounded the alarm for the first time in 1972 with "Limits to Growth" report². Then the eventuality of Zero Economic Growth arose more seriously on the background of the impacts of overpopulation, the rapid decline of natural resources, the disproportionate increase of industrial production and the risks of environmental disturbances. The researchers made it clear that prompt action was required because, if the processes would continue on its own way, the humankind will have to take into account serious disasters for the mid-21st century.

2. Stages of the Ecological Crisis

Naturally the environmental pollution is caused by multiple factors and it affects several fields. It involves the contamination of soil, air and water equally. Soil contamination is very difficult to measure and check which does not mean that we should not have to take this sphere into account seriously. The sludge arising from effluent treatment plant and the substantial part of industrial and domestic waste gets here as well as the residues of several plant protection products – that became operational in agriculture - waiting for decomposition. The degradation time varies greatly as it takes only just a couple of days or a few for particular plant protection products while this time can reach years or decades for other products. The widely used phosphorous- and nitrate-based fertilizers are hazardous which are able to change the structure and properties of soil in the long terms.

At the same time the pollution of waters shows a strong correlation with soil contamination, because especially the rainwater washes effortlessly the abovementioned and undecomposed chemicals into the natural waters. It makes matters worse that the mortality rate is demonstrable in more and more rivers and lakes because of the waste water produced by human subsistence. The degree of mortality can reach 100 percent temporarily in a disaster, and it takes many years and decades to restore all damages to its original state at this time. Several domestic and foreign example attests the topicalness and seriousness of these thoughts. Before two European great rivers – the Rhine and the Thames – were declared "dead" until the scientists managed to re-establish the fishes into

1 Reuss András, „A keresztyén szociáletika és a szociális kérdés” [Christian social ethic and social issue], in Ember és vallás [Man and religion], ed. Lipp László (Budapest: Zrínyi Miklós Katonai Akadémia, 1993) 297.

2 Donella H. Meadows et al., *The Limits to Growth* (New York: Universe Books, New York, 1972)

these rivers due to sustained work after a few years, whereby “the situation has significantly improved”.³

It should not be discarded out of hand that these disasters are rarely local on the whole, because the contaminations reaches the oceans of the world through rivers very rapidly. Not to mention the accidents occurring on the seas or oceans, and oil disasters happening by damages to tankers.

Of course it is not a secret that the atmosphere is not in a better situation than soil and living waters. The emission of industry is excessive and this situation is helped very little by the environmental commitments signed by certain countries, notably if highly polluting countries – or some of those – avoid compliance with the ratification.⁴ The fossil fuels are a considerable problem because the increase in carbon dioxide levels of air is responsible for formation of the greenhouse phenomenon. While the sulphur and nitrogen dioxides cause acid rains damaging the plant life in our planet in ways that could not be measured.

The consequences given above are well-known that we can experience directly every day in our lifetime among the continuous degradation of our own health (especially our immune system) and in environmental changes too. David A. King, former Chief Scientific Advisor of UK Government notified in this context a number of years ago – it had come as a shock to some at that time but coming true in our days, it gives great weight to the problems in question this way. Mr King laid down that the climate change threatens our world much more than the so dread terrorism. "In my view, climate change is the most severe problem that we are facing today - more serious even than the threat of terrorism."⁵

The greenhouse effect can be held responsible mostly for climate change reflecting the air pollution which is traceable anyhow, and the mesmerising rate of carbon emissions principally.⁶ The quantity of carbon dioxide

3 Bolyki János, *Teremtésvédelem* [Protection of creation] (Budapest: Kálvin, 1999) 50.

4 See for example the signature of Kyoto Protocol which came into force in February 2005 after long labour but the United States of America did not ratify finally. The industrialised countries have undertaken to reduce the greenhouse gas emissions by 5, 2 % compared to 1990 levels between 2008-2012.

5 Takács - Sánta András (Ed.), *Éghajlatváltozás a világban és Magyarországon* [Climate change in the world and in Hungary], (Budapest: Alinea, 2005) 9.

Researchers of Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) raise the same issue revealing their standpoint clearly to the public opinion of the world that the signs of human intervention are undeniable in climate nowadays. Cf. www.ipcc.ch

6 Particularly the phenomenon behind the greenhouse effect is that the carbon dioxide absorbs the longwave spectrum of solar radiation and thus the ever-increasing gas volume, as appropriate, causes the slow warming of atmosphere. Thereby the heat energy of Sun is trapped as in the case of greenhouse, when the glass transmits the sunlight but blocks the trapping the ascending warm air from exhaust.

detected in the atmosphere increases constantly during the past two centuries and the average temperature of Earth has increased pro rata for several decades. The global climate change, or more precisely the decline of climate system, lies behind the occurring natural events like gales, floods, devastating drouth, forest fires and the swift shrinkage of ice-sheet.⁷ Árpád Juhász, the renowned Hungarian geologist points a very important factor out, namely that the man himself cannot back out of the effects of changes in nature, the man who is the artificer of the said disasters worst of all. “In the danger zones of Earth, where the earthquakes, floods and gales devastate most frequently, usually the population density is high. Three hundred settlements have grown into a metropolis in danger zones as if the humankind would not respect the forces of nature.”⁸

It cannot be denied that the frequency and force of these natural events appears to be high intensity in the light of researches, daily news and our own experience. Furthermore all of these have a direct influence on both the person and the livelihoods of societies. In Professor Godwin’s estimate of situation:

“Over the last 30 years, a number of unprecedented extreme weather and climate events such as floods, tropical cyclones and droughts have occurred in various parts of the world. Globally, over the last 10 years, the number of hydrometeorological disasters has doubled. Worldwide, recurrent drought and desertification seriously threaten the livelihood of over 1.2 billion people who depend on the land for most of their needs.”⁹

3. Crisis of the Way of Thinking – The Economy as New Religious Factor

Konrad Lorenz points out very forcibly that one of the main source of troubles among the destruction of the environment is the end of culture itself which relates to the metamorphoses of the society’s and the individual’s values unfortunately.

“For the time being the prospects of humankind are remarkably dismal for the future. It is highly likely that turning the nuclear weapons upon himself he will commit fast but in the least not acheless suicide. And even if it would not happen, slow death threatens him because he empoisons and besides annihilates their environment in which and by which he lives. Even if he would put a stop to the unquestioning and fantastically stupid activity, he is in danger of the gradual drying-up of his human-being elements which are part of his

7 Lester R. Brown „Climate change has world skating on thin ice” Élet és Tudomány [Life and science] (2000) 45. He also refers to that the weight of ice has almost halved in Greenland in the last four decades.

8 Juhász Árpád, Katasztrófák évtizede [The decade of disasters] (Budapest: Medicina, 1992) 5.

9 World Meteorological Day 2003, Our Future Climate, Message from Professor Godwin O.P. Obasi Secretary-General of WMO http://www.aemet.es/documentos/es/encocemas/dia_meteorologico/2003/sgmessage2003.pdf

humanity. Several master minds have recognized this and many books contain the recognition that the decay of environmental degradation and culture go hand in hand.”¹⁰

Regarding social problems the subject of population explosion should also be pointed out. Though the Earth would be able to maintain much more inhabitants than it does today in all probability in case of reasonable production and distribution together with environmental lifestyle, there is no doubt that the population of the planet grows fast.¹¹ One major problem is the imbalance because the number of births are sharp not in the wealthy countries but in the developing countries, namely in regions where starvation, poverty and lack of health care is common. While we are facing the continuous shrinking of population for decades in Europe, the population of Asia – principally Far East – and Africa progressively grow.

It is also unfortunate in relation to environmental protection and health – not to mention the mental factors – that huge agglomerations have been established in good part of the extremely populous countries. Population of 16 metropolises have exceeded 10 million in the world in the face of the turn of millennium¹², which means a great concentration of mass of people in a relatively small area. It is difficult to imagine that the energy consumption and emissions of these cities jointly what a huge proportion can reach because there are only estimates available at best rather than concrete figures with regard to the latter.

It is interesting to note that Victor Lebow, market analyst, observed acutely the cause-effect relations of the economy and new consumer approach evolving globally after the Second World War in the mid-20th century: “Our enormously productive economy... demands that we make consumption our way of life.... We need things consumed, burned up, replaced and discarded at an ever-accelerating rate.”¹³

Well this enumeration describes very tellingly the postmodern people’s philosophy of life. With good reason more and more dwell on this phenomenon as crisis of the people himself. Several sociological researches point out that wherewithal is necessary for the happiness of people to the extent that those cover the subsistence or a little more. Beyond that, when people have food and

10 Quote: Kiss Ferenc, Fenntartható fejlődés [Sustainable development] <http://www.nfy.hu/others/html/kormezettud/megujulo/Fenntarthatolivepage.apple.com%20fejlodes/Fenntarthato%20fejlodes.html>

11 The UN estimated in 2001 that we have to take into account the population growth by 2 million by the end of the first quarter of the 21st century (2050), which means that the population on this planet will increase to 9, 3 billion expectedly. www.pipacs.hu

12 Élet és Tudomány [Life and science], 19 (2001). According to some estimates this number will be double within a few decades.

13 Victor Lebow, „Price Competition in 1955”, Journal of Retailing, Spring (1955) <http://ablemesh.co.uk/PDFs/journal-of-retailing1955.pdf>

drink, as well as a place to sleep, not really the existence of fortune makes people happy but rather more the spiritual values and human relations. The phenomenon referred by Umberto Eco is regrettable, because from this it can be seen that human thinking itself has actually undergone a crisis during the last half of the twentieth century.

“It is undeniable that the generation born in the 1960s is experiencing a deep crisis. I know a lot of people in their thirties and forties who are on the brink of collapse. They cannot find occupations giving their life purpose and they cannot find higher common ideals which would release them from the feeling of emptiness. This crisis is astounding.”¹⁴

In Os Guiness’s opinion just the diversity in norms, beliefs, styles and cultures is present typically in the point of time we live in , and we cannot talk of universal justice while we cannot back out of the everlasting competition of interests and interest groups.¹⁵

How a remark of Pope John Paul II’s one of the encyclicals keeps asking to be used at this point, that: “Finally, development must not be understood solely in economic terms, but in a way that is fully human.”¹⁶

A healthy-minded society should consist of such fully valued human beings. As the illness of society can be derived mostly from physical and mental illness, problems and stress of its constituent individuals. Unfortunately the rising poverty, the long-term unemployment of the many, low numbers of child-birth, the high number of abortion, the increase in the number of homeless, the starvation, the deterioration of health care, the increase in the number of depression or somatic diseases and the deterioration of public safety can be considered a worldwide phenomenon. It may be interesting to note that while Ulrich Beck, the reputable sociologist wrote his world-renowned book about the so-called risk society (*Risikogesellschaft*) in the mid-1980s (1986), and his new and improved writing was published under the title of *World Risk Society* just before the new millennium, moreover in ten languages (1999).

It becomes clear from Beck’s writing that the “cosmopolitan outlook” plays a significant role in the development of the new type of modern society and for this reason the consistent implementation of “cosmopolitan realpolitik” can bring results to solve the troubles.¹⁷ In Beck’s opinion the steep process of individualization in recent decades and the loosening of social bonds is behind the problem. Many people lost their religion by means of secularization, while

14 Stephen Jay Gould (Ed.), *Beszélgetések az idők végezteréről* [Conversations about the End of Time] (Európa, Budapest, 1999) 269.

15 Quote: Alister McGrath: *Az ateizmus alkonya* [The Twilight of Atheism], (Szent István Társulat, Budapest, 2008) 207.

16 Pope John Paul II, *Centesimus Annus*, (1991) http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_01051991_centesimus-annus_en.html

17 Ulrich Beck, „Az elveszett biztonság nyomában” in *Világkockázat-társadalom* [World Risk Society] (Belvedere, Szeged, 2008) 33.

urbanization has accelerated and the lifestyle has pluralized. Beliefs, norms and roots have forsaken them for the life pattern of village communities being translated. The human personality is increasingly forced to format its own life with its chances and risks within the given framework of “reflexive modernization”.

The alteration in society’s thinking, the self-interest and the myth of paramount enrichment shall change the parameters of economy. Seeking profits appears to be all-important today, thus Gábor Czakó’s formulation is very wise, that the times we live in are the “age of economy” in which people get down to the level of wretched means of production.¹⁸ It is interesting to note that while in the mid-20th century the myth of race or that of the class played the leading role in the consciousness of vast masses of people, the situation has changed at the end of the century significantly and the economy was placed at the centre. This is so much the case that Sándor Papp’s analysis of the situation envisages the appreciation of economy to sanctified factor.

“Economy have been sacralised in many respects, each economic action, financial manoeuvre, technological improvement and “flutter” on the stock market are followed with attention and nearly with holy faith. If it is said that something is uneconomical, this is a lower opinion than if it is said about somebody to be ugly or immoral, which clearly demonstrates the secondary nature of ethical and aesthetic values.”¹⁹

In the words of Korten we find ourselves in the vicious circle of money-grubbing when we should take note of that “money acquires its energy from us, and its energy is our energy. We except from money to provide intangible possessions beyond covering material needs while we overlook the simple truth that only the forgeries of real things can be bought with money.”²⁰ Furthermore it is an endless game which operates the downward spiral of growing sense of estrangement.

4. The Spiritual Background of the Solving – AGAPE

People seemingly have too few exit opportunities from this against the backdrop of consumer rush revealed by Lebow and previously reported. On one hand the commercials of multinational corporations play a large role in the

18 Czakó Gábor: *Mi a helyzet? – Gazdaságkor titkai* [What is happening? – The secrets of the economic age] (IGEN Egyesület, Budapest, 1995) 18.

19 Papp Sándor, „Környezet és jövőkép” „[Environment and vision]”, *Természet Világa* [Nature world], 131. /5. (2000) One of the journalist from The New York Times points out the same thought that the never-ending economic growth controlled by unbridled consumption has become the contemporary religion. See Edward Rothstein, „A World of Buy, Buy, Buy, from A to Z”, *The Nem York Times*, 19 July (2003) Quote: *A világ helyzete* [State of the World] (Föld Napja Alapítvány, 2004) 128.

20 David C Korten, *Tökés társaságok világuralma* [When Corporations Rule the World] (Kapu Alapítvány, Budapest, 1996) 323-324.

faster pace of consumerism, while on the other hand the banking networks and financial institutions – which made consumer loans willingly to anybody for any purpose with minimum guarantee or coverage only a few years ago – provide assistance to this. The global financial and economic crisis which we still haven't recovered from were created by the defiance and the errors of the system that are clearly visible nowadays.

In this study we only analyse the common position of the World Council of Churches, namely churches belonging to the ecumenical movement. Knowing that not all denominations take the same view in respect of solution. There are churches rejecting the following position and there are churches considering acceptable certain details in the action plan of WCC but don't except a real breakthrough from actions foreseen because of their eschatology.

The World Council of Churches formulated the basic question as a continuation at congress in Harare, 1998 with this motto in the participants' mind: "How can we live our beliefs in the context of globalisation?" It was evident that we have to live somehow with this worldwide phenomenon – because the reality indicates this – but it does need to change as much as possible, and the basic of change should be ethical and spiritual in particular. In this aspect an ecumenical group selected from related organisations and churches, composed of 38 persons – thus relatively it was restricted - gathered in Geneva, a few years after the millennium (2004), in order to draw up a document to the subsequent WCC congress to be held in 2006. The theological backdrop is based on the concept of agape aptly which testifies to the excellent grace and love of God in the Bible. Purposeful crosstalk was found in the title of this document: Alternative Globalization Addressing Peoples and Earth (AGAPE).²¹ Implicitly it points out that the divine agape love is the be-all and end-all of everything. Any changes would occur in the world only if this kind of love penetrates or might penetrate the societies.²² At the same time emphasis was placed on the thesis that it is not enough to draw up theoretical standpoints because action is long overdue. They should make an emphatic call for the attention of churches to become a community bringing change. This may require the help of other religions and cultures increasingly.

"Apostle Paul's message – faced with today's power and structures - is a possible other world. The Christian tradition along with other religions and wisdom of other cultures may contribute to a version of life based on righteous

21 Gömböcz Elvira (Ed.), *Alternatív globalizáció a népekért és a Földért* [Alternative globalisation for nations and Earth] (Luther, Budapest, 2008) 12.

22 The ancient Greek language and philosophy is very sophisticated in the expression of love. They know the concept of *éros* using for the erotic and instinctive love, the *storgē* for love expressed in a sort of tenderness, the greater *philía* for the devoted love of a friend or even more a brother but nothing can tower above the *agápe* –which is self-sacrification and devoid of self-interest -, namely the divine love.

relations which come to fruition by Spirit of God and is able to offer inspiring conceptions for alternative solutions.”²³

From the point of view of society the general objective would be the creation of agape society of love in which the responsibility of churches is manifested. As these are not responsible for the inequity dominated the world currently and for the exploitation of life, because if we did, the gospel and the office of rendition of sacraments would lose its power.²⁴ The evangelical calling of churches consists in transmitting God’s call which calls for turning away from sin and death.²⁵ Although the champagne glass effect is a serious problem on the economy because it is unsustainable that a barely fifth of people have the 83 percent of wealth produced while two thirds of humanity has 6 percent on the whole.²⁶ Economic growth is not everything and the market-led growth is incompatible with the principle of justice and caring economy by not only the calculations but the factual experience.²⁷ It would be useful to listen to the Old Testament which sets an example to be followed and can be followed by our age, a simple and practical example of day of peace, sabbatical year and year of the jubilee. The Earth stands in need of regeneration as the flora, fauna and people do also. The quintessence of agape economy is sharing and solidarity. Solely equitable trade will be able to have *raison d’être* because the present inequality makes it unfeasible and undermines the opportunities of life itself. We can bring up the lack of justice mostly as the main reason of common poverty in the world.²⁸ There needs to be alteration of financial system because the neo-liberal approach is untenable which creates an advantage for multinational enterprises with headings of reduced taxes while local circulation employment opportunities based on them basically waste away and later break off.

23 Gömböcz Elvira (Ed.), *Alternatív globalizáció a népekért és a Földért* [Alternative globalisation for nations and Earth] (Luther, Budapest, 2008) 23. This document also mentions some concrete example that what examples can be found in other religions in the subject of common action. For instance the interpretation of economy in Taoism through the symbol of water, the Islamic legal system and the bank system which prohibits the unfair interests or the Focolare movement - with Catholic roots – with its spirituality which is very popular among other Catholic denominations. (102.)

24 It is worth adding that these two factors were the engine of the reformation’s message and rapid spread helped by the Holy Spirit. These are of considerable importance if these are damaged because of disinterest or at the best dispirited and hesitant stance.

25 Gömböcz Elvira (Ed.), *Alternatív globalizáció a népekért és a Földért* [Alternative globalisation for nations and Earth] (Luther, Budapest, 2008) 25.

26 Gömböcz Elvira (Ed.), *Alternatív globalizáció a népekért és a Földért* [Alternative globalisation for nations and Earth] (Luther, Budapest, 2008) 32.

27 Gömböcz Elvira (Ed.), *Alternatív globalizáció a népekért és a Földért* [Alternative globalisation for nations and Earth] (Luther, Budapest, 2008) 36.

28 Rogate R. Mshana, „Understanding the Links Between Wealth and Poverty”, Lutheran World Information 8. (2007) 7.

It is interesting that the rescript formulates most radically to date that the churches not only need to urge the necessary changes but they can take it to the encouragement of disobedience in the case of unsatisfactory outcome of the “transformation of the system”:

“Churches have to target the system itself. With respect to our calling that we have to be equitable to the poor, we need to place less emphasis on reform and coercion and instead we have to strive for the transformation of the system. Do not be ashamed of solidarity with folk-initiative campaigns including the subsidies of collective disobedience.”²⁹

It is important to be realized by societies that rich people are accountable for the bulk of abuses both in the North and in the South. There will be no change in the ‘worlds of ideas’ and thus the ‘vision of the world’ of those classes in the foreseeable future, though not only the economy but often the political decision-making is in their hands. Therefore we need to approach this problem in a different way, and if a better chance does not appear, we should not shy away from changes concerning the highest ruling classes. This document is very clear on this issue:

“The people’s fight for the right of control over resources is branded as anti-development and anti-government and it is muted. The formal democracy proves insufficient to protect the people’s interests in the age of globalization. People’s direct decision-making power shall be renewed on matters affecting their lives.”³⁰ Political and economic matters cannot be separated today but according to the wording of documents it is necessary for the churches to be of the same mind and to act as one in this matter providing clear guideline for inescapable changes.

The 9th WCC congress took place in the Brazilian city Porto Alegre in 2006 where the document, prepared the final form in the autumn of the most recent year, presented a real help, because it accelerated the conduct of discussion. A declaration has been made with the title of AGAPE after the elaboration of this topic. The declaration begins a call for love but it lays down immediately that the time has come to act. It asks God for help to change this world by God’s grace while the participating churches have committed themselves to

29 Gömböcz Elvira (Ed.), *Alternatív globalizáció a népekért és a Földért* [Alternative globalisation for nations and Earth] (Luther, Budapest, 2008) 84.

30 Gömböcz Elvira (Ed.), *Alternatív globalizáció a népekért és a Földért* [Alternative globalisation for nations and Earth] (Luther, Budapest, 2008) 92. It is interesting to note that these principles appeared to be more radical than before lead back to an era which wanted also to sound the death knell for the reigning system. We may discover – even though in a slightly hidden or latent way – Locke’s and Rousseau’s thoughts in these principles who really believed that only a new nomenclature could put the essential changes into effect because the tinkering of status quo – see the Middle Ages - never could solve anything. It would seem in the 21st century that the postmodern mindset and the neo-liberal economic policy is outdated.

initiate changes in the context of eliminating poverty, making trade, finances and employment relationships fairer and effective solution of ecological problem.³¹

So we see that there is consensus between the big protestant churches of the world in the sense that the processes currently under way on Earth cannot exist anymore as we have experienced in past years and decades because this way leads to our destruction. It is clear from the meetings and declarations that we can make positive change only jointly and in terms of ecumenism pursuant to the majority position under the aegis of a broader – social, ecclesiastical and individual – cooperation. That is why Tamás Béres said that “we cannot put an end to the destruction of creation’s state otherwise, just with the coherent and global empathy of common approach want the fellow-creatures to be alive.”³²

Church plays a key role in this process because it may be able to provide an alternative against the neo-liberal economic policy and the all-encompassing globalisation. The economic ethic and the spirituality interweaves more than humanity ever have thought.³³

Agape is an objective which is intended to represent the common ecclesiastical thinking and emergency meetings of almost a decade after the congress in Harare – there is also the issue of its guiding principle at several churches – and it deals with the possibility of healing process, for the realization of this the churches are important but do not suffice in themselves. They provide guidance in an ideological basis, they intend to present the alternative by their members but they count on the political and economic elite calling for more effective cooperation with them. An extremely important aspect is that there is more emphasis is placed on action and the development of concrete steps in this context bearing in mind the objectives in realisation of alternative globalisation following the millennium – but in terms of the agape love with real interests of nations and Earth on their minds. This happens even when realisation encounters obstacles. In the light of the said position it evinces that seemingly radical decision taken will be needed in this particular case for good cause and the explosion of liveable life – in spite of placing a particular emphasis on the priority of spirituality. Note that from the Christian perspective

31 See Gömböcz Elvira (Ed.), *Alternatív globalizáció a népekért és a Földért* [Alternative globalisation for nations and Earth] (Luther, Budapest, 2008) 137-145.

32 Béres Tamás, „Természeti környezet és kereszténység” „[Natural environment and Christianity]” in *Ablaknyitás* [Opening of the window], edited by Szabó Lajos (Luther, Budapest, 2004) 284.

33 See Sallie McFague, *Life Abundant* (Augsburg Fortress, Minneapolis, 2001) The writer stresses in particular in this book that the consumer culture constitutes a major problem but the main duty of religion is these changes. She strongly believes that the not yet completely discovered spirituality – and especially the imitation of Christ – has transformational power in respect of the solution to the economic and eco-social problems.

the end does not necessarily justify the means, even if the objective by itself proves to be very desired and noble.

Bibliography

- Beck, Ulrich (2008), *Világkockázat társadalom [Risk Society]*, Szeged
- Bolyki János (1999), *Teremtésvédelem [Protection of creation]*, Kálvin, Budapest
- Gould, Stephen Jay (1999), *Beszélgetések a világ végezteről [Conversations about the End of Time]*, Európa, Budapest
- Gömböcz Elvira (Ed.) (2008), *Alternatív globalizáció a népekért és a Földért [Alternative globalisation for nations and Earth]*, Luther, Budapest
- Juhász Árpád (1992), *Katasztrófák évtizede [The decade of disasters]*, Medicina, Budapest
- Korten, David C. (1996), *Tökés társaságok világuralma [When Corporations Rule the World]*, Kapu, Budapest
- Lipp László (Ed.) (1993), *Ember és vallás [Man and religion]*, Zrínyi Miklós Katonai Akadémia, Budapest
- McFague, Sallie (2001), *Life Abundant*, Augsburg Fortress, Minneapolis
- McGrath, Alister (2008), *Az ateizmus alkonya [The Twilight of Atheism]*, Szent István Társulat, Budapest
- Meadows, Donella H., Randers, Jorgen and Meadows, Dennis L. (1972), *The Limits to Growth*, Universe Books, New York
- Pope John Paul II (1991), *Centesimus Annus*, Szent István Társulat, Budapest
- Szabó Lajos (Ed.) (2004), *Ablaknyitás [Opening of the window]*, Luther, Budapest
- Takács Sánta András (2005), *Éghajlatváltozás a világban és Magyarországon [Climate change in the world and in Hungary]*, Alinea, Budapest

dr Tibor Tonhaizer

Direktor Odeljenja za istoriju crkve
Mađarski Adventistički teološki koledž,
Mađarska
ttibor@adventista.hu

ODRŽIVOST PRI PRELOMNOJ TAČKI KRIZE I AGAPE: DUHOVNI PRISTUP EKOLOŠKOJ KRIZI

Sažetak

Mnoge savremene studije ukazale su da se naša Zemlja nalazi u ozbiljnoj krizi. Skoro u svim krajevima sveta zemlja, vazduh i voda su zagađeni i u lošem su stanju. Ovakvo stanje je rezultat ekonomske i finansijske kompeticije, koja je počela još u vreme industrijske revolucije. Međutim, pre svega ljudsko razmišljanje je prošlo kroz svoju krizu. Mnoge hrišćanske crkve i mnogi teolozi smatraju da se rešenje krije isključivo u traženju duhovnog puta. U cilju rešavanja ove situacije Svetski savez crkava izradio je ekumenski duhovni program pod nazivom AGAPE (Alternative Globalization Addressing Peoples and Earth [Alternativna globalizacija upućena ljudima i Zemljama]). Ovaj članak ukazuje na trenutno stanje Zemlje i evaluira ovaj duhovni pokušaj rešavanja krize.

Ključne reči: *ekološka kriza, održivost, zaštita životne sredine, primena svesti, novi religiozni faktor, duhovni akcioni plan, AGAPE.*

др Срђан Симић
Православни Богословски факултет
Универзитет у И. Сарајеву
Фоча
dr.sergios-simic@live.com

УДК: 27-67:26 ;
27-67:27-727
Оригинални научни рад
Примљен: 25.06.2014

ЈУДЕОХРИШЋАНСТВО И ИСЛАМ ДОДИРНЕ ТАЧКЕ

Резиме

Ислам је последња велика монотеистичка религија на Блиском истоку коју је свetu подарио, после јудаизма и хришћанства, неисцрпни духовни зденац семитског Истока. Неоспорни утицаји јудаизма и хришћанства у уобличавању Мухамедове религијске свести присутни су и у Курану који је за муслимане највеће чудо али и доказ Алахове свемоћи, јер је Куран као Алахова савршена објава спуштена „последњем веровеснику ислама“ и као сама Реч Божија. Као што је хришћанство једина Богом откривена религија која је људима дарована у савршеној и оваплоћеној Богочовечанској Личности Господа Христа тако је и Куран за муслиманске вернике утекстовљена Реч Божија. Стога је Куран за Арабљане не само ненадмашна Алахова језичка творевина него је и непревазиђено ремек дело светске културе и цивилизације јер се Реч Божија и даље у свету интерпретира. Зато се и Куран са свим својим сликама и символима који су у великој мери обележени библијском и апокрифно-мидрашком традицијом може схватити и као језички догађај који се и даље свету објављује.

Кључне речи: вера у Бога оца Аврама, Исака и Јакова, Јевреји и хришћани као „људи или народи Књиге“, библијски пророци, есхатолошка вера и апокалипса, судњи дан и вакрсење мртвих.

Ислам је уз хришћанство и јудаизам једна од три савремене монотеистичке религије коју је свету понудио неисцрпни зденац древног Истока. Ова најмлађа и најстрожија семитска религија као религијско-цивилизацијски али и мултикултуролошки феномен у својој етногенези није обухватала јединствен и аутохтон верски поглед на свет и живот већ је напротив у себи обједињавала и успешно пројектовала различите форме хетеродоксних јудео-хришћанских религијских учења али и других религијских идеја и веровања блискоисточних народа. Специфичност исламске религије огледа се у томе што је она својим строгим монотеизмом и етичким доктринама успешно заменила не само паганску религију многобожачких Арабљана, већ и у томе што је започела и делимично завршила монотеистички цилус монотеизма на Блиском истоку. Мухамед је, према дубоком

исламском веровању, својим верницима дао „Књигу откровења“ – *Курбан*, као израз саме „Алахове волje“, која је током надолазећих векова постала несумњива верска максима живота, дела и речи милиона муслимана у свету. *Курбан*, као Књига Алахова, за муслимане је нестворен и вечан, настао још пре стварања света исписан на небеској плочи помно чуваној „umm al-Kitab“ или („мајци Књиге“).¹

Исламско је веровање да је Алах одвајкада људима слао пророке (*nabi*) и посланике (*rasul*) с фрагментарним порукама истинске вере да их подсети на Споразум из правечности (*misak*) када су људи још пре стварања света и човека изрекли речи тевхида и потврдили веру о постојању само једног и јединственог Бога.² Народи су на ове Алахове знаке остајали углавном неми или су, пак, прво прихватали, а касније одступали од правоверности на ово усвојено учење. Стога је Мухамед и себе сматрао призваним да као последњи веровесник и „печат пророка“, човечанство подсети на ово архетипско вероисповедање које је било упућено прво Арабљанима, па тек онда и свим другим народима.

¹ Више о томе види у сурама: 85, 22; 13, 39; 43, 4. Интересантно је да се старозаветни термин Законске таблице-Декалог помиње и у куранској сури 12, 145.150.154 и то на начин како су оне описане у Књизи левитској 33, 16 где се каже да је Мојсије од Бога примио „плоче“ и да су оне праслика Писма Божијег. Напомена: Коришћен је превод Курана од Бесима Коркута, Сарајево 2002; Свето Писмо Старог завета од В. Карадића а Свето Писмо Новог завета у преводу комисије Св. Арх. Синода СПЦ 1991.г

² Као најстарије архетипско сведочење вере исламског монотеизма између Творца, његове творевине и будућег човечанства јесу речи курanskог тевхида које сведоче о суштинској формули исламског вероисповедања коју правоверни муслиман, језиком и срцем, приhvата изговарањем истине о постојању само једног и јединог Бога. Први део шехаде гласи: „Сведочим да нема Бога до Аллаха! Сведочим да је Мухамед Алахов посланик!“ Ова шехада се потрђује и приhvатањем тзв. друге истине *misaka* о постојању само једног и јединог Бога. С обзиром да је полазна тачка Курана тевхид (принцип јединства и јединствености) он обухвата веру у : једног Бога, једно човечанство, једно откровење, једну религију, једно богослужење (исلام), што све скупа значи: постати прави муслиман! Према сури 7, 172 сваки човек још пре свог физичког рођења априори приhvата и поновља као „роб свог господара“ (*abd*) речи „вечног споразума“ (*Mitag*), између Бога и човека: „И кад је Господар твој из кичми Адемових синова извео потомство њихово и затражио од њих да посвједоче против себе: Зар ја нисам Господар ваш? - они су одговорили: Јеси ми свједочимо - и то зато да на Судњем дану не рекнете: Ми о овоме нисмо ништа знали“. У човековом потврдном приhvатању заједнице с Алахом, изразом, „јеси ми свједочимо“ (*bala-schahidna*) открива се смисао и тајна живота целокупне човекове егзистенције као Божијег „намесника“ или „халифе“ на земљи. Више о томе види: S. Nasr, Kur'an-Božija Riječ, izvop znanja i djela, u knj. „Kuran u savremenom dobu“ priredio E. Karić, Sarajevo 1991, str. 27; A. Dragović, Šta je islam, Beograd-Kulturni centar Islamske Republike Iran 2002, str. 27-28.

Друга важна исходишна тачка исламске вере је позивање на хришћански култ вере у „Бога оца Аврама, Исака и Јакова“, у коме се отац Аврам наводи као „пријатељ Божији“ (суре 4, 125) који није само узор за Мухамеда него је и „узор у вери“ (суре 2, 124). Заправо све три религије се позивају на култ вере у Бога „оца Аврама“ који је веровао само у једнога Бога. Иако се вера у Бога Аврама, Исака и Јакова током историје различито рефлектовала; јеврејска заједница се позивала на своју религијску самосвест о изабраности Израиља, од свих народа на земљи: „Јер си ти народ свет Господу Богу својему, тебе је изабрао Господ Бог твој да му будеш народ особит мимо све народе на земљи“ (*Књига поновљених закона* 7, 6), док новозаветна заједница веру у оца Аврама види као догађај који се, једном и за свагда, испунио у Исусу Христу: „Бог Аврамов и Исаков и Јаковљев, Бог отаца наших, прослави Сина својега Исуса...“ (*Дела апостолска* 3, 13).³ На сличан начин и ислам потврђује веру у оца Аврама а самим тим и веру у раније пророке, јер на тај начин успоставља везивну линију аврамовског верског континуитета с двема претходним монотеистичким религијама. По узору на Јевреје уведен је молитвени правац од Јерусалима према Каби у Меки (суре 2, 144), пост по узору на *Књигу Левитску* (16, 29) у месецу Рамазану који је имао за циљ давања једног новог муслиманског идентитета. Тиме је ислам, поред Јудаизма и хришћанства, још у мединско време, наступио као трећа самостална монотеистичка религија, што је *Курану*, интерпретирано на следећи начин: „Речите: Ми вјерујемо у Аллаха и у оно што се објављује нама, и у оно што је објављено Ибрахиму (Авраму), и Исмаилу (Исмаилу), и Исхаку (Исаку), и Јакубу (Јакову), и унуцима, и у оно што је дато Мусају (Мојсију) и Исају (Исусу), и у оно што је дато вјеројестницима од Господара њихова; ми не правимо никакве разлике међу њима, и ми се њему покоравамо“ (суре 2, 136).

Разлог је вероватно био тај што је међу Мухамедовим присталицама било припадника који су заступали јеврејску традицију измешану са „многобожачком религиозношћу и оријентално-хришћанским химнама“

³ С обзиром да новозаветна заједница види слику „оца Аврама“ као догађај који се испунио у Исусу Христу то нам говори о основној хришћанској истини да "Бог Логос постаде тело" (Јов 1, 14) и да се у тој тајни отелотворења и очовечења Бога у Христу Богочовеку налази тајна спасења света и човека. У "тајни Христовој" да је Бог постао савршен човек, да је живео као човек, пострадао за нас и вакрсао из мртвих и да је тиме у овај свет уведена једна нова заједница Бога и људи тј. нови савез сједињења Бога и човека. То је управо Црква Богочовека Христа као "заједница тела и крви Христове" (1 Кор 10, 16-17). Конкретизација тог спасоносног догађаја, јесте Света Литургија Цркве, Божанска Евхаристија, сабраног народа Божијег сједињеног у једно тело-Тело Христово кроз Свето Причешће "свих верних у једном хлебу и Духу" (1 Кор 10,17; Ефес 4, 3-6).

које је у Арабији било заступљено у форми ханифејског песништва.⁴ Покрет је вероватно постепено настајао под утицајем разних јеврејских и хришћанских групација у Арабији која су несметано исповедале веру у једнога Бога оца Аврама истовремено поштујући и светост Кабе као „куће Аврамове“ при том не сматрајући себе припадницима било које монотеистичке религије.

Ханифејски покрет је био мост између арабљанског света и јудео-хришћанског севера Арабљанског полуострва, који је претежно исповедао монофизитско и несторијанско хришћанство, палестинско-сиријског типа, који је на овом простору и допринело религиозном плурализму са разноврсним и измењеним синкретичким религијским формама.⁵ Зато и *Куран* често говори о „религији Аврамовој“ (millat Ibrahim) где се отац Аврам често наводи као „ханиф“ тојест као заступник чисте и праве вере у једнога и јединога Бога.⁶

Трећа важна полазна тачка исламске вероисповести јесте муслиманско веровање да је Мухамед последњи у низу пророка „призван“ за Божијег посланика да људима објави коначну истину о постојању само једнога и јединога Бога, Творца свега створенога и строгога Судије. Основне теме Мухамедових јавних проповеди биле су стварање света и постојање страшнога суда које су и касније резултирале његовим личним самоубеђењем да је он призвао да буде и упозоритељ и опомињач о долазећем гневу Божијем али истовремено и доносилац једне радосне и спасоносне вести изложене у *Курану* коју су, по његовој тврдњи, Јевреји и хришћани својим нејединством искварили (*tahrif*). То је једно од могућих објашњења зашто *Куран* квалификује Јевреје али и хришћане као „фалсификаторе Писма“: „Ми смо завјет прихватили и од оних који говоре: *Ми смо кришћани, али су и они добар дио онога чиме су били опомињани изоставили, зато смо међу њих непријатељство и mrжњу до Судњег дана*

⁴ Више о томе види: T. Nagel, Der Weg zum geschitlichen Mohammed, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 2008, str. 127, R. Uri, Hanifiyya and Kaba, in: jerusalem Studies in Arabic and Islam 13 (1990), str. 85.

⁵ Више о томе види: E. G. Grunebaum, Der Islam in seiner klassischen Epoche 622-1258, Zürich 1966, str. 26; W. Dostal, Die Araber in vorislamischer Zeit, in: Der Islam 74 (1997), str. 35; U. Rubin, Hanifiyya and Kaba, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 13 (1990), str. 86; M. J. Kistner, Some Reports Concerning Mecca. From Jahiliyya to Islam, in: JESHO 15 (1972), str. 63.

⁶ Религија Аврамова (види суре: 2, 130.135; 4, 125) је према Курану једина права монотеистичка религија, која је још у поретку стварања света и човека спојена са исламом. Зато се и отац Аврам наводи и као прототип „правог верника“, који је био први муслиман (2, 128) и као такав он је од Алха предодређен да буде верницима узор у вери, јер Куран вели: „Учинићу да ти будеш људима узор у вјери!“ (суре 2, 124). Међутим тај нови савез у Курану, између Аврама и верника, неће обухватити невернике а самим тим ни вјаскрсење мртвих, јер по Курану: „Обећање Моје неће обухватити невјернике – каза Он“ (суре 2, 125).

убацили; а Аллах ће их сигурно обавестити о ономе што су радили“ (сура 5, 14). Важно је нагласити и то да исламска традиција изричito наглашава да је Мухамед *Куран* примио у форми готовог саопштења, кроз низ сукcesивних објава, на арапском језику и да га даље у неизмењеном облику пасивно предао. Мухамедов задатак је био да као последњи међу пророцима прво Арабљанима, затим и свим другим народима саопшти истину у коју „не може бити сумње“. Дакле, *Куран* за муслиманског верника није продукт људског дела, настао као писана реч људска, већ представља даљу предају Речи Божије или како то коментарише Ј. ван Ес „то значи да ће се Реч Божија и даље интерпретирати“. ⁷ Затим се та Реч Божија записује и она постаје „утекстовљена“, материјализована Књига (*mushaf*) у облику *Курана*. Дакле, оно што у хришћанству одговара оваплоћењу Речи Божије у савршеној Богочовечанској личности Господа Христа, то се у исламу испољава у облику Књиге-*Курана*. Поред ове основне разлике између исламског и хришћанског поимања Речи Божије, важно је напоменути и то да муслимани поштују Мухамеда не као Бога, већ као носиоца откривења који је људима, посредством арханђела Гаврила, саопштио Реч Божију. На тај начин и рецитовање *Курана* за муслиманског верника, по речима А. Шимел, постаје чињеница „сакраменталног акта“ коју је и Мухамед, доживео током примања куранске објаве.⁸

Вера у стварање света и человека је фундамент исламске религије која се у *Курану* дефинише и као „религија стварања“ (*din al fitra*).⁹ Акт курanskог стварања, света и человека, обухваћен је идејом да је читав свет дело Божије и да се Творац непрестано брине за њено одржавање. С тим у вези присутне су две представе почетака стварања; прво је у вези са непрестаним стваралачким делом Божијег стварања: „Ми смо створили небеса и земљу и оно што између њих – за шест временских раздобља, и није нас опхрвао никакав умор“ (сура 50, 38 упор. са 65, 12), а друго је аналогно библијском стварању, али без систематских расправа као што су она изложена у *Књизи постања*, заправо слично псалмима *Старога завета*, у којима се Створитељ неуморно велича и слави.¹⁰ Поредак стварања влада и у самој творевини Божијој, јер како то *Куран* вели: „Онај који је седам небеса једна изнад других створио – ти у ономе што Милостиви ствара не видиш никаква несклада, па поново погледај видиш ли какав недостатак“

⁷ Уп. J. Van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. IV, New York 1997, стр. 622

⁸ Уп. A. Schimmel, Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islams, München 1995, стр. 206.

⁹ „Ти управи лице своје вјери, као прави вјерник (*hanif*), вјери (*fitri*), дјелу Аллахову, према којој је Он људе начинио, –не треба да мијења Аллахова вјера, јер то је права вјера, али већина људи то не зна“ (сура 30, 30).

¹⁰ Уп. суру 24, 35 са Пс 104, 1-3; суре 16, 15 и 27, 61 са Пс 104, 5-7; суру 57, 27 са Пс 139, 16-17 и др.

(сура 67, 3); јер Он: „... све ствара и чини складним, и који с мјером одређује и надахњује“ (сура 87, 2-3). Исто тако, *Куран* описује дело Божијег стварања света и човека као дело грнчара из којег су настали „лепи облици“ (суре 40, 64; 95, 4). У тако формираним облицима „Бог удахњује од свога духа“ (*min ruhi-hi*; уп. са суром 15, 29). Мисао да је Бог створио човека „по свом обличју“ лицу или образу Божијем у *Курану* се никде не спомиње. *Куран* само говори да је човек створен да буде представник или „намесник Божији“ (*chalifa Allah*) на земљи и то зато да би могао да „оставари вољу свог налогодавца“.¹¹ Заправо, циљ куранског стварања света и човека јесте изричito наглашавање да су свет и читава творевина настала ни из чега (*ex nihilo*) као дело једнога и јединога (*ahad*) Бога Творца и строгога Судије, а не као дело више богова: „, и реци: Хваљен је Аллах који Себи *није узео дјетета и који у власти нема ортака*, и коме не треба заштитник због немоћи – и хвалећи Га величај“ (суре 17, 111 упор. са 25, 2). Бог је створио човека, да га *искуша* или провери, да ли му је он веран или не, јер како то *Куран* вели: „Он је у *шест временских раздобља* небеса и Земљу створио - а Његов Пријесто је изнад воде био - да би вас *искушао* који ће од вас боље поступити...“ (суре 11, 7 уп. са 76, 2). У вези с тим *Куран* увек упозорава: „Живот на овом свету је само игра и забава, а онај свијет је, заиста, бољи за оне који се Аллаха боје. Зашто се не опаметите?“ (суре 6, 32 уп. са 35, 5). Неверници су они људи који: „више воле живот на овом него на оном свијету“ (суре 16, 107 уп. са 11, 15). Из тога и резултирастално апеловање на разум: „ То су доиста докази људима који памет имају“ (суре 13, 4); „за људе који размишљају...који поуку примају...који хоће да чују“ (суре 16, 11. 13. 65).

Овим куранским ајетима створена је евидентна разлика између овостраног (*dunja*) и оностраног света (*ahira*) и стога човечанство треба дефинитивно да се опредили, суочено с својом сопственом савешћу и искреним верским убеђењем, хоће ли или неће да прихвати истинитост куранског учења о једном и једином Богу.¹² Као врхунац исповедања куранског монотеизма, исламски коментатори наводе чувену суру „Искренност“, која се заједно са првом суром „Приступ“, сматра стожером исламске вере: „Реци: *Он је Аллах – Један!* Аллах је Уточиште сваком! *Није родио и рођен није*, и нико му раван није!“ (суре 112, 1-4). Исто тако *Куран* описује и поједина дела Божијег стварања и кроз знаке (*ayat*) који човеку, уколико поседује разум, такође треба да укажу на стваралачку егзистенцију и креативност једнога Бога, а не на постојање више богова. Међутим, курански појмови о знацима (*ayat*) не означавају само Творчева

¹¹ Уп. J. Bouman, Gott und Mensch im Koran, Darmstadt 1977, стр. 180.

¹² О одомаћеним арапско-турским изразима, у српском језику, види опширније: R. Božović i V. Simić, Pojmovnik islama, Beograd: Narodna knjiga, 2003, str. 23 i 50; I. Mustafić, O. Jovanović, N. Ikić i E. Papo: Glosar religijskih pojmoveva, Sarajevo: Međureligijsko vijeće Bosne i Hercegovine, 1999, str. 18 i 21.

дела указујући нам на постојање само једнога Бога, него и на то да је Он неумольиви Створитељ и строги Судија. То и значи, теолошки анализирано, да је реч о једном амбивалентном појму који осим што представља манифестацију силе Божије може означавати и чудо куранског стиха мада се често преводи са оба значења.¹³ Сви ови курански знаци (у делу стварању, у речима ранијих пророка, у пророчкој историји) човечанству треба да објаве одлучујућу и спасносну вест: да је Аллах једини и најмоћнији Створитељ.

Есхатолошко учење да се до спознаје Бога може доћи разним „знаковима“ из природе и космоса има за циљ да човечанству наговести да су у Аллаховој власти не само бит постојања добра и зла, него да је баш све у свету његово дело и да је све настало у опсегу његовог свезнања или само као дело *апсолутно једног а не више богова*.¹⁴ У најстаријим меканским сурама снажно се најављује идеја Судњег дана кад ће Аллах као Творац и Господар живота и смрти бити и последњи Судија. Поједина куранска места чак и говоре о „временском року“ трајања Судњег дана, који ће несумњиво бити дуг; на једном месту се вели да ће трајати: „хиљаду година“ (уп. суру 32, 5), док се на другом месту говори о „педесет хиљада година,“ (уп. суру 70, 4). Као класичан пример исламског есхатолошког веровања, навешћемо куранску суру 22, 47 коју ћемо упоредити са 2 *Саборном посланицом ап. Петра*: „Они од тебе траже да их казна што прије стигне, и Аллах ће спунити пријетњу своју; а само *један дан у Господара твога траје хиљаду година*, по вашем рачунању“, а у *Посланици* св. ап. Петра стоји: „Али ово једно немојте предвиђати, љубљени, да је *један дан пред Господом као хиљаду година*, и хиљаду година као један дан“ (3, 8).¹⁵

Има и мишљења да је приоритет не само Мухамедових проповеди него и читавог ислама управо била тема долaska Судњег дана, јер *Куран*

¹³ Исто, стр. стр. 96.

¹⁴ Куранска идеја да се до спознаје Бога може доћи разним „знаковима“ из природе може се упоредити и са Посланицама св. ап. Павла из Новог завета. Ради лакшег поређења куранских и новозаветних текстова навешћемо само неке одломке: „На небесима и на земљи, заиста, постоје докази за оне који вјерују; и стварање вас и животиња које је разасую докази су за људе који су чврсто убеђени; и смјена ноћи дана и киша коју Аллах с неба спушта да помоћу ње земљу, након мртвила њезина, оживи и промјена вјетрова-докази су за људе који имају памети. То су Аллахови докази које то као истину наводимо, па у које ће, ако не у Аллахове ријечи и доказе Његове они вјеровати?“ (сура 45, 3-6). У Римљанима посланици св. апостола Павла стоји: „Јер што је на Њему невидљиво, од постања свијета умом се на створењима види, његова вјечна сила и божанство, да немају изговора. Јер кад познаше Бога, не прославише га као Бога, нити му се захвалише, него залудјеше у својим умовањима, и потамње неразумно срце њихово“ (1, 20-21).

¹⁵ Више о томе види: W. Rudolf, Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum, Stuttgart 1922, стр. 30-31.

веру у Судњи дан повезује с вером у Бога.¹⁶ Том Судњем дану претходиће разни апокалиптички догађаји који ће указивати на крај и свршетак света: појава космичке катастрофе, у којој ће бити погођени Земља са брдима и морима, небо са Сунцем, Месец и Звезде. Затим, следе апокалиптички знаци као што су појава: разноврсних животиња из земље, појава „дима“, приче о Јеџуцу и Меџуцу као и појава разноврсних анђела истражника.¹⁷

Свет анђела, на чијем се челу налазе четворица најважнијих (Цибрил, Микаил, Исафил и Израил) имају улогу бранитеља и заштитника људи. Према *Курану*, анђели се најчешће јављају као: „робови Аллаха“, (суре 43, 19), „преносиоци откровења“ (суре 16, 2), „заштитници и чувари људи“ (суре 13, 1) и као „посредници на Судњем дану“ (суре 69, 15-18).¹⁸ У есхатолошкој перспективи посматрано у том страшном часу, на други звук трубе, наступиће прекид у „дисању“ Земље и сви ће помрети, да би потом, при трећем звуку трубе, на свет пала потопна киша када ће сва створења поново оживети.

Припадници свих вероисповести тада ће се окупити у светом граду Јерусалиму, пред непогрешивим и строгим Судијом, и одговоре ће дати: муслимани, Јевреји и хришћани али такође и маги, зороастријци и политеисти за које нема опроштаја грехова као ни могућности искупљења. Тада ће анђели бити призвани као сведоци који ће сваком човеку, али и народу, дати „исписану књигу“: за праведнике је у *Илијуну* а за грешнике у *Сицину* (уп. суре 83, 7 са 18, 17). Човекова дела биће измерена на „ваги“, јер: „Мјерење тога дана биће праведно“ (уп. суре 7, 8-8, 21, 47). Правед-

¹⁶ Уп. А. Т. Khoury, *Einführung in die Grundlagen des Islams*, Graz-Wien-Köln 1978, стр. 181; R. Paret, *Muhammed und der Koran*, Stuttgart 1980, стр. 73-77.

¹⁷ Курански предзнаци Судњег дана и часа у великој мери подсећају на новозаветно откровење и визију св. Јована Богослова: појава „животиња из земље“ подсећају нас на знаке из Јовановог откровења (уп. 13. главу), приче о „диму“, исто тако, подсећају на изразе из Апокалипсе (Откровење 9, 2), Јеџуц и Меџуц су заправо библијски Гог и Магог (Откровење 20, 7-9). Исламско је веровање да ће, уочи Судњег дана, два азијатска и дивља народа Јеџуц и Меџуц развалити гвоздене бедеме у које их је закључао Зулкарнејн „Двороги“ (тј. Александар Велики) и вршити пустош на Земљи. Више о томе види: H. Stiegler, *Die Glaubenslehren des Islams*, Paderborn-München-Wien 1962, стр. 742-744; J. Henninger, *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*, Fribourg 1951, стр. 107-108.

¹⁸ Анђели Исафил и Израил се не спомињу у Курану, али у исламској традицији им се приписује задатак најаве почетка Судњег дана, док се „анђело смрти“ у исламској традицији зове Израил. Њихова улога је да штите људе од цинова и различних демонских сила на чијем је челу Иблис. После смрти, човека у гробу испитују два „анђела истражника“ Мункир и Накир, док се као „весници радости“ јављају Мубашар и Башир. Постоје и „анђели ватре“ Малик, Харут и Марут. Уп. A. T. Khoury, *Lexikon religiöser Grundbegriffe*, Graz 1987, стр. 194-195; H. Stiegler, *Die Glaubenslehren des Islams*, Paderborn-München-Wien 1962, стр. 704; N. Smailagić, *Leksikon islam-a*, Zagreb 1990 , стр. 402-403.

ници и свеци који су чинили добра дела с лакоћом ће прећи спасоносни мост „сират“, који је као длака танак а као нож оштар, а грешници ће пасти у понор у коме ће са неверницима *вечно остати* (*halada*).¹⁹ Ради прегледнијег и детаљнијег описа куранских есхатолошко митолошких прича којим се наговештава догађај не само апокалипсе него и поредак „новог почетка“ или „поновног стварања“, тојест „другог стварања“ или „васкрсења мртвих“, навешћемо и прегледни табеларно-синоптички приказ неких релевантних текстова, између Курана и Светог писма.

супа 81, 1-14

„Када Сунџе сјај изгуби, и када звијезде попадају, и када се планине покрену, и када стеоне камиле без пастира остану, и када се дивље животиње саберу, и када се мора ватром напуне, и када се душе с тијелима спаре, и када жива сахрањена дјевојчица буде упитана због какве је кривице уморена, и када се листови раздијеле, и када се небо уклони, и када се үехеннем распали, и када се үеннет приближи – свако ће сазнати оно што је припремио“.

Књига пророка Исаје
13, 9-14

„Ево, иде дан Господњи љути с гњевом и јарошћу да обрати земљу у пустош, и грјешнике да истријеби из ње. Јер звијезде небеске и прилике небеске не ће пустити свјетlostи своје, сунџе ће помрачити о рођају свом, и мјесец не ће пустити свјетlostи своје. И походићу васиљену за злоћу, и безбожнике за безакоње; и укинућу разметање охолијех, и понос силнијех оборићу. Учинићу да ће човјек више вриједити него злато чисто, више него злато Офирско. За то ћу затрести небо, и земља ће се покренути са свога мјesta од јарости Господа над војскама и у дан кад се распали гњев његов.

Из приложених куранских текстова јасно се увиђа да ће након космичких катастрофа, свет бити разрушен и да ће настати *ново стварање* (*al-halq al-qadid*), или „друго стварање“ – *васкрсење мртвих*. Зато и Куран на

¹⁹ Овде је могуће направити поређење исламске есхатологије с учјем парсизма, које такође говори о лаком преласку праведних душа преко моста „синват“ над којим заседају: Митра, Рашну и Разиста. У Курану се реч сират на више места јавља у значењу „прави пут“, док је представа о мосту као некој последњој провери или тренутног чистилишта, по свему судећи потекла из маздеизма, а била је позната и Јеврејима. Више о томе види: M. Elijade, Istorija verovanja i religijskih ideja, knj. 1, Beograd-Prosveta 1990, стр. 279-281; A. T. Khoury, Der Islam-sein Glaube-sein Lebensordnung-sein Anspruch, стр. 117-123.Д. Танасковић, Ислам: догма и живот, Београд 2008, стр. 93.

више места говори о стварању на почетку које ће бити поновљено: „Па зар смо приликом првог стварања малаксали? Не, али они у *поновно стварање сумњају*“ (суре 50, 15). О „новом стварању“ света или о „другом стварању“ ни из чега Куран вели: „*Онај који све из ничега ствара, који ће затим то поново учинити*, и који вам опскруbu с неба и из земље даје. Зар поред Аллаха постоји други бог? Реци: Докажите, ако истину говорите!“. Исто тако, на другом месту, изричito се вели: „*Он је Тад који из ничега ствара и Он ће то поново учинити*, то је Њему лако; Он је узвишен и на небесима и на Земљи; Он је сilan и мудар“ (суре 27, 64 уп. са 30, 27).

„Прво стварање“ и „ново стварање“ тзв. „друго стварање“ (васкрсење мртвих) показује међусобну узајамност и сличност, јер је Алах током „првог стварања“ створио, најпре „бильни свет“ па тек онда људски род, да би током „другог стварања“ поново рекапитулирао целокупну творевину. Најпре ће природа оживети, да би тек онда на Судњем дану мртви васкрснули.²⁰ Мухамед је, дакле, сажетим есхатолошко-апокалиптичким проповедима, успео да имагинативну свест и представу Арабљана о постегзистенцијалном и есхатолошком животу, уобличи и артикулише најупечатљивијом религијском идејом не само о постојању будућег „загробног живота“ него и о брзо наступајућем „часу устајања из мртвих“.

Што се тиче садржаја, Куран у великој мери преузима егзегезу из јеврејско-хришћанске тематике у коме посебну улогу играју библијски пророци који су у знатној мери обележили наративни садржај бројних куранских суре који претежно изражавају услове и друштвене околности у којима се ислам рађао и у том смислу Куран је, по Д. Танасковићу, био

²⁰ До оваквог Мухамедовог мишљења о „васрсењу мртвих“ дошли смо анализом Курана и аналогно компаративним поређењем са Светим Писмом. Куран говори да ће прво бити „оживљена земља и бильни свет“ посредством кише, па ће тек онда бити „оживљени људи“: „Он из неживог ствара живо и претвара у неживо. Он оживљава земљу након мртвила њезина, - исто тако ћете и ви бити оживљени“ (суре 30, 19 уп. са 50, 9-11). Онима који су неверујући и сумњиви, тј. Меканцима, казаће им се: „Реци: Хоћете, и да сте камење или грожђе или било какво створење за које мислите да не може бити оживљено. – А ко ће нас у живот вратити? – упитаће они, а ти реци: Онај који вас је и први пут створио...“ (суре 17, 50-51 уп. са 19, 66-67). Ови наведени текстови јасно показују да Мухамедова вера у васкрсење не потиче из староарапске религије, него да је у великој мери настала под јудео-хришћанским утицајем. Примера ради „умирање и поновно оживљавање бильног света“ у великој мери има сличности са јеванђељском причом „о пшеничном зрну“ (уп. Свето јеванђеље по Јовану: 12, 24-25), прича о „плодном и неплодном биљу“ (уп. суре 7, 57-58) може се такође упоредити са јеванђељском поуком о „сејачу и семену“ из Матејевог јеванђеља (13, 3-9), о „кретању Сунца и Месеца“ (уп. суре 36, 38-39) постоји, исто тако, аналогија са Давидовим псалмом (19, 6) и др. Више о томе види, изврсну студију: H. Speyer, Die biblischen Erzählungen im Quran, Hildesheim 1988.

максимално функционалан и револуционаран.²¹ У *Курану* се за разлику од *Библије* по имени помињу 26 пророка, од којих су три арабљанска, осамнаест старозаветних и три новозаветна о којима се говори углавном без хронолошког реда. Тако се на пример у *Курану* помињу, не само библијске него и неке митолошке личности из преисламске прошлости: Адам и „његова жена“, „оба сина Адамова“ (Каин и Авель), Нуҳ (Ноје), Ибрахим (Аврам), Исхак (Исајак), Јакуб (Јаков), Исмаил (Исмаил), Лут (Лот), Јусуф (Јосиф), Муса (Мојсије), Харун (Арон), Талут (Саул), Давуд (Давид), Сулејман (Соломон), Илјаса (Илија), Ејјуб (Јов), Јунус (Јона), Елјесеја (Јелисеј), Зекерија (Захарија), Јахја (Јован), Марјам (Марија), Иса ибн Марјам (Исус, син Маријин), Зулкифл (Језекиљ) и Идрис (Андреј).²² Три личности из преисламског времена која су поменута у *Курану* су: Салих, Тамуд и Шуајб и они су били били посланици у Мајдану и Худу. Међутим, сура 4, 164-165 прави селективан избор на следећи начин: „*Ми објављујемо теби као што смо објавили Нуҳу (Noju) и вјеровјесницима послије њега, а објависмо и Ибрахиму (Авраму), и Исмаилу (Исамаилу), и Исхаку (Исајаку), и Јакубу (Јакову) и унуцима, и Исау (Исусу), и Ејјубу (Јову), и Јунусу (Јона), и Харуну (Арону), и Сулејману (Соломону), а Давуду (Давиду) смо дали Зебур (Псалтир) и посланицима о којима смо ти прије казивали и посланицима о којима ти нисмо казивали, - а Аллах је сигурно с Мусаом разговарао, о посланицима који су *радосне вијести и опомене доносили*, да људи послије посланика не би никаква оправдања пред Аллахом имали. А Аллах је силен и мудар“.*

Овај анахрони избор библијских личности који је у вези с поучним причама и догађајима показују да је *Куран* у великој мери користио и апокрифне и мидрашке материјале. Међутим одлучујућа је при том фундаментална разлика између библијских поучних пророчких прича које имају месијански карактер и ванбиблијских текстова и личности које је *Куран* у појединим контурама интерполацијом конципирао. Дакле, сви пророци и посланици не преносе само идентичну и исту објаву него и лично преживљавају судбину која се у мањој или већој мери огледа и у личности Мухамеда и његовог времена и зато се може говорити и о извесном куранском „типизирању“ и „шематизирању“ поједињих библијских и ванбиблијских личности и догађаја.²³

Исто тако, приметно је и да старозаветни патријарси Аврам, Исајак и Јаков али и Мојсије постају протагонисти и њихове куранске историје. Тако на пример Аврам од политеистичког служења идолима и обожавања звезда, прелази на веру у једнога Бога и чисти Кабу од политеистичких

²¹ Више о томе види: Д. Танасковић, Ислам: догма и живот, Београд 2008, стр. 60-61.

²² уп. са суром 6, 84-90.

²³ Више о томе види: R. Paret, Mohammed und der Koran, Stuttgart 1980, str. 95; K. Prenner, Die Stimme Allahs, Religion und Kultur des Islams, str. 44-46.

идола и кипова, налажући хаџилук и проглашавајући религијски монотеизам (*milat Ibrahim*). Праведни Ној је узалуд позивао народ на покајање и упозоравао их на наступајући Суд Божији, саградивши лађу и спасао се од потопа, јер од тада по исламском веровању, почиње „ново“ или „друго“ стварање. Лот брани своје гласнике од својих сународника и измиче Божијој казни. Праведни Јосиф доживљава своју пустоловину у Египту а као знаком своје изабраности Бог га обдарује даром тумачења снова. Мојсије није презентован само као велики вођа јеврејског народа већ се схвата и као „прототип пророка“. Његова историја у *Курану* је великим делом описана по узору на *Књигу изласка*, али са извесним додацима из јеврејске митолошке књижевности.²⁴ Он се у *Курану* наводи као личност „с којом је Аллах сигурно разговарао,“ (суре 4, 164) али и као његов сведок, чија је *Tora* „путовођа и милост“ (суре 11, 17). Исто тако у *Курану* се и личност Господа Христа наводи не у духу *Јеванђеља*, него у виду разних докетско-гностичких модела и верских учења која су правила разлику између његове земаљске природе и његовог синовства Божијег, оспоравајући при том његову савршену и нераздељиву богочовечанску природу.²⁵

Сура 11, 120 најбоље интерпретира историјску интенцију *Курана* да неке библијске личности унапред протумачи у духу хагаде палестинског јудејства а која у себи носи „морално-дидактичку“ намеру да нас извештава не о прошлости него да „подсећа“ на њу.²⁶ „А све ове вијести које ти о појединим догађајима о посланицима казујемо зато су да у њима срце твоје учврстимо. И у овима дошла ти је права истина, и поука, и вјерницима опомена“.

Термини које *Куран* користи за „типизирање и шематизирање“ разних личности из јудео-хришћанске библијске историје је *matal*. pl. *amtal*, (теби сличан тј. теби је сличан) при чему се први израз употребљава како за позитивне тако и за негативне примере и личности (уп суре: 17, 89; 18, 54, 30, 58), док се други термин односи на све људе који хоће и желе да мисле и да својим размишљањима нађу пут ка правој вери (види суре: 39, 27; 29, 43; 11, 24). Сура 6, 83-90 може нам послужити као пример обрасца како и на који начин *Куран* укратко сажима целокупну јудео-хришћанску историју спасења, при чему се наглашава да се она односи на оне: „...који добра дела чине... и којима смо *Ми* књиге и мудрост и вјеројесништво дали..“. Зато и Мухамед од њих захтева: „слиједи њихов прави пут. Реци: Ја од вас не тражим награду за *Куран*, он је само поука свјетовима“.

²⁴ Више о томе види: Prenner, K. Muhammad und Musa, Altenberg, 1986.

²⁵ Више о томе види: Bauschke, M. Jesus im Koran, Wien, 2001.; Bauschke, M. Jesus-Stein des Ansose, Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie, Wien, 2000.

²⁶ Више о томе види: Stemberger, G. Midrasch. Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel: Einführung-Texte-Erläuterungen, str. 21.; Wielandt, R. Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime, str. 21.

Као класичан пример Мухамедове интерпретације библијских и ванбиблијских апокрифних списка поменућемо и исламско схватање хришћанске вере у Свету Тројицу, Исуса Христа и Пресвету Богородицу. Као еклатантни пример навешћемо само неке важније куранске ајете: "О сљедбеници Књиге не застрањујте у свом вјеровању и о Аллаху говорите само истину: *Месих*, Иса, син Мерјемин само је Аллахов посланик и *Ријеч Његова* коју је Мерјеми доставио и *Дух од Њега*; зато вјерујте у Аллаха и његове посланике и не говорите: *Тројица су!* Престаните боље вам је! *Аллах је само један Бог - хваљен нека је, зар Он да има дијете?!* Његово је оно што је на небесима и на Земљи, и Аллах је довољан као заштитник" (суре 4, 171). Курански изрази „Дух од Њега“ и „Реч од Њега“ по исламским егзегетама се односи на то да је кроз творчеву „Реч“ формиран живот Исусов као посланика Божијег, а да је „Дух“ узрочник зачећа. Из тога је касније и резултирало сасвим погрешно исламско схватање Тријадологије као тритеизма (Алах, Исус, Марија) која је исламска егзегеза применила и на хришћанско учење о једносуштности Тројединога Бога.²⁷ На сличан начин *Курбан* говори и о тзв. "лошим хришћанима" који говоре: "Бог је *Месих*, син Мерјемин... *Аллах је један од Тројице..* или О Иса, сине Мерјемин, јеси ли ти говорио људима: *Прихватите мене и мајку моју као два Бога уз Аллаха...*" (суре 5, 72-73 уп. са суром 5, 116).

Ова три христолошка исказа *Курана* врло јасно говоре о Мухамедовом монофизитском схватању хришћанства: Бог је Месија -"inna al-Lāha huwa al-masīh"-, које муслимани схватају у том смислу да је човеку – Месији приодodata сама Божанска природа, или другим речима да је Христос искупитељско име Божије, заправо понављајући стара јеретичка учења која је Црква осудила већ на Трећем васељенском сабору у Ефесу 431. г. и на Четвртом васељенском сабору у Халкидону 451. г. Тако увиђамо да је Мухамед својим личним размишљањем дошао до закључка да је Господ Христос само савршен човек али не и Бог јер је Алах недељив, нема детета и тој јединости Божијој се не сме приписати неко друго својство или особина, јер то је смртни или неопростиви грех (*širk*) који се не може опростити. Зато су се и Мухамедови приговори против хришћана и састојали у негирању Исусовог Синовства Божијег, при чему је важно напоменути да арапска реч „*walad*“, не значи син, него је општа ознака за дете, и да се реч „*ibn*“-Син, не користи за име другог лица Свете Тројице, онако како стоји у *Јеванђељу*.

²⁷ Уместо да Тројичност о једносуштном Богу схвати као Три личности а једног Бога по суштини, исламска егзегеза је Троједног Бога схватила као Три одвојене личности или три посебна божанства аналогно људској-биолошкој шеми: Отац, син и мајка и на тај начин дошла до следеће тритеистичке формуле Алах -Исус (Реч) - Дух (Марија). Више о томе види: C. Schedl, Muhammad und Jesus, Wien 1978, str. 473-475; : Buschke, Jesus-Stein des Anstosses, Wien 2000, str. 137-138; O. Schumann, Der Christus der Musalime, Gütersloh 1975, str. 31.

Куранско непомињање Христовог Синовства Божијег, конкретно у меканским сурама, значи да је оно специфно хришћански израз, који се у исламу не среће и да је Мухамед, а затим и потоња исламска егзегеза, јеванђељске исказе о Сину Божијем схватила у биолошко политеистичком смислу.²⁸ Интересантно је нагласити и то да *Куран* поред тзв. "лоших хришћана" који верују у Сина Божијег и у Свету Тројицу познаје и тзв. "дobre хришћане" који могу бити на правом путу само уколико следе: "Посланика, вјеровјесника, који неће знати ни да чита ни да пише којег они у Теврату и Инцилу записана налазе..." (суре 7, 157 уп. са суром 61, 6).

Можда је то био разлог зашто је Мухамед оспоравајући савршену Христову Богочовечански природу и допринео да се Господ Христос од стране шитских и суфијских егзегета схвати као симбол духовности и да се радије говори о Христовој духовној, а не о његовој Божанској природи. Господ Христос се у исламској мистици често назива чудотворцем и лекаром који је вакрсавао људе из мртвих силом његовога духа, док је од стране персијских песника опеван као велики лекар и аскета који је његовом „магијом“ лечио болесне. Тако је, на пример, велики персијски мистичар и песник Џелалудин Руми (+ 1273) у свом познатом делу „Диван Шемси Тебризију“, Исуса Христа често опевавао као великог лекара који је и „чиста љубав“ и да „сви који долазе к вратима Исусове ћелије бивају његовим дахом (духом) излечени од болести“. Руми, на другом месту на сличан начин вели, да ко заиста воли Бога учествује у његовом даху и да смо: „Ми лекари спретни, јер смо Христови ученици“²⁹

Шиитски имами су развили суптилније представе о „скривеном“ имаму и о „очекиваном“ Махдију, за разлику од сунита, који ће по њи-ховом веровању бити само привремени спасилац човечанства. Махдијев долазак пред Судњи дан повезан је са појављивањем Деџала, исламског Антихриста, кога ће Исус погубити Дахом својих уста и да ће он обновити пољуљану и палу веру и да ће након тога наступити четрдесетогодишње примирје „у дисању земље“ и да ће онда Земљом завладати правда. Обећани Махди ће поново доћи неки други пут или при некој другој парусији када ће наступити као Судија који ће судити и Јеврејима и хришћанима. Има и мишљења да код дуодецималних шиита вера у обећаног Махдија се заправо односи на јеванђељски „обећаног Духа Утешитеља“, који се помиње у *Јовановом јеванђељу* (14, 26-27), на основу којег су шиити развили погрешно учење о „имаму оживљења“ који ће на kraју света доћи као потпуни и савршени човек и открити смисао свих пророштва. Има и мишљења да обећани Дух Утешитељ, по шиитској егзегези, није нико други него сам Господ Христос, којег су они поис-

²⁸ K. Prenner, Christen und Muslime - zwei Wege, aber ein Ziel, in: Urtia VII 1/ 1998 (11), стр. 147-158.

²⁹ Више о томе види: A. Šimel, Isus i Marija u islamskoj misticici, Zagreb 2009, str. 79-81.

тога се дванаестим имамом ал Махдијем, који иако је тренутно невидљив, на крају времена ће се појавити као савршен човек.³⁰

И поред неких непремостивих доктриних разлика између хришћанства и ислама увиђамо да се ова најмлађа монотеистичка религија може разумети и схватити као једна самостална и природна религија која је обележена хетеродоксном библијском традицијом семитског типа.³¹ Курбан заправо покушава да успостави сагласност са Јеврејским а делимично и са хришћанским *Светим писмом*, јер стално наглашава њену припадност аутентичној библијској традицији. Стога и ислам стално наглашава универзалну и спасоносну важност претходних религија сматрајући да више неће бити неких нових објава човечанству.

Ово „теоцентрично“ схватање куранске историје заменило је „антропоцентрично“ схватање које је вековима господарило Арабијом. Овакав историјски приказ конципиран је имајући у виду Мухамедову личност и веру, да је он посланик и пророк арапског народа, печат свих пророка (*hatan en-nebiyin*) који је описан у куранској објави. Разлог је вероватно

³⁰ Од тренутка када се Али једини неоспорни имам преселио у вечност, појавиле су се три општесламски прихваћене групације: петоимамски, дуодецимални и исмаилити. Зејдитска линија потиче од Зејда сина четртог имама Зејнулабидина од којих пети имам није Мухамед ал-Бакир, већ његов брат Зејд (+ 739) и отуда назив Зејдити. Његовим путем кренуо је Хасан ибн Зејд, основавши 884. године емират у Табаристану (Ирану) који је опстао све до 1126. године када су га срушили исмаилити из Аламута. Постоје и седмоимамски шиити, од којих седми није Муса ал Казим, него Мухамед ибн Исмаил унук Цафера ас Садика, који је до краја времена остао „скривен“, да би се једног дана појавио као Махди. Дуодецимални или дванаестоимамски шиити верују у нестанак или скривеност последњег дванаестог имама. Једанаести имам Хасан ал Аскари (+ 874) иако није никога одредио за свог наследника, већина шиита верује да је дванаesti имам његов син Мухамед који је нестао у тренутку очеве смрти и да је он прикривени имам. Након "малог ишчезнућа" 12. имама почетком 941. године, па све до дана данашњег, имамити верују да траје "велико ишчезнуће" а самим тим и крај хилијастичких веровања. Праведну владавину може да успостави само Махди и то повратком 12. имама. Он ће помоћи шиитима да победе и успоставе праведно царство и зато је свако вршење власти до тада илегално. Више о томе види: H. Korben, Islam u Iranu, duhovni i filozofski obziri, knj. 4, Sarajevo 2000, стр. 441-445; L. Gardet, Islam, Köln 1968, str. 136-137; H. Korben, Šiizam i proročka filozofija, Iranski kulturni centar i Filozofski fakultet, Beograd 2002, стр. 52-53.

³¹ Г. Квиспел тврди да је поред латинског и грчког хришћанства било заступљено и семитско хришћанство, претежно палестинског типа које је било потпуно независно од теологије апостола Павла и од хеленске теологије и филозофије. Такво хришћанство семитског Истока, претежно сиријског вероисповедања, је по К. Шедлу, јудео-хришћанског порекла и оно је као такво наставило несметено да живи стотинама годинама не само у Азији и у неисторијанском учењу него и даље у исламу. Више о томе види: C. Schedl, Muhammad und Jesus, str. 563; G. Quispel, Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle, str. 118.

био тај, по савремним исламолозима, што је, до појаве Мухамеда, арапском народу недостајао истински пророк који би од Бога добио објаву и писано откровење као што су га већ имали на својим језицима Јудеохришћани. Несумњиво је Мухамед знао за овај проблем и стога је желео да својим сународницима дарује истоветно писмо на арапском језику и на тај начин да арапски народ задобије своје место у коначној историји спасења света и човечанства.

И на крају, ради прецизнијег и лакшег поређења али и разликовања, између хришћанског и исламског веровања у други Христов долазак навешћемо само неке најважније текстове. Према *Курану*, Сатана (Иблис) и пали анђели су најпре живели у рају, али су због своје гордости и непослушности, супротно плану Божијем, одбили да се поклоне Адаму, због чега из је Аллах проторао из раја све: „до Судњег дана“. Разлог изгнанства из раја је следећи: „А кад смо мелекима рекли: Поклоните се Адему! – сви су се поклонили осим Иблиса, он је био један од циннова и зато се огријешио о заповест Господара свога. Па зар ћете њега и пород његов, поред Мене, као пријатеља прихватити? Како је шејтан лоша замјена невјерницима!“ (суре 18, 50 уп. са 7, 16-18; 15, 16-18; 2, 36; 7, 19). О сатани као вођи демонских сила у *Новом Завету* постоје разна имена, као што су: „бесомучни“, „нечастиви“, „лажа и отац лажи“, „Веелзвул“, „Легион“ и др. Свети јеванђелист Матеј каже да је Господ Христос једном заувек победио моћ ѡавола (уп. 4, 1—11) и да ће се та истина показати приликом другог Христовог доласка, и то када зло буде на врхунцу своје моћи: „И тада ће се јавити безаконик, којега ће Господ Исус убити духом уста својих и уништити појавом свог присуства“ (*Солујанима посланицу другу* 2, 8 уп. са *Светим јеванђељем по Матеју*, 16, 27; 24, 30).

Сва ова поређења имају за циљ да покажу да су описани догађаји куранске егзегезе о акту стварања света и човека, али и долазећег и наступајућег Судњег дана у *Курану* у великој мери настали по узору на *Свето писмо и апокрифну традицију*. *Куран* експлицитно и јасно говори о „новом“ или „другом“ стварању света и човека, а то је, заправо, *билијско-есхатолошка вера у воскрсење мртвих и у живот вечни*. Има мишљења да је билијски појам „дан Господњи“ у *Курану* замењен термином „Смак света“, што нам заправо и говори зашто исламска апокалиптика и есхатологија, у извесној мери, има јудео-хришћанско порекло. Идеја о обећаном Месији и спаситељу света али и човечанства, као и религијско веровање и учење о Његовом другом и славном доласку, такође нам говори о јудеохришћанској корену и утицају који је у великој мери присутан не само у званичном исламу, него и у свести широких народних маса.

Из приложеног текста увиђамо да поред извесних сличности али и непремостијивих разлика између хришћанства и ислама а у циљу успостављања међусобног дијалога да и муслимани и хришћани верују у једнога Бога, који се током историје по хришћанском веровању открио и објавио

људима у савршеној личности Богочовека Христа а по исламском веровању Бог је током историје јављао људима објаву на различитим језицима ондашњих народа. У грубим контурама могло бе се навести шест заједничких тачака исламског вероисповедања које указују и извесне сличности или и на фундаменталне разлике између заједничког учења хришћанства и ислама: вера у једнога Бога, у анђеле, у свете књиге, у пророке, у васкрсење мртвих, у судњи дан и у Божију промисао. Можда није доволно наглашено да и хришћани и муслимани као „деца Аврамова“ деле људску историју или и људску егзистенцију од почетка до краја, јер исповедају веру у једнога Бога, Творца, Судију, али и веру у промисао Божију. Управо ове есхатолошке представе могу учинити јаснијим не само личну него и нашу заједничку одговорност, јер на дан Васкрсења мртвих хришћани ће дати добар одговор на „Суду Христовом“ а муслимани ће положити рачун у „име Алаха Милостивог, Самилосног“!

Литература

- Bauschke, M., *Jesus im Koran*, Wien, 2001.
- Bauschke, M., *Jesus-Stein des Ansose*s, *Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie*, Wien, 2000.
- Bouman, J., *Gott und Mensch im Koran*, Darmstadt 1977.
- Božović R., i Simić, V., *Pojmovnik islama*, Beograd: Narodna knjiga, 2003
- Dragović, A., *Šta je islam*, Beograd-Kulturni centar Islamske Republike Iran 2002.
- Dostal, W., *Die Araber in vorislamischer Zeit*, in: *Der Islam* 74 (1997).
- Elijade, M., *Istorija verovanja i religijskih ideja*, knj. 1, Beograd-Prosveta 1990.
- Grunebaum, E. G., *Der Islam in seiner klassischen Epoche 622-1258*, Zürich 1966.
- Gardet, L., *Islam*, Köln 1968.
- Henninger, J., *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*, Fribourg 1951.
- Khoury, A. T., *Lexikon religiöser Grundbegriffe*, Graz 1987.
- Khoury, A. T., *Einführung in die Grundlagen des Islams*, Graz-Wien-Köln 1978.
- Khoury, A. T., *Der Islam-sein Glaube-sein Lebensordnung-sein Anspruch*, Freiburg 1988.
- Korben, H., *Islam u Iranu, duhovni i filozofski obziri*, knj. 4, Sarajevo 2000.
- Korben, H., *Štizam i proročka filozofija*, Iranski kulturni centar i Filozofski fakultet, Beograd 2002.
- Kistner, M. J., *Some Reports Concerning Mecca. From Jahiliyya to Islam*, in: *JESHO* 15 (1972).
- Mustafić, I., O. Jovanović, N. Ikić i E. Papo: *Glosar religijskih pojmove*, Sarajevo: Medureligijsko vijeće Bosne i Hercegovine, 1999.
- Nagel, T., *Der Weg zum geschillichen Mohammed*, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 2008.
- Nasr, S., Kuran-Božija Riječ, izvop znanja i djela, u knj. „Kuran u savremenom dobu“ priredio E. Karić, Sarajevo 1991.
- Paret, R., *Muhammed und der Koran*, Stuttgart 1980.

- Prenner, K., *Christen und Muslime - zwei Wege, aber ein Ziel*, in: Urtia VII 1/ 1998 (11).
- Prenner, K., *Die Stimme Allahs, Religion und Kultur des Islams*, Graz 2001.
- Prenner, K., *Muhammad und Musa*, Altenberg, 1986.
- Rubin, U., *Hanifyya and Kaba*, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 13 (1990).
- Rudolf, W., *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart 1922.
- Schedl, C., *Muhammad und Jesus*, Wien 1978.
- Schumann, O., *Der Christus der Musalime*, Gütersloh 1975.
- Stiegler, H., *Die Glaubenslehren des Islams*, Paderborn-München-Wien 1962.
- Smailagić, N., *Leksikon islama*, Zagreb 1990.
- Танацковић, Д., *Ислам: догма и живот*, Београд 2008.
- Van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bd. IV, New York 1997.
- Uri, R., *Hanifyya and Kaba*, in: jerusalem Studies in Arabic and Islam 13 (1990).
- Šimel, A., *Isus i Marija u islamskoj mistici*, Zagreb 2009.

dr. Srdan Simić

Faculty of Orthodox Theology
University of East Sarajevo
Bosnia and Herzegovina
dr.sergios-simic@live.com

THE COMMON POINTS OF JUDEO-CHRISTIANITY AND ISLAM

Abstract

Islam is the last great monotheistic religion in the Middle East that had been given to the world, after Christianity and Judaism, by the inexhaustible spiritual well of the Semitic East. Undisputed influence of Judaism and Christianity in formulation of the Mohammed's religious consciousness are present in the Koran, which is the greatest miracle and proof of Allah's omnipotence for Muslims, because the Quran descended to the „last faithful herald of Islam“ as Allah's perfect revelation and the Word of God itself. As Christianity is the only religion that God revealed to people through perfect and embodied the anthropic Personality of our Lord Christ, so is the Koran for Muslim believers textually formulated Word of God. Therefore the Koran is for the Arabs not only the unsurpassed linguistic construction of the Allah, but also an unrivalled masterpiece of world culture and civilization, since the Word of God continues to be interpreted in the world. That is why the Quran, with all its images and symbols which are heavily marked by biblical and apocryphal-midra tradition, can be understood as a linguistic event, still revealed to the world.

Key words: belief in God, the father Abraham, Isaac and Jacob, the Jews and Christians as "people or People of the Book", the biblical prophets, eschatological faith and apocalypse, doomsday and resurrection of the dead.

Žikica Simić
Filozofski fakultet
Univerzitet u Nišu
zikicasimic@yahoo.com

UDK: 271.2-45 ; 316.624 ;
343.62-055.2-058.6
Originalni naučni rad
27.02.2014

MEĐUSUPRUŽNIČKI ODNOSI I NASILJE NAD ŽENOM U BRAKU U DISKURSU PRAVOSLAVNE CRKVE

Rezime

Ovaj rad se bavi modelom supružničkih odnosa koji promoviše Srpska pravoslavna crkva i Ruska pravoslavna crkva i pitanjem da li sa transformacijom tradicionalnog srpskog i ruskog društva i porodice u savremeno društvo i porodicu dolazi do evolucije tog modela.

Ključne reči: žena, nasilje, razvod, Srpska pravoslavna crkva, Ruska pravoslavna crkva.

Uvod

Danas na dnevni red u tranzicionim zemljama realsocijalizma dolaze sve manjinske kategorije (deprivilegovane i marginalizovane, pa i diskriminisane grupe; njihova prava i integracija, inkluzija u društvo): manjinske vere i nacije, invalidi, seksualne manjine, deca ali i žene. Ovo je, svakako, u odnosu na moderne i industrijski razvijene i demokratske zemlje Evrope i sveta veoma zakasneo proces. Međutim, bez obzira na tu odocnelost, stvari se polako menjaju. Kada se radi o samoj ženi, o njenom socijalnom položaju, on se postepeno menja, značajno napreduje, počev od završetka Drugog svetskog rata. Počev od tog perioda, žena iz privatne sfere postepeno izlazi u javnu. Do tada, zastupljena jedino u delatnosti poljoprivrede forsiranom modernizacijom u bivšoj Jugoslaviji; industrijalizacijom i urbanizacijom, osvaja i industriju i tercijalni sektor. Poslednjih nešto više od pola veka društveni položaj žene se značajno promenio u Srbiji, ali ni izbliza kao u modernim državama Evrope i sveta. Trenutno taj proces značajno koči aktuelna i akutna domaća ekonomska kriza. Ona je bila naročito izražena devedesetih godina prošlog veka koje su ostale upamćene po katastrofalnim ekonomskim i socijalnim posledicama. "Dugotrajna kriza, rat, izbeglištvo, sankcije, bitno su smanjile šanse za zapošljavanje svih, pa i žena, bitno otežale ukupne uslove školovanja svih, pa i ženske omladine, bitno otežale mogućnost sklapanja braka, razvoda braka, ili rađanja i podi-

zanja dece (...) One mlade žene koje su ostale u Srbiji opredelile su se za strategiju čekanja boljih vremena. One jednostavno odlažu svoj život. Emancipacija žena u Srbiji je proces koji je zaustavljen, a retradicionalizacija, i time nova marginalizacija žena, proces koji je u zamahu" (Blagojević, 1995: 195). Ne treba, svakako, potceniti trenutnu socijalno-ekonomsku bezperspektivnost naše zemlje, posebno izraženu poslednjih nekoliko godina, koja po svojim negativnim posledicama ne zaostaje mnogo za onom prethodnom. Sve u svemu, naša država se nalazi u takvom stanju najmanje dve decenije. Ali, uprkos svemu tome, proces emancipacije žene je nezaustavljen i, gotovo je sigurno, ireverzibilan proces. Međutim, pored svega, njen položaj je još uvek nezadovoljavajući u Srbiji, kako u pogledu porodične situacije tako i ukupnog društvenog stanja. I dalje je veoma učestala pojava da je njeno dominantno ili isključivo zanimanje domaćica, da ne zarađuje ili da to čini dosta manje od muškarca što je čini veoma zavisnom od muškaraca i vulnerabilnom kategorijom (u pogledu objekta nasilja i eksploracije). Njen rad u kući se tradicionalno niže vrednuje i jedva da donosi prihod u kućni budžet, po onoj narodnoj izreci da se "ono što žena radi ne vidi".

Tradisionalne nepravde prema ženi u svim sferama života, iako i dalje prisutne u značajnoj meri, dugoročno posmatrano, daju ipak nadu da će biti ublažene, ako ne i ukinute, ako se takvo nešto može predviđati. Pozitivno zakonodavstvo u Srbiji (po uzoru na evropsko) radi u korist žene što je, dobrim delom, razumljivo, prirodno, s obzirom na njen dosadašnji nezavidan, ugrožen položaj, sa ciljem njene ukupne zaštite. Na delu su izvesne zakonske novine sa sračunatim protektivnim dejstvom protiv nasilnika i u korist zaštite žrtve (propisane distance nasilnik-žrtva, uvođenje kategorije delikta silovanja u braku, novouvedeni pravni institut da ne mora žrtva da prijavi nasilnika već to može i treće lice, zagovaraju se neke još uvek neusvojene mere da je nasilnik taj koji napušta stan, predbračni ugovori i slično). Da ove pravne i društvene mere nisu deklarativne i formalne već da postoji ozbiljna namera za njihovom realizacijom svedoče i neke praktične delatnosti. Osnivaju se Sigurne kuće za udobjavanje žena - žrtava nasilja. Doduše, ima stvari koje ne idu na ruku ovakvom trendu kao što su blage sudske presude izvršiocima-nasilnicima kao materijalnim izdržavaocima porodica. Međutim, ovakva neželjena pojava iako nije zanemarljiva, ipak ne sprečava bitno opštu tendenciju napredovanja polne ravnopravnosti i zaštićenosti žena. Sve ove institucije u zaštiti žene strane su dosadašnjoj pravoslavnoj i patrijarhalnoj tradiciji i često se doživljavaju kao nametljive, tuđinske, neadekvatne, nepoželjne, neprimenljive na domaću društvenu stvarnost. Pored toga, Pravoslavna crkva i, inače, važi za prilično nezainteresovanu za spoljašnja socijalna, egzistencijalna pitanja (rada, nezaposlenosti, pa otuda i ravnodušnost prema ženskom pitanju), izuzev onih koji pogadjaju nacionalno biće Srba bilo teritorijalno i politički (kao slučaj Kosova), bilo demografski (kao problem opadanja nataliteta tzv. "bele kuge").

To pokretanje rešavanja ili problematizovanja tekućih i gorućih pitanja dolazi iz jedne sasvim druge sfere, sasvim drugačijeg diskursa. Dolazi iz sekularne sfere politike i nevladinog sektora, proizvod je evropskih uticaja i pritisaka.

Pitanje prava i položaja žene (i deteta) u porodici je eksteriorizovano čime je dovedeno u pitanje suvereno pravo glave porodice (pater familias) da se smatra neprikosnovenim (slično oduzimanju ili ograničavanju suvereniteta nacionalnim državama i prenošenju na međunarodne institucije i međunarodno pravo). Unutarporodični problemi se više ne smatraju isključivo unutrašnjim već opštedruštvenim, javnim, sa pravom reagovanja društva i države u slučaju anomalija u međuljudskim odnosima članova porodice. „Članovi (porodice) su ravnopravni - detroniziran je predašnji pater familias, nekada davno čak vlasnik života ukućana - pri čemu država uskače i interveniše ako se naruše pravo, integritet i dostojanstvo dece (sestre, brata), majke (žene) ili oca muža. Izistinski je najsudbinskija izmena zahvatila položaj žene, bilo kao devojke u periodu zabavljanja i bračnog izbora, bilo kao majke i supruge. Jednovremeno se popravilo njeno mesto u većini javnih područja, u: privredi, politici, školstvu, zdravstvu, kulturi... To jest učinak samih žena, njihovog snažnog i prodornog neofeminističkog pokreta, borbe za oslobađanje od muške opresije i seksistički uređenog društva“ (Dorđević, 1996: 116). Ubrzane i korenite promene koje su se odigrale u hrišćanskom društvu zapadne Evrope u toku celog XX veka – promene u svim oblastima - stavile su na odlučnu probu hrišćansku zapadnoevropsku civilizaciju i kulturu; ove radikalne društvene promene stavile su u pitanje dalje održavanje, mnogo duže od dve hiljade godina postojanja patrijarhalnog tipa porodice i svega poznatog što je u ličnom i društvenom životu proizilazilo iz patrijarhalnog oblika hrišćanskog života (Jerotić, 2004: 135). Neizbežni uticaji koji su stizali u Srbiju sa Zapada, već sredinom XIX i kroz čitav XX vek, postavljali su srpskom narodu često nerešive zadatke. Jedan od najvažnijih i presudnijih bio je problem srpske porodice. Duboko poljuljana u svome vekovnom prividnom miru, srpska porodica, naročito od vremena svršetka Prvog svetskog rata, i sve do danas, doživljavala je i doživljava gotovo svakodnevne drame u kojima su se uloge, do skoro ustaljenih, nepromenljivih, statičnih aktera počele radikalno da menjaju; u ovoj drami, očevидно je bilo da je neprikosnovena vlast oca porodice doživela i doživljava najteže promene jer su i žena i deca u porodici zahtevali „smenu vlasti“, u najmanju ruku preispitivanje i preuobličavanje dotadašnjih uloga u porodici. Odlučujuću, često prenaglašenu reč, imao je, patrijarhalni srpski otac koga su i žena i deca morali da slušaju, bez obzira da li je on bio u pravu ili ne. Ovakvo stanje u srpskoj porodici gde ukućani nemaju „pravo glasa“ pred neprikosnovenim „glasom“ pater familiasa je bilo „normalno“ za jedan duži vremenski period u kome je vertikala hrišćanskog krsta bila čvrsto pobodena u zemlju, a na njoj su se nizali istinski autoriteti odozgo do dole, počevši od vere u Boga, kralja ili cara, patrijarha ili papu, a onda se prirodno poštovao i otac porodice. Ljudima se činilo da je ovakav hijerarhijski poredak u ljudskom društvu odraz nebeske hijerarhije, da je

nepromenljiv i večan (Jerotić, 2003: 162-165). Međutim, svaki stari autoritet vlasti definitivno je uništen u savremenom svetu. I to nije samo negativan proces. Kroz njega čovek mora da prođe kako bi konačno stao na svoje sopstvene noge, kako bi aktualizovao svoje snage (Berđajev, 2006: 12). Novi pogled na svet srušio je sve autoritete, počevši od verskih pa do političkih, društvenih i porodičnih. Naročito nakon Drugog svetskog rata tzv. socijalistička revolucija prekinula je sa nekim patrijarhalnim vrednostima, afirmišući pored ateizma, sekularizacije i ravnopravnost među polovima. Međutim, iako je značajno poljuljan još uvek ima znatnih ostataka prethodnog autoritarnog patrijarhalnog sistema.

Pravoslavna crkva, čini se, gotovo da je zatečena ovakvom značajnom evolucijom u položaju žena i (među)polnim socijalnim ulogama i svega onoga što ove promene povlače za sobom kao posledicu, ali i svime onim što predstavlja i njihov uzrok (sveopšta modernizacija i sekularizacija). Ona je, po navici, prepustena komfornoj inerciji konzervativizma, tradicionalnom porodičnom životu. Crkva je, čini se, rešenje ovih osetljivih i složenih unutarporodičnih problema (preterane muške dominacije, nasilja, eksploracije) pasivno prepustala stihiji patrijarhalnog morala i sistema. Pasivnost se ogledala u ignorisanju i nedovoljnem zapažanju problema, dakle, previđanja, čutkog prelaženja preko njih, a danas se na tradicionalne oblike porodice (i sveukupnog tradicionalnog života) gleda iz perspektive idealizacije i nostalгије kao da se radilo o savršenom porodičnom sistemu. A, zapravo, radilo se o jednom porodičnom sistemu (patrijarhalnom) koji je u mnogo čemu bio u suprotnosti sa hrišćanskim, pravoslavnim.

Pravoslavno shvatanje reforme, slobode i položaja žene u društvu

Svi osetljivi unutarporodični problemi su pripadali privatnoj sferi života. U tom domenu se kao jedini lek (žrtvama-ženama) preporučivala asketička sredstva sa poznatim vrlinama trpljenja (dugotrpeljivosti), strpljenja (vremenske istrajnosti), molitvenosti, žrtvenosti, poslušnosti - smirenja. Umesto objektivnog otklanjanja socijalnih i porodičnih problema predlagalo se njihovo subjektivno prevladavanje ili rešavanje u vidu promene vlastitog odnosa prema njima, mirenju sa njima - promeni ili preobražaju sebe tj. metanoji. Umesto socijalne reforme i revolucije dopustiva je bila samo "revolucija samoga sebe" (Velimirović, 1999: 22-38). Davala se prednost unutrašnjoj, duhovnoj slobodi nad spoljašnjom; fizičkom, političkom. Govorilo se da se može biti slobodan i u rostvu, u okovima. Apostol Pavle je učio da rob, ostajući u svom društvenom položaju, može biti savršen i može ići Hristovim putem. Hrišćanstvo je veoma zaslužno za ukidanje rostva u svetu, ali je njegovo delovanje u tom smislu bilo duhovno a ne socijalno, unutrašnje a ne spoljašnje (Berđajev, 2001: 144). Crkva je iznad svega zainteresovana za promenu u srcima i umovima, a ne prvenstveno za promenu spoljašnjeg poretku, ma koliko sva socijalna poboljšanja bila

važna (Florovski, 2005: 38). Postoji očigledna nedoslednost ili protivrečnost između ove doktrine Crkve i crkvene istorijske stvarnosti. Naime, u periodu robovanja i oslobađanja od Osmanlijskog Carstva nastala je dobro poznata krilatica "za krst časni i slobodu zlatnu" kojom se pored krsta (kao duhovnog simbola) veličala ne ova duhovna sloboda, koja je neotuđiva i "u okovima" već ova, za pravoslavlje, neuporedivo manje vredna i koja je drugorazrednog značaja a to je fizička, politička sloboda za koju se vojnički borilo i sveštenstvo.

Međutim, ovakvo doktrinarno shvatanje slobode i reforme često je vodila u izvitopereni konzervativizam i pasivnost, indolenciju, nepreduzmiljivost, prihvatanju društvene nepravde koja se, čak, nije doživljavala takvom. Vodila je u idolatraciju i sakralizaciju različitih socijalno nepravednih oblika vladavine i društvenih sistema kao što je to bio istorijski dobro poznat slučaj sa absolutnom monarhijom. "Konzervativno hrišćanstvo je spremno da opravda i zaštitи i najnepravednije socijalno uređenje, polazeći od toga da postoji prvorodni greh, da je ljudska priroda grešna i da zbog toga nikakva socijalna pravda nije moguća. Konzervativni argument, koji se neprijateljski odnosi prema socijalnim reformama društva i koji je zasnovan na čovekovoj grešnosti, etički je licemeran i sociološki je neodrživ. Pre svega, hrišćanstvo nije samo učenje o prvorodnom grehu, već je i učenje o tome da treba tražiti Carstvo Božje i težiti savršenstvu, poput savršenstva Oca Nebeskog. Iz toga, da je čovekova priroda grešna, ne sledi da se neprekidno i samo o tome mora govoriti i da ne treba težiti ostvarenju pravde u životu (...) Iz grešnosti ljudske prirode ni u kom slučaju ne sledi da nikakve socijalne promene i popravke nisu moguće" (Berđajev, 2000: 243). Isti autor naglašava da je učenje o smirenju i poslušanju doživelo najveću deformaciju, ono se pretvorilo u traženju smirenja pred zlom, u poslušanju zlu, u odbacivanje sopstvene savesti. Religija ljubavi i milosrđa pretvorila se u propoved bezosećajnost i surovog odnosa prema čoveku (Berđajev, 2006: 85). Osim toga, važno je naglasiti da ovakva istorijski konzervativna nastrojenost Crkve nije proizilazi isključivo iz dogmatskih razloga već i interesnih jer je Crkva često zauzimala privilegovano mesto u društvu uz vladajuće slojeve.

Zapravo, reakcije na ove moderne izazove nisu sasvim homogene, jednoglasne unutar Crkve kako se može učiniti na prvi pogled. Unutar nje ima i trezvenih odgovora na ove moderne izazove, ali bivaju nadjačani od onih brojnijih i bučnijih.

Položaj žene u tradicionalnom, patrijarhalnom društvu i porodici je bio izuzetno nezadovoljavajući. Osim toga, važno je istaći, u mnogo čemu, gotovo u svemu, suprotan od njenog „jevandeljskog“ položaja, uzimajući u obzir one interpretacije Svetih Spisa koje prednjače u takvim tumačenjima o povoljnosti statusa žene, u doktrinarnom isticanju njenog dostojanstva i, čak, veće vrednosti u odnosu na muškarca. Vlada, zapravo, ogromna nesrazmerna između tretmana žene u "jevandeljskom" i realno-istorijskom hrišćanstvu o čemu postoje brojni

naučni i literarni zapisи, сведоčанства у националној етнологији, историји и сродним предметним наукама.

У исто време према оваквом историјском пољу жене у српској патријарhalnoj (да ли сме рећи и православној?) култури и друштву код SPC имамо ignorantski stav. Заправо, када се у liku njenih jerarhijskih reprezenata (али и осталих klirika, laika) говори о феномену жене постоји зачудљујеће и uporno мешање два плана – с једне стране, теоријског или doktrinarnog i, с друге стране, realnog, društveno-istorijskog. Представници Crkve, и кад су suočeni sa stvarnim društveno-porodičnim пољу жене, redovno ističu njen задовољавајући (женин) статус у православној doktrini i Svetim Spisima (Novom Zavetu) ne uviđajući (или и не жељећи да увиде) да живот и стварност има мало шта zajedničко са учењима и верovanjima. Уосталом, проблематика жене не nailazi na одговарајућу, достојну паžnju. Umesto stradanjem жене, Crkva je konstantno zao-kupljena glorifikованим сећањем на колективна stradanja celokupног srpskog народа од историјских непријатеља; stradanju od припадника тудињских нација и veroispovesti ili ideološki „отуђених“ непријатеља Srba-kомуниста (поготову stradanju sveštenstva). Od колективне, националне историје (политичке историје careva i ratova, културне и црквене историје i slično) nema se vremena ili, bolje рећи, интересовања за onu pojedinačnu, privatnu porodičnu историју ili судбину.

Медутим, у Crkvi постоји прилично масовно negiranje i ignorisanje ових чинjenica (tradicionalni status жене) jer je то smetnja čvrstoј potrebi za romantizacijom proшlosti što често i представља zgodnu uporednu platformu за kritiku sadašnjeg braka i porodice u smislu njegovog gubitka хришћанске суštine.

Patrijarhalno društvo je karakterисала изразита, strogo i precizno definisana podela porodičnih i društvenih uloga supružnika. Mada, православље u svojoj doktrini koja dotiče ovu проблематику ljudskih prava, па time i prava жене, naglašava da je neophodna ravnoteža između ljudskih prava (privilegija, povlastica), s једне стране, i čovekovih dužnosti, odgovornosti, požrtvovanosti, s друге стране, (за своје ближње, pre svega, уkućane), ova ravnoteža (историјски prisutna više u teoriji, учењу него у прaksi) znatno je bila narušena na štetu жене која je најчешће била предмет сурове i bezobzirne eksploatacije i nasilja od strane muškarца (у улоzi supruga, домаћина ...). U oslobađanju жене od ovakvog ropskog пољу Crkva se nije proslavila, pre bi se reklo da je, svoјим oportunistичким stavom, doprinisala takvom njenom пољу, о чему i има sporadičnih, veoma retkih priznanja kod pojedinih njenih jerarhijskih, црквених predstavnika - sveštenika.

Stanovište Pravoslavne crkve o bračnim odnosima i nasilju u braku

Naravno, поред слободнијег и критичнијег гледишта постоји и она традиционално „ортодоксно“ i rigidnije gledište. Такво конзервативно stanovište dolazi do izražaja u stavovima o odnosu između supružnika.

Patrijarh Pavle, doskorašnji veoma ugledni i uticajni patrijarh SPC, ima, čini se, donekle specifično tumačenje prvobitnog pada. Po njemu, zmija je delovala preko žene kao lakomislenje od muškarca. Adam, zapravo, nije bukvalno prevaren (iz naivnosti) već je pristao na greh zbog bračne zajednice sa Evom, da bi se solidarisao s njom. On je nju poslušao jer je reč o bračnoj zajednici. Dakle, jer dvoje čine jedno telo. Nije ona njega prevarila, već je svesno odlučio da mora sa njom zajedno nositi teret greha (Budimo ljudi, 1997: 22). Patrijarh Pavle iznosio je povremeno svoje stavove o ženi. Nalažući ženama kao obavezu, bez obzira na sve loše osobine muža, da bude poslušna i da mu čini ustupke, jer hrišćanstvo vidi u tome sredstvo za ukorenjivanje mira u bračnim odnosima i ponovno uspostavljanje bračne sreće. To je, prema njemu, stav Srpske pravoslavne crkve (Budimo ljudi, 1997). Ovakvim stavom se znatno veći stepen krivice prenosi na ženu čime se racionalizuje (objašnjava i opravdava) njen nezavidni aktuelni društveni položaj.

Sa sličnim teološkim stavom o ženi nastupa i monahinja Marija, igumanija manastira u Stublu. Pre svega, prema njoj, preko žene je došao greh u čovečanstvo, ali isto tako i iskupljenje preko Majke Božje koja je povratila dostojanstvo ženama kao božijim stvorenjima. Ali, ipak, po njoj, žene su brzopletija stvorenja i žena je više kriva za nastanak i nastavak greha u čovečanstvu, mada i pokajanje kod nje može da bude veliko što pokazuju svete žene u istoriji Crkve. Ona može više da proizvede greh u životu ljudi. Žene su od muškaraca brzopletije osobe i sklonije ka grehu.

Monahinja Marija, tvrdi da ako žena živi ispravnim, požrtvovanim i poslušnim hrišćanskim životom u braku ona ne može da trpi torturu svoga muža. Ali, čak i ako trpi, ako je mučenik to joj se uračunava u pravdu, u neku vrstu mučeništva. Ona se poziva na poslovicu koja kaže da „Nije junak onaj koji bije već onaj koji trpi“¹ i smatra da čovek mnogo postiže trpljenjem i to trpljenje ženu brani od činjenja greha jer kad je čovek u nekoj nevolji, muci on nema prostora za greh. Drugo, to trpljenje u braku može da dovede do spasenja tog muža. Ona dodaje da se nikako ne bi složila da je, posmatrano sa hrišćanskog aspekta, žena u podređenom položaju¹.

Prema duhovnom starcu (arhimandritu, igumanu) Tadeju Vitovničkom, veoma uglednom i popularnom među vernim narodom SPC (nedavno preminulom), posle pada Gospod je dao veliku vlast muža nad ženom i zato supruga treba da bude poslušna suprugu. On se poziva na opštepoznatu biblijsku priču kada je Bog kazao pramateri Evi: „Zato što si poslušala zmiju, zato će od sada tvoja volja biti pod vlašću tvoga muža“. Po njemu, to nije potčinjenost, nego da ne bi bilo kod bračnih drugova raznomyšljenje, bračni drugovi treba da budu jedni duhom (što hoće muž, hoće i žena i obrnuto). Kad su supružnici jednomyšljenici onda među njima ima sloge, mira. Međutim, Eva se nije savetovala sa Adamom o ponudi zmije, ona je odluku donela sama. Kada bi žena poslušala

¹ Žena u iskušenjima modernog doba, www.youtube.com/watch?v=yjsw8WTf-Co

zapovest Gospodnju da će joj volja biti pod vlašću njenog muža, kada bi za nju važila reč njenog muža ma kakav da je on, Gospod bi zbog njene poslušnosti učinio da on bude plemenit i dobar (Starac Tadej, 2009: 56). Iako je ovo gledište blaže prema ženi, od onog koje iznose patrijarh Pavle i igumanija Marija, jer se, ipak, govori o ravnopravnosti supružnika i o međusobnom poslušanju, ipak se na kraju ističe dominacija, supremacija muža. Po njemu, žena nema laku ulogu u patrijarhalnoj istoriji, ona se spasava kroz poslušnost mužu, a ne insistiranjem na svojoj volji, već odustajanjem od nje, i predavanjem sebe i celog svog života Bogu bez obzira da li živimo u svetu, u porodici, ili kao monasi u monaškoj zajednici (Starac Tadej, 2009: 26).

Pomenuti arhimandrit Tadej Vitovnički, takođe, govori o razložnom trpljenju koje daje rezultate, duhovne plodove. On navodi slučaj porodice čiji je problem bio alkoholičar, kao glava porodice. Zapravo, žrtve alkoholičara bila su njegova deca, ali i žena. Kada se on napije sve ih istera iz kuće. U početku je njegova žena išla u komšiluk, pa je shvatila da im smeta, i krila se oko svoje kuće. Međutim, ona je vaspitavala svoju decu da ne mrze i osuđuju svog oca. Kao rezultat toga oni su postali dobri i uspešni ljudi. Takođe, jednoj drugoj ženi je rekao da nije kriva za razvod braka, ali, i pored toga, da je trpela svoga muža njene kćeri bi sada bile srećne. Nasuprot tome, njima je Bog tu sreću uskratio (Saveti oca Tadeja, 2010: 57-59). Međutim, i kod ovog gledišta koje računa sa svršishodnim trpljenjem stepen trpeljivosti je, takođe, postavljen veoma visoko. Osim toga, u svim ovim slučajevima uvek je žena ta kojoj se savetuje da podnosi trpljenja.

Sličan, gotovo identičan stav iznosi i (bivši banatski i temišvarski) episkop Visarion (1910-1979). On smatra da kakav god da je muž, dobar ili loš, nežan ili surov u ophođenju sa ženom, ona mora da mu se pokorava, i koliko god da je gorak njen život, ne treba da traži razdvajanje od njega, osim u slučaju bračnog neverstva. "Što je Bog sastavio, čovek da ne rastavi." Po njemu, takozvani borci za emancipaciju žena, ustaju protiv neraskidivosti bračne veze i traže, kako za muškarce, tako i za žene, punu slobodu razvoda pod bilo kakvim naizgled dobrim ili lošim izgovorom. Ispunjene ovog zahteva bilo bi, prema njemu, praćeno najpogubnijim posledicama, i povelo bi u uništavanje porodičnog života, u bezgranični razvrat².

Moguće je da su ovakvi stavovi inspirisani autoritetom i stavom vladike Nikolaja Velimirovića (1980/4-1956) prema ženinom trpljenju nasilja. Inače, radi se o najuglednijem i najuticajnijem arhijereju posle Svetog Save (u tome mu je možda jedino ravan Justin Popović). Međutim, to bi moglo biti samo delimično tačno jer je takvo gledište dublje utemeljeno u pravoslavnoj etici i asketici što se vidi na primeru drugih duhovnih autoriteta i Pravoslavnih crkava. Dakle, vladika u jednom pismu odgovara ženi koja je žrtva muževljeve bezobzirnosti: "Pišeš kako si trpela mnogo, mnogo od svog muža. Ružio te, izgonio iz

² Episkop Visarion, www.svetosavlje.org/biblioteka/Knjige/zena/Zena05.htm

kuće, pa čak i tukao. No s molitvama i nadom u Svevidećeg imala si snage da sve podneseš, nikad nikome ne žaleći se i ne javljujući van kuće šta u kući biva. Stradanje ti je omekšalo dušu, iskorenilo svaku gordost i još jače te privezalo k Bogu živome. Jedno vreme mislila si da ćeš poludeti, - on je poludeo, muž tvoj. Sad si ti zabrinuta za njegovu dušu, i pitaš: ima li uopšte poludelima spasenja? (...) ali on se sad ne može ni kajati ni Bogu moliti; zato ćeš se ti mioliti za njega, i prinosisiti žrtve“ (Radović, 1977: 54).

Prema mišljenju istog Ljubomira Rankovića da bi žena mogla na uspešan način da ostvari ulogu supruge (i majke) u braku i porodici, ona mora biti u jednakom dostojanstvu sa svojim mužem. Jevangeljska antropologija i sociologija u potpunosti izjednačavaju muškarca i ženu, poštujući njihove prirodne osobenosti. One nisu za profanu ravnopravnost i jednakost među polovima, nego za jedinstvo u Hristu, i za poštovanje njihovih prava koja im po božjem i ljudskom zakonu pripadaju. Međusobno opštenje bez liturgijske zajednice se pretvara u nužnu polarizaciju. Bez liturgijskog preobražaja stvara se profana jednakost, i tada se princip jedinstva muškarac-žena raspada, kompromituje i degradira, rastače na muško i žensko. Polarizacija rađa rivalstvo, hijerarhiju i subordinaciju kao glavne prepreke ljubavi i razumevanja u rodnim odnosima (Ranković, 2008: 51, 58).

Predrag Samardžić, posluživši se mišlju izvesnog Šodgrasa, tvrdi da muška dominacija, egoizam, patrijarhalna moć i preferencijalne prednosti pripadaju prošlosti, sa njima je završeno. Ne može se više Knjiga Postanja gl. 2-3 upotrebljavati za to da žena bude svedena na potčinjenu poziciju ili stanje. Ako je iskupljenje stvarno, borba između polova je završena. Istovremeno je i žensko zavođenje, manipulisanje i dominiranje prošlost, i sa tim je završeno jer su svi jedno u Hristu. Samardžić smatra da se ovim nadilaze i sve moguće emancipacije za koje se neki još uvek bore, pri čemu, po njemu, obično iz neznanja, a neretko i iz ideoloških predrasuda, Crkvu okriviljuju za nejednakost muža žene (Samardžić, 2007: 14).

Slično tome i prota Aleksandar Nikolajević Nadežnin, koji je živeo u drugoj polovini XIX veka, bio profesor na Peterburgskoj duhovnoj akademiji, član arhivne komisije pri Svetom Sinodu RPC. On ilustruje kako bi na delu trebalo da izgleda hrišćanski uzorna trpeljivost žene prema svome suprugu. On ističe da kada bi žena trpeljivo i smerno podnosila svoga muža ona bi u njemu neminovno proizvela preobražaj karaktera i duha. On navodi primer Monike i Patrikija, roditelja Blaženog Avgustina. „Patrikije je bio neznabožac, razvratnog i nemoralnog života, razdražljive i preke naravi. Monika je svojim primernim hrišćanskim životom, ljubavlju i smirenjem, razumevanjem i snishodljivošću prema njegovom karakteru, uspela da zadobije poštovanje i ljubav muža. Po prirodi nasilnik i kavgadžija, Patrikije se nije usuđivao da nad njom vrši bilo kakvo nasilje. Njegovo javno neverstvo podnosila je velikodušno, ne ulazeći sa gnevnim mužem u prepirke i svađe. Izbegavala je da mu protivreči u bilo čemu, naročito u nastupima srdžbe i gneva. Ali, kada bi se smirio i došao sebi, ona je

koristila priliku i ukazivala na svu pogrešnost njegovih postupaka, što je u njemu izazivalo kajanje i postiđenost. Takvi hrišćanski postupci razumne i pribrane žene ukrotili su i razoružali grubog Patrikija, on se počeo okretati Hristu“ (Nadeždin, 2001: 119).

S pojavom čoveka u njegovom punom sastavu, pojavio se i zakon supružničkog tj. bračnog života. Bračni par je tesno povezan ne samo spolja telesno, već i unutrašnjom, duhovnom vezom. Izraz iz Postanja: biće dvoje jedno tijelo (Post. 2,24), ne ukazuju na jednostranu vezu bračnog para, već na njenu bliskost i neraskidivost usled koje muž ne može, na primer, da ponizi ženu, a da pritom ne ponizi i samog sebe, ne može da odvoji svoje interese, svoj život od nje, isto kao što i žena ne može da ih odvoji od muškarca. Bračni saveznici su ravnopravni i tu nema mesta ugnjetavanju jedne ili druge bračne polovine. Postoje zahtevi hrišćanske dužnosti, po kojima su svi hrišćani podjednako obavezni jedni drugima da daju uzajamnu ljubav i da budu predusretljivi odnose se i na bračnike. Zbog opštih uslova braka, hrišćanstvo je moralo da obezbedi ravnopravnost u bračnim odnosima, jednakost prava, uzajamnost. Bračnici su obavezni da poseduju uzajamnu ljubav i poštovanje, uz strpljivost i snishodljivost, poverenje i otvorenost, uzajamnu brigu, bračnu čistotu i vernost. Najzad, računajući na različitosti i osobenosti koje su se uvek primećivale u prirodnim snagama i osobinama muža i žene, hrišćanstvo je moralo da unese u bračne odnose i neke crte različitosti, ne dajući ni jednoj strani bilo kakve prednosti, koje bi vodile ugnjetavanju i ponižavanju druge strane.

Njihove polne osobitosti, kako fizičke, tako i duhovne, sjedinjuju se, uzajamno se dopunjaju i daju potpuni tip čoveka. Otuda supružnička veza obavezuje na uzajamno saglasje, opštenje i neraskidivost.

S hrišćanske tačke gledišta nemoć i potčinjenost ženske prirode ne služe za njeno ponižavanje, niti to što se muž priznaje za gospodara ne vodi ka despotizmu i osionosti. Upravo ta okolnost da je žena slabije biće od muža, sasud slabiji, pobudjuje muža da se prema njoj ophodi veoma oprezno i razumno. Dok se nalazi pored žene, on stalno mora da pazi na svoje ponašanje kako ne bi povredio taj sasud, te da ga na svaki način čuva i brani. Takkvom razumnom ponašanju je protivno ne samo grubo i surovo ponašanje, nego čak i prestrogo ili surovo vladanje, koje nije ublaženo nežnošću ili mekotom. Ako se u hrišćanstvu ograničava surovost i u odnosu prema slugama, tim pre se u odnosu prema ženi treba paziti od razdražljivosti i od toga da se pred njom pokazuju porivi lošeg raspoloženja svoga duha.

Međutim, svaki muž, živeći stalno sa ženom, nalazi se više od bilo koga drugog u opasnosti da pomrači svoje srce niskim iskazivanjem ljutine, gneva, nepoštovanja prema ženi – slabijem sasudu; zato on neprestano mora da pazi na svoje ponašanje, da se brine o dostojanstvenom odnosu prema ženi, kroz koji se na taj način određuje i njegov odnos prema Bogu. Koliko god se molio onaj muž koji se loše ophodi prema ženi, njegova molitva nikad neće biti uslišena;

između njega i Boga stoji nepremostiva prepreka. Na taj način, kao da se i Sam Bog pojavljuje kao zaštitnik slabije strane u porodičnom životu.

Objašnjavajući pojam dominacije muža u odnosu na ženu i potčinjenost i pokoravanje žene u odnosu na muža, Apostol Pavle za to koristi poređenje koje je pozajmljeno iz dogmatične oblasti. Muž je glava ženi isto kao što je Hristos – Glava Crkvi. Ali, kako se vlada Hristos kao Glava Crkvi – pita se Nadeždin. On voli Svoju Crkvu toliko da je i Svoj život dao za nju.

Evo kako bi, po mišljenju Nadeždina, trebalo da izgleda hrišćanski odnos prema ženi. U odnosima muža prema ženi ne može biti ni trunke nasilja ili ponižavanja. Žena je slabija od muža; i slabost za hrišćanskog muža služi samo kao veliki podstrek da joj pomogne, da je podrži i zaštiti; on ne može da zamisli da ovu njenu slabost upotrebi kao povod za bilo kakvo ugnjetavanje. On se razumno trudi da zadovolji sve potrebe žene, i fizičke i duhovne. Svi, pa čak i najmanji nedostaci žene, kod njega izazivaju brigu, najveću moguću zaštitu i požrtvovanje. Hrišćanski odnos i poslušnost zasnovani su na ljubavi, a ne na ropskom strahu.

On se poziva na Zlatousta, koji se, opet, poziva na Apostola Pavla koji je predložio mužu i ženi, kao osnov njihove sreće, uzajamnu ljubav i brigu, ukazavši svakom od njih šta kome priliči, - jednom (duhovna) vlast i briga, drugom poslušnost. Bilo bi neodređeno, nedovoljno da se jednoj ili drugoj strani nalaže ljubav uopšte. Mora se tačnije odrediti karakter supružanskih odnosa. Muž po prirodi snažniji, hrabriji, nezavisniji. Žena je po prirodi krotkija, slabija i potrebna joj je pomoć i zaštita. Zato bi bilo neprirodno nalagati mužu da se povinuje ženi. Mužu, kao jačem, nalaže se prevashodno ljubav koja nosi karakter brige o drugoj polovini, podrške; ženi, pak – karakter poslušnosti. Uz to, iskustvo je pokazivalo Apostolu, kao što se to pokazuje i danas, da je muškarac koji nije duhovno razvijen, više naklonjen ispoljavanju grube fizičke snage nad ženom; protiv toga je i bilo neophodno izdati zapovest o ljubavi, nežnosti u odnosu na ženu. Žena trpi ponižavanje, batine od lošeg muža; Hrišćanstvo je štiti od te vrste vredanja, čineći muža nežnim i krotkim.

Objašnjavajući pojam povinovanja žene, Apostol upotrebljava još i reči: a žena da se boji svojega muža. Pritom obična, nehrišćanska predstava, uglavnom vidi mračnu sliku surovog muža koji neprestano preti svojoj ženi, i ženu koja drhti od gnevног pogleda supruga. Proglašavati takvo stanje za hrišćansko znači ili podsmevati se hrišćanstvu, ili ga definitivno ne razumeti. Međutim, ove strašne reči Apostola imaju dubokoduhovni smisao. Strah koji se ženi usađuje prema mužu nije ropski strah; takav strah je protivan hrišćanstvu i nespojiv je s pojmom hrišćanske ljubavi; takav strah je mučenje, a istinska ljubav izgoni strah.

Međutim, Nadeždin govori o hrišćanskim odnosima žene prema mužu i kada je njegov odnos prema njoj daleko od idealnog i hrišćanskog, štaviše – kada prelazi u suprotnost. Kako tvrdi autor, muž zaista može da bude okrutan, može da vreda ženu; pa ipak, to ne smeta ženi da mu se pokorava kao Gospodu,

da se prema njemu odnosi onako kako zapoveda Hrist - s ljubavlju, poniznošću, predusretljivošću, bez težnje da mu naređuje. Kao što je za hrišćanina vladar svetinja, budući da je osoba koju je postavila vrhovna vlast, tako i žena hrišćanka mora tako da gleda na svoga muža, bez obzira kako on ispunjava svoju dužnost, ma kako da ima malo razuma i vernosti. Treba da se odnosi prema njemu strpljivo i snishodljivo. Nadeždin ističe da je težak položaj ugnjetavane supruge, ali nisu laki ni ostali uslovi ljudskog života: nije lako uvek biti častan, marljiv, čuvati svoje ljudsko dostojanstvo, nije lako neprijatelju praštati uvrede. I u paganstvu nalazimo primere duhovne snage i samokontrole. Navodi primer Sokrata koji je trpeo svoju zlu ženu Ksantipu.

Međutim, sam autor uviđa, da će neko reći, nije li okrutno potčinjavati ženu mužu tiraninu i praviti od nje žrtvu njegove samovolje, a posebno ženu koja je od njega i pametnija i obrazovanija, i tako dalje.

Ali, ako bi joj bilo dopušteno da mu se ne potčini, te da na muževljevu grubost odgovara istom merom, to joj ne bi olakšalo sudbinu već bi to naprotiv dovelo do potpunog raspada bračnih odnosa, a žena bi samo bila podvrgnuta uvredama i demonstraciji grube muževljeve sile. Dopustiti, pak, razvod, značilo bi odreći se uzvišenog duhovnog značaja braka. Nalažeći ženi kao obavezu, bez obzira na sve loše osobine muža, da ga voli, da bude poslušna i da mu čini ustupke, hrišćanstvo u tome vidi sredstvo za ukorenjivanje mira u bračnim odnosima i ponovno uspostavljanje porodične sreće. Hrišćanstvo nalazi da je za ženu moguće da na taj način pokori, čak, i nevernog muža, nehrišćanina. „Ako je muž neznabožac, brzo će se obratiti; ako li je Hrišćanin, biće bolji“ - piše Sv. Jovan Zlatousti.

Razume se, žena nije obavezna da ispunjava bilo kakve protivzakonite zahteve svoga muža, njegove hirove koji se protive veri i moralu. U svojim postupcima ona pokazuje da nije muž taj kome ona želi da protivureči, da ne želi da bude tvrdogлавa, već ne želi da bude protivnica Zakona Božijeg. Svako odbijanje da se ispune nepravedni zahtevi muža može nositi karakter izuzetne poslušnosti, ljubavi i krotosti, ali može biti i grub, drzak, nipodaštavajući. Upravo ovo poslednje nije u skladu s ponašanjem hrišćanske supruge. Upravo protiv toga i piše apostol: ali ženi ne dopuštam da bude učitelj, niti da vlada mužem, nego da bude mirna.

Ženi se priznaje jak duhovni uticaj na muža, na njegovo ispravljanje i usavršavanje. Ali, žena nikako ne pribegava ni najmanjoj upotrebi vlasti, što bi moglo samo još više da razdraži muža, već deluje uticajem svog skromnog, poniznog karaktera, koji neobično omekšava srce muževljevo, primerom svog čistog bogobojažljivog života koji neprimetno poboljšava i narav muža.

On kao izlaz žene iz teške bračne situacije ne vidi u razvodu (kao hrišćanski neprihvatljivom). Naprotiv, neraskidivost braka za ženu ima veoma važan značaj. Neraskidivost braka omogućava ženi da uživa dostojanstven položaj tokom celog života, tako da gubitak mladosti, zdravlja, lepote, ne može da

joj naškodi da uvek ostane drug svome suprugu, majka svojoj deci, gospodarica svoga doma (Nadeždin, 2001: 80-84, 95, 99-112).

U celini, ovde se postavlja logično pitanje dokle treba da ide žena u činjenju ustupka mužu, gde je granica podnošenja loših osobina muža. To autori ne kažu. Ali se može pretpostaviti da je prag te granice trpljenja dosta visoko postavljen, do te mere da se treba prepustiti hirovima muža. To daleko prevazilazi logiku i standarde današnjeg svetovnog morala i prava koji ne preporučuje trpeljivost prema nasilju i iskorišćavanju, već olako dopušta raskid bračne zajednice.

Kod Nadeždina se, prema prirodi stavova o odnosu muža i žene, uviđa da on nije naš savremenik. Iako se, doduše, ne razlikuje značajno od naših pomenutih savremenika koji su, takođe, zastupali dosta kruto stanovište o ovim relacijama. Nadeždin upada u protivrečnost zamerajući navodnim nehrišćanima na njihovoј netačnoј, predrasudnoј negativnoј oceni o supružničkim odnosima. Tačnije, on tvrdi da slika surovog, mračnog muža ne odgovara poimanju hrišćanskog braka, pa, ipak, on brani takav brak kao hrišćanski. On uzima u obzir potencijalno negativne konsekvence razvoda po porodicu, društvo i hrišćanski moral ne vodeći računa o samoj ljudskoj ličnosti. Nadeždin time upada u grešku moralizma, moralnog apsolutizma i legalizma. On, zapravo, traži od drugih da u potpunosti ispune hrišćanske zapovesti. On ima krajnje rigidan stav prema braku, da se on mora održati po svaku cenu. Ovakav uobičajen i pogrešan stav najbolje razobličava svojom kritikom Nikolaj Berdajev. Kako on smatra, više je nego jasno da se na jevangelju ne mogu zasnivati države, porodice. Budite savršeni kao što je savršen Otac vaš Nebeski - to nije norma i pravilo života. Jevangeljski zaveti su potpuno neostvarivi i preteški kao pravila.

Negiranje razvoda, koje posebno uporno sprovodi Katolička crkva, veoma je okrutno i prisiljava ljude da žive u laži, u licemerju, u nasilju, u profanaciji najintimnijih ljudskih osećanja. Brak kao sveta tajna, mistični brak, po svom smislu je večan i neraskidiv. To je – neosporna istina. Ali, veći deo brakova nema mistični smisao i nije povezan sa večnošću. I hrišćanska svest to mora da prizna. Posebno je neubedljivo pozivanje na Jevangelje u kome se, navodno, govori o neraskidosti braka. Negiranje razvoda ima čisto zakonsku osnovu i predstavlja shvatanje hrišćanstva isključivo u duhu zakona. Tu je potpuno jasno da socijalna svakodnevica jevangeljsku istinu prilagođava svojim ciljevima. Brak je večan i neraskidiv, ali samo brak koji ima ne socijalnu, već večnu suštinu u kojoj se postiže ostvarenje androginog čovekovog lika, u kojoj suđenik nalazi svoju suđenicu, tj. večnost i neraskidost braka jeste ontološka, a ne socijalna istina. Osnovno svojstvo pravog braka i prave ljubavi je sloboda. Svaka socijalna prinuda i nasilje vezu među ljudima lišavaju tajanstvenog i mističnog smisla. Svetu tajnu braka, koja povezuje sADBINE ljudi, Crkva sprovodi nad svakim parom koji, spolja i formalno, izgledaju slobodni i izražavaju svoju saglasnost za brak (Berdajev, 2000: 135, 256-258).

On suprotno crkvenom (I Zapadne i Istočne crkve) stanovištu da razvod nemoralan smatra suprotno – da je nemoralan brak bez ljubavi.

Matej Arsenijević, pravoslavni publicista, glavni urednik časopisa „Crkveni život“, čest učesnik tribina i predavanja o pravoslavlju. On govori o bračnim odnosima na jedan dublji i kritičniji način od ubičajenog. On ističe da istinski hrišćanski brak nije ni patrijarhalni ni matrijarhalni čime pokazuje retku nesklonost pripadnika SPC za idealizacijom patrijarhata i pridavanju hrišćanskog predznaka. I patrijarhat i matrijarhat jesu, uzajamno suprotna, negiranja različitih i uzajamno dopunjajućih blagodatnih darova muškarca i žene. Jer, gde je vlast i potreba za podvlašćivanjem, tamo nema ljubavi i ljubavne žrtve, već isključivo „rata“, podjarmljivanja, iskorisćavanja drugoga kao objekta svoje samovolje i egoizma. U matrijarhatu je žena gospodar a muškarac rob, dok je u patrijarhatu žena robinja a muškarac gospodar. Istorija smene ovih ropstava jeste istorija utakmice ili „rata polova“, u kome je dominacija jednog pola počinjala istorijskim porazom i svrgavanjem sa trona drugog pola, i u kome jedna palost, gordost, grešnost i egoizam smenjuju ciklično drugu. Jasno je da u ropstvu sreće nema, ali je, takođe, nema ni u gospodarenju. Gde je ropstvo, tamo je nasilje nad ličnošću i negiranje ikone Božije u Drugome. Žena, dakle, ne treba da bude ni gospodarica ni robinja već sabitijnica, satelesnica, sapodvižnica mužu, kao i obrnuto, a to upravo i znači: „Pokoravajte se jedno drugome u strahu Božijem“ (Ef. 5, 21) (Arsenijević, 2001: 209-211).

Za razliku od svih dosadašnjih savetovanja koja preporučuju dugoročno trpljenje nasilja, bračna pravila SPC predviđaju sasvim suprotnu mogućnost. Posle vremenski ograničenog, tačnije jednogodišnjeg, narušavanja funkcionalisanja i stabilnosti bračne zajednice, propisi dopuštaju mogućnost prekida bračne veze i, u tom smislu, predviđaju i određene valjane razloge za to: „Ako (bračno lice) namerno i stalno zlostavlja ili kinji svog bračnog druga, ili u braku, inače, pokazuje takvo stanje, koje, prema svim prilikama slučaja, čini životnu zajednicu potpuno neizdržljivom, i sve to samo onda, ako se takvo vladanje produži za vreme od najmanje jedne godine“. Zatim, i zbog moralne pokvarenosti supružnika. Dopušta se razvod i zbog preljube supružnika (Bračna pravila SPC, 1973, 45-46). Vidimo, dakle, da postoji kanonizovana ili institucionalizovana mogućnost crkvenog razvoda braka. Trpeljivost prema ugrožavajućem supružniku ima, znači, svoje (vremenske) granice. I to je stav SPC.

Stav u prilog ovog drugog stanovišta (ili protivrečnog diskursa) ograničene i smislene, razložne trpeljivosti iznosi savremeni ruski episkop Pantelejmon (Šatov) Orehovozujevski. On, naime, odgovarajući na pitanje, tj. reagujući na izneti životni primer novinara da je izvesna žena živila sa mužem alkoholičarem koji ju je ceo život maltretirao i tukao, a ona je sve trpela i stradala. Ali svanuo je dan, kada je njenom strpljenju došao kraj i ona ga je probola nožem. Pomračio joj se um. Verovatno je bilo ispravnije da nije trpela i stradala, i mnogo ranije se razvela od muža. I sada se postavlja pitanje gde je granica kada treba staviti tačku trpljenju.

Episkop Pantelejmon, govoreći o trpljenju i stradanju, odgovara da postoje crkvena pravila da kada brak narušava drugi supružnik, ti imаш pravo da ga ostaviš. Zato što brak već ne postoji. Zašto živeti sa čovekom koji joj više nije muž - pita se vladika i konstatiše da je on svojim ponašanjem prestao da joj bude muž. Međutim, on navodi situacije kada trpljenje ima smisla. Postoji ilustrativan primer sa jednom njegovom parohijankom koja je imala neverujuću svekrvu, koju je vera njene snaje jako nervirala. Svekrva je unučić pozivala u svoju sobu, hranila ih mesom za vreme posta, puštala im svakakve filmove na televizoru. Svekrva ju je mučila, govorila pogrdne reči i bila je jako bezobrazna prema njoj. A snaja je trpela nekoliko godina. I pre nego što će se upokojiti svekrva je tražila da joj pozovu sveštenika i snaju, poklonila se pred njom kako je mogla, zamolila je za oproštaj i rekla, da je ona kriva. Umrla je izmirivši se sa njom i sa Bogom.

Navodeći razloge zašto čovek treba da istrpi neke životne nevolje, probleme (od vremensko-klimatskih do svakodnevno-životnih), vladika navodi i slučaj kada žena ne bi morala da podnosi trpljenje – a to su porodajni bolovi. Znajući da porodaj može biti veoma bolan, on dopušta i upotrebu anestezije. On tvrdi da je kao muškarac veoma srećan što nikada neće imati prilike da trpi porodajne bolove. Zato misli da nema moralno pravo da kaže ženi da bi trebalo da istrpi porodajne muke „jer tako piše u Bibliji“.

On konstatiše da mnogo toga što je napisano u Bibliji ne može se potpuno ispuniti u naše vreme, jer se vreme veoma promenilo, i nisu ni svi slučajevi isti. I zato nije moguće ženi reći – ti imаш da rađaš bez anestezije, i da se na tome završi. Ranije su i operacije radili potpuno bez narkoze. Ranije su ljudi bili pogodeni i vrućinama, i hladnoćama, i glađu i raznim drugim nevoljama. Sada je život mnogo komforniji. Mi u naše vreme nismo u stanju da podnesemo stradanja koja su podnosiли naši preci (Episkop Pantelejmon, 2011: 31-40). Time praktično izbegava moralističko i zilotsko licemerje.

I monahinja Teodora Vasić, namesnica manastira Vavedenje u Beogradu, poručuje da je muškarac-muž posebno služenje Bogu. Muž treba da bude dobar čovek, uzoran, pošten, plemenit, pun razumevanja, ljubavi, da bude zaštitnik i stub svoje porodice.

Da poštuje ženu i decu koju mu je Bog dao, jer će odgovarati za njih. Muž treba da sa ženom živi u ljubavi i saglasju, da se dogovaraju o svemu, ali da je on taj koji donosi odluke, za koje i odgovara. Ne sme da bude čovek koji fizički ili psihički maltretira svoju ženu ili decu. Nego da se brine o njima, da vaspitava decu i čuva svoju porodicu i svoj ugled, trudeći se da kroz sve to, kroz zajednički život ispunjava zapovesti Božje – preporučuje mati Teodora (Politika, Kakva je misija žena u pravoslavlju, 01.06.2013).

Dakle, imamo više poddiskursa koji govore o potrebi žene za trpljenjem neadekvatnog ponašanja svoga muža. Mada, granica između njih nije tako oštra. Lepeza stavova se kreće od mišljenja da žena treba da trpi muža, bez obrazloženja zašto i dokle, preko toga da je poželjno da to čini zbog nekog

pozitivnog efekta, zbog neke više, maksimalističke pravde tj. kako bi se supružnik preobratio (preumio), do ograničene trpeljivosti, precizno regulisane kanonskim propisom na godinu dana podnošenja nasilničkog i nekarakternog ponašanja.

SPC dopušta razvod i prema njemu ima prilično fleksibilan odnos za razliku od zakonskog rigoroznog i rigidnog odnosa prema razvodu kakav se pripisuje Rimokatoličkoj crkvi. Iako je brak predodređen, naznačen da bude večita duhovna zajednica on zbog grešne ljudske prirode izneverava taj svoj cilj.

Ruski sveštenik, Ilija Šugajev, takođe pokušava da razbijja predrasude (kako on veruje) o bračnim odnosima koje su crkveno preporučljivi. On izlaže pogled na porodicu, koji je u Rusiji postojao tokom dugog niza vekova, pogled Pravoslavne crkve na odnose između muža i žene.

Međutim, on, neuobičajeno i iznenadujuće, okreće stvari i odgovornost prebacuje na muškarca. Po njemu, naime, kad Crkva kaže da je muž glava porodice, to nije toliko strašno podsećanje žene na njeno ropstvo koliko upozorenje muškarcu kakav on treba da bude da bi ga žena smatrala glavom. Još veće iznenadenje je njegova tvrdnja da ovakvih muževa danas skoro da nema, zato žene i ne mogu da se nalaze u poslušanju koje je ranije postojalo kod žena. A besmisleno je pokoravati se mužu-tiraninu. Time on aktualizuje i na nov način sagledava ovu temu i izvlači drugačije zaključke

I na kraju, po Šugajevu, Crkva u pojedinim slučajevima dopušta razvode kao manje zlo u odnosu na veće. Na primer, muž je postao težak pijanica, ponaša se besno, i da bi se izbeglo veće zlo (da ne povredi dete u pijanom buništu itd.) bolje je razvesti se (Šugajev, Bez godišta: 75, 106-110, 154-158, 64).

Zorica Kuburović, pravoslavna intelektualka, tvrdi da razvedenih bračkova ne može biti. Žena ne može da se razvede od svoje dece, od njihovog oca sa kojim uvek ima zajedničke brige i poslove, od svojih uspomena, čak i kad svog muža ne vidi više nikad posle razvoda. Žena može da pristane da bude žena više ljudi, ali to unižava njenu ljubav i svakodnevno je ranjava i odvlači u neljubav i smrt (Kuburović, 2001: 267).

Akademik Vladeta Jerotić daje svoje tumačenje supružničkih odnosa iz hrišćanske, biblijske perspektive. Po njemu, Apostol Pavle je u više svojih Poslanica pisao o odnosu muža i žene na način koji na koji su njegove reči mogle kod nekih tumača da izazovu zabunu. Tako, na primer, dok u Prvoj poslanici Timoteju apostol Pavle traži pokornost žene svome mužu ne dopuštajući da bude verski učitelj „niti da vlada mužem, nego da bude mirna. Jer je Adam sazdan prvi, zatim Eva; i Adam se ne prevari, a žena prevarena, postade prestupnica“, u Poslanici Efescima apostol Pavle traži da se žena pokorava mužu „kao što se crkva pokorava Hristu“. Muževi, volite svoje žene kao što i Hristos zavole Crkvu i sebe predade za nju“. Jerotić razlikuje pokornost i poslušnost žene prema mužu, stavljajući akcenat na međusobnu ljubav muža i žene iz koje proizilazi uzajamna poslušnost umesto jednostrane pokornosti žene mužu koja je posledica straha žene od muža. Bog je stvorio muškarca i ženu iz

ljubavi, da bi oni uživali u međusobnoj ljubavi bez straha i robovanja jedno drugom; biblijski pisac takvo stanje opisao je rajem. Samo u braku u kome vlada hrišćanska ljubav ne postavlja se pitanje nadmoći partnera, borbe za vlast, kao što se ne postavlja ni pitanje poslušnosti. Zbog zagonetnog praroditeljskog greha koji je čoveka udaljio od Boga, otpočela je strašna istorija ljudskog pada u svetu u kome su bitno poremećeni odnosi, između ostalih i možda najpre odnosi između muškarca i žene.

Vladeta Jerotić, nalazeći snažno utemeljenje u srpskoj etnografiji i istoriji, ilustruje težak društveni status žene u Srbiji (eksploataciju i marginalizaciju u oblasti privredivanja, kao i neravnopravnost u oblasti seksualnog morala). On navodi da je neosporno da je žena vekovima u hrišćanskem patrijarhalnom braku i porodici bila u potčinjenom položaju, iskorišćavana (i kao tegleća, fizička radna snaga), ponižavana, mučena, a za neverstvo ili pokušaj neverstva kažnjavana bez milosti surovom smrću. Namesto hrišćanske ljubavi između muža i žene koji se dopunjaju, supružnici su u sukobu. A podelom polnih, prirodnih uloga, dobili smo mnogo duže nego sto godina, potčinjenost žene često surovom, poligamnom mužu. Dobili smo uprošćenu svedenost njene uloge na gajenje dece i vođenje domazluka. Ona u mukama rada, pre toga bez strasti začinje, čuva kuću i decu („žrtvuje se“), poslužuje u svemu mužu koji je „glava kuće“, pa i njegovoj (a ne njenoj) „nasladi“. To je sve urodilo sigurno preteranom i često smešnom, ali ne i nerazumljivom, pobunom žena protiv muškaraca. On se poziva na antropologa Kardinera po kome je patrijarhalni model u Srbiju čini: kolektivni mentalitet, slaba individuacija ličnosti, autoritarnost i potčinjenost žene.

Čini se da je neosporno da ako su žene, nekad i na mazohistički, nezdrav način podnosile muževljevu apsolutnu vlast, ne videći nikakav izlaz iz mučne porodične situacije (nema razvoda, nema povratka roditeljima, nema samoubistva, nema ubistva surovog muža!), u većini slučajeva one su najlakše od svih samovolja svojih muževa podnosile njihovo neverstvo.

Jerotić upozorava da ne treba zatvarati oči pred činjenicom da je u patrijarhalnom hrišćanskom društvu koje je trajalo skoro dve hiljade godina (sa malim izgledima da preživi i dočeka obnovu u XXI veku), u naroda sve tri hrišćanske veroispovesti (nažalost i u pravoslavnoj), muško preimućstvo u porodici bilo takvo da je izgledalo "prirodno", a i zvanična crkva nije često intervenisala, kada je muž imao još jednu ženu (bigamija), ili sebi dopuštao, uz prečutnu saglasnost žene, da održava vanbračne ljubavne odnose i sa više žena. Kada je reč o Srbiji, dovoljno je podsetiti na neobuzdan život Miloša Obrenovića, preko čega je Pravoslavna crkva htela ili morala čutke da pređe (Jerotić, 1995:198; 2000:161,164, 2004: 159).

Zapravo, mnoštvo je etnografskih nalaza o nedostojnom položaju žene u tradicionalnom srbjanskom društvu.

Ovaj sažeti opis može se, prema antropologu Bojanu Jovanoviću, dopuniti brojnim detaljima koji bi samo pojačali osnovni stav o potpunoj socijalnoj,

kulturnoj u ljudskoj obespravljenosti i potčinjenosti žene. Muškarac je nad ženom imao potpunu vlast, koja je podrazumevala da njome može gospodariti po svojoj volji i čudi. Da bi se na neki način opravdao takav odnos prema ženi, a još više tolerisali ekscesi uobičajenog maltretiranja, stvorena je i slika o ženi kao nižem biću. Tradicionalni socijalni obrazac patrijarhalnog života u kojem je žena obespravljena, ponižena, ugnjetena, tučena i mučena zasniva se na nepisanom pravu muža da se može tako ponašati.

Uvođenje hrišćanstva, prema Jovanoviću, dovodi do prevlasti patrijarhalnog principa, a posebnu dimenziju ovoj promeni daje i Crkva sakralizovanjem odnosa oca i sina. Nakon perioda formiranja patrijarhalne zadruge i institucionalizacije državne i crkvene vlasti dolazi do vekovnog turskog ropstva, koje će se pokazati kao bitan faktor u stvaranju našeg patrijarhalnog obrasca. Formiranje tog obrasca, u kojem je žena ugnjetena i obezvlašćena, uslovljeno je prvenstveno ropstvom našeg naroda. U vreme ropstva ugušene su klice demokratskog načela slobode i ravnopravnosti i prinudno je život organizovan na principu muške nadmoći i ženskog potčinjavanja. U periodu opšte nacionalne obespravljenosti, izloženosti torturi i poniženjima, žena dolazi u izuzetno neravноправan položaj i postaje žrtva pomerene agresije muškarca u sopstvenoj zajednici.

Sudbina porobljenog naroda posebno se dramatično odražavala na život žene. Nemogućnost muškarca da adekvatnim pružanjem otpora odgovori na turšku okupatorsku agresiju pokrenula je mehanizam pomeranja sopstvene agresije i biva grešna i kriva bez sopstvene krvice. Unižena i ponižena, ona u patrijarhalnoj porodičnoj zadruzi ima ulogu žrtve nakupljene muške agresivnosti, koja je presudno uticala na formiranje nezavidnog položaja žene u srpskoj tradicionalnoj kulturi. U tom nezavidnom položaju žena je ostala i nakon nacionalnog oslobođenja i ponovnog uspostavljanja srpske državne samostalnosti, čuvan u našim seoskim sredinama i nakon Drugog svetskog rata, tradicionalni patrijarhalni obrazac je ostao čuvar zarobljene i potčinjene žene (Jovanović, 2011: 103-108).

Međutim, od crkvenih predstavnika veoma retko možemo da čujemo ovakvu konstataciju o istorijski nepovoljnem položaju žene kroz istoriju u srpskom društvu. Od njih možemo da čujemo, selektivno i pristrasno, da je hrišćanstvo unapredilo položaj žene kroz istoriju, u odnosu na prehrišćanski, paganski period.

Naročito je indikativan dvostruki seksualni moral: jedan (znatno blaži) za muškarce i drugi (stroži) za žene. O tome govori bivši i počivši patrijarh Pavle. On priznaje da u ovoj sferi ljudskog života zaista postoje dupli moralni standardi. On se u svom stavu poziva na poznati jevangeljski fragmenat da „nema muškoga i ženskoga“, nego smo svi jedno u Hristu. „Ono što Hristos traži od muškarca, traži isto i od žene. Ne – jedno od žene, a drugo od muškarca. Isti moral je dat i jednom i drugom, zapovesti su iste. Takođe, poziva se i na Svetog Grigorija Bogoslova koji navodi da su muškarci bili zakonodavci, pa

su sebi u zakonu dopuštali što ženama nisu dopuštali. Takav zakon se ne može prihvati, ni priznati. To je stav jevanđeljski“ (Budimo ljudi, 1997: 51, 22).

Sličnu konstataciju iznosi i grčki teolog Georgije Mandzaridis. On tvrdi da su institucije suprotne hrišćanskom duhu kritikovane. Karakteristično je to da su Oci Crkve isticali ravnopravnost polova i zalagali se za njihova jednaka prava. Po rimskom pravu, koje je važilo i u Vizantiji, kada bi žena na bilo koji način prekršila supružničku vernost, to je smatrano preljubom i žena je podlegala strogim kaznama, dok je takvo ponašanje muškarca smatrano bludom i nije bilo kažnjavano. Muškarac se smatrao preljubnikom samo ako je imao nezakonite odnose s udatom ženom i snosio je određene posledice. Ta nepravda ispravljena je upornom borbom Otaca Crkve. On se, takođe, poziva na Sv. Grigorija Bogoslova. I dodaje da su snažni uticaji hrišćanstva na vizantijsko zakonodavstvo počeli da se primećuju naročito od Justinijanovog doba (Mandzaridis, 2004: 272).

Episkop jegarski Porfirije tvrdi da Sveti Pismo i Predanje Crkve uči da je čovek stvoren kao muško i žensko, da je dostojanstvo muškarca i žene istovetno, a da se potčinjenost žene muškarcu javlja kao posledica čovekovog prvo-bitnog greha. Naime, greh, narušavanje zajednice čoveka sa Bogom donelo je gubitak neizrecive harmonije ljubavi između muškog i ženskog. Na mesto ljubavi došao je egoizam i težnja za dominacijom. Fizički jači muškarac nameće sebe fizički slabijoj ženi. Žena je tako stavljena u podređen položaj u odnosu na muškarca. On se poziva na svetog Grigorija Bogoslova koji veli da su muškarci unutar takvog odnosa bili zakonodavci, te su svojim zakonima davali manja prava ženi³. Žena oduvek pokušava da se brani i boreći se za svoje prirodno pravo, traži način da pređe u protivnapad. Tako započinje neiscrpna borba za dominaciju. I, pored toga što Jevanđelje i autentičan život u Crkvi pružaju mogućnost za isceljenje i vaspostavljanje zdravih i bogomnaznačenih odnosa između muškarca i žene, u naše dane ova borba dostiže kulminaciju.³

Zaključak

Sva ova istraživanja pokazuju da je Pravoslavna crkva do te mere oportunistički prihvatala i sakralizovala porodični patrijarhalni sistem, do te mere je srasla s njim da je pravoslavni moral veoma teško razgraničiti od autoritarnog patrijarhalnog morala. Ona je umesto hrišćanskog preobražavanja, oplemenjivanja porodičnih i bračnih odnosa podlegla primitivnoj patrijarhalnoj regulaciji porodičnih odnosa. Zapravo, ona je u međupolnim odnosima, umesto nametanja hrišćanske ljubavi među supružnicima gde muž voli svoju ženu kao Hristos Crkvu i gde čine jedno telo i dušu (i da muž treba da voli ženu kao samoga sebe), legitimirala postоећe, zatečeno stanje uobičajenog nasilja i pridala mu hrišćanski karakter izneveravajući tako svoju prirodu.

³ www.pravoslovo.net/tekstovi/arhiva/zene/Ep.%20Porfirije_o_zeni.pdf

Čak su se nasilje i eksploatacija koje žena trpi, čutke, ali i otvoreno, prihvatala i opravdavala kao iskupljujuća za ženu. Po toj logici, trpljenje nepravde nju vodi ka spasenju jer takvo psihološko stanje stradanja ima asketsko-podvižnički uticaj na nju time što je udaljava i uzdržava od grehova. Sve ovo pojačano je i teološkim stavom o primarnoj inferiornosti žene-Eve (stvorene nakon Adama, od Adama i za Adama) i većoj ili, čak potpunoj moralnoj odgovornosti (krivici) u odnosu muškarca za prvobitni greh koji treba da iskupljuje. Iako je teološki gledano ta krivica žene iskupljena kroz Bogorodicu (kao i Adamov pad kroz Hrista-novog Adama) takva dogma nije doživela svoje opredmećenje u praksi i ostala na nivou idealne dogmatske norme bez obzira što pravoslavni teolozi često koriste argumentaciju sveukupne emancipacije žene pod navodnim uticajem hrišćanstva i pravoslavlja. Time oni ne pokazuju sposobnost ili želju za elementarnim razlikovanjem Svetih spisa od brutalne stvarnosti u kojoj je žena u pravoslavnoj i patrijarhalnoj kulturi uniženo biće.

Osim toga istražna trpeljivost žene, po takvoj ropskoj teologiji, utiče preobražavajuće i iskupiteljski na samog muškarca-muža, čiji je predmet nepravde žena, delovanjem u pravcu njegovog samokritičnog pokajničkog preispitivanja i preobraćenja. Zapravo, ovakvim shvatanjem su suštinski ciljevi hrišćanstva u odnosu na čoveka svaljeni uglavnom ili isključivo na pleća žene. On nje su znatno veća očekivanja i zahtevi. Ona bi trebalo da spase i sebe i druge.

Ovakva pojava nepravednih bračnih odnosa je registrovana i kritikovana u ranijim periodima istorije hrišćanstva i pravoslavlja od strane Crkve i njenih otaca kao hrišćanski neadekvatna, neodrživa i neprihvatljiva. Ali, u kasnijoj istoriji Crkve na takvo stanje gledalo se kao na uobičajeno i prirodno. Pitanje nasilja nad ženom i njenim iskorisćavanjem aktualizuje se tek danas u uslovima poboljšanja socijalnog položaja žene (čemu Crkva nije doprinela) i delimično pod uticajem feminističkih reakcija. Međutim, čak i u današnjim uslovima, nailazimo na stavove savremenih predstavnika Crkve (sveštenika, monaha) koji preporučuju supružanske odnose (kao i neraskidivost braka) identične onim u najranijim epohama hrišćanstva i patrijarhalnosti – da žena treba da podnosi svog muža bez obzira na karakter njegove ličnosti i ponašanje prema njoj (koje proizlazi iz njega). Najbolji primeri su stavovi patrijarha Pavla, arhimandrita Tadeja, vladike Nikolaja Velimirovića, episkopa Visariona, igumanije Marije i teologa Nadeždina da žena treba da toleriše zlog, hirovitog, nasilnog muža. To govori o velikoj zatvorenosti i otpornosti Crkve na spoljašnje uticaje i promene. Generalno se može zaključiti, u pogledu odnosa prema društvenom položaju žene, da je “karakteristično za pravoslavni religijski sistem da je vrlo stabilan, tradicionalistički. Promene u globalnom društvenom sistemu malo utiču na njegovu ustaljenu organizaciju i funkcionisanje. U njemu se promene odvijaju sporije nego u ostalim podsistemima društva” (Poznanović, 2000: 209).

To pokazuje da je do realne promene položaja žene i radikalne demokratizacije supružničkih odnosa moglo i moralo doći isključivo pod uplivom spoljašnjih društvenih faktora industrijalizacije i modernizacije društva. Među-

tim, i pored toga srećemo i takve stavove u okviru Crkve u vidu nekih njenih jerarhijskih predstavnika i laika koji umesto ovakvog autoritarnog, nasilnog porodičnog modela zagovaraju bračne odnose na drugačiji način – zasnovane na hrišćanskim principima razumevanja, sloge, bračne solidarnosti i slično. Takvi su Vladeta Jerotić, protođakon Ljubomir Ranković, teolog Matej Arsenijević, profesor Predrag Samardžić. Dakle, i u samom crkvenom diskursu pojavljuju se gledišta koji nemaju blagonaklon stav prema takvom „tiranskom“ ponašanju supruga prema ženi. U takvim slučajevima se čak i dopušta mogućnost raskida bračne zajednice (Bračna pravila SPC, sveštenik Šugajev, Nadeždin, sveštenik Arkadij Šatov, episkop Pantelejmon). Takođe, pojavljuju se i stavovi da žena više ne može biti objekt bespogovorne pokornosti i poslušnosti mužu, objekt straha i prinude već da se međusobni odnos i donošenje odluka od zajedničkog životnog interesa obavlja dogovorom, jednodušnošću (Ranković, Šugajev, Nadeždin, Samardžić, donekle arhimandrit Tadej). Sve su, dakle, učestaliji stavovi o demokratičnjem odnosu između supružnika, iako, doduše, kod pojedinih jeraraha ima zagovaranja blage dominacije muškarca (Šugajev, arhimandrit Tadej).

Uopšte uzev, ne može se govoriti o jedinstvenom, homogenom diskursu o ovom pitanju. Takvom odsustvu konsenzusa doprinosi i činjenica da i sami verski spisi sadrže protivrečne fragmente o mestu koje ženi pripada u društvu i Crkvi tako da ih svako usvaja i interpretira selektivno zavisno od svog karaktera, tipa ličnosti, svetonazora, vaspitanja. Pa ipak, sve više se pojavljuju gledišta koja supružničke relacije vide u duhu savremene društvene ravnopravnosti zasnovane na hrišćanskim načelima.

Jedini izuzetak od ovakvog pravila prihvatanja nasilja i nepravde bilo je ukazivanje ranohrišćanskih otaca Sv. Jovana Zlatoustog, Sv. Grigorija Bogoslova na dvostrukost seksualnog morala – jednog za žene a drugog, veoma snis-hodljivog za muškarce u slučaju preljube. Ovi crkveni Oci su glasnogovorno veoma oštro ukazivali na ovakve neželjene pojave i verovatno svojom bespotednom kritikom uticali da se ta polna neravnopravnost ispravi. To je, verovatno, uticalo da je i današnji stav Crkve prema preljubi polno nediskriminativan. Oni su se, verovatno, na ovakvu osudu odlučivali jer je preljuba jedini greh koje Hristos u Jevangeljima eksplicitno apostrofira kao valjani, dopustivi razlog za raskid bračne zajednice. Međutim, i pored te glasnogovorničke kritike dvojni seksualni moral se sačuvao do novoga doba i nije sasvim iščezao i do današnjeg dana. O tome je, na primeru Srbije argumentovano govorio Vladeta Jerotić.

Literatura

- Арсенијевић, Матеј (2001) Муж и жена по слици Христа и Цркве у: *Жена у Цркви, Цетиње, Светигора.*
- Берђајев, Николај (2000) Човек и машина, Београд, Zepter Book World.
- Berdajev, Nikolaj (2001), *Filozofija nejednakosti*, Podgorica, Oktoih.
- Берђајев Николај, О човековом позивању, Бrimo, Београд, 2002.
- Берђајев, Николај (2006), *Судбина човека у савременом свету*, Београд, Логос.
- Blagojević, Marina (1995) Roditeljstvo i fertilitet u: Bolčić Silvano (priredio), *Društvene promene i svakodnevni život (Srbija početkom devedesetih)*, Beograd.
- Брачна правила СПЦ (1973), Београд, Космос.
- Будимо људи (1997) Поуке патријарха Павла (Књига 1: Разговори), „Знамење“ (мисионарско-издавачка установа манастира св. Димитрија).
- Велимировић, Николај (1999) *Из над греха и смрти*; Београд, Евро, Невен.
- Episkop Visarion, www.svetosavlje.org/biblioteka/Knjige/zena/Zena05.htm.
- Епископ Пантелејмон Шатов (2011) О трпљењу и страдању, *Православни пут*, лист Светосавске омладинске заједнице при храму Светог Ахилија, Ариље, VII-IX, број 53.
- Ђорђевић, Драгољуб (1996) Брак и породица у трансформацији у: Ђорђевић Драгољуб (приредио), *Социологија forever*, Ниш, Ученичка задруга гимназије „Светозар Марковић“.
- Јеротић, Владета (1995) *Вера и нација*, Београд, Чигоја штампа, Терсит.
- Јеротић, Владета (2000), *50 питања и 50 одговора из хришћанско-терапеутске праксе*, Београд, Ars Libri; Бања лука, Бесједа.
- Јеротић, Владета (2003), *Србија и Срби*, Београд, Ars Libri; Бања лука, Бесједа.
- Јеротић, Владета (2004), *Приближавање Богу*, Ниш, Просвета.
- Јовановић, Бојан (2011) Тајanstveno јединство мушкарца и жене у: Јовановић Бојан, *Мушкарац и жена*, Београд, Партенон.
- Кубуровић, Зорица (2001) Православна жена данас у: *Жена у Цркви, Цетиње, Светигора.*
- Мандзаридис, Георгије 2004: *Социологија хришћанства*, Београд, Хришћански културни центар.
- Monahinja Marija, Žena u iskyšenjima modernog doba, www.youtube.com/watch?v=yjsw8WTf-Co.
- Надеждин Николаевич, Александар (2001) *Жена у Цркви*, Цетиње, Светигора.
- Politika, 01.06.2013 Kakva je misija žena u pravoslavlju.
- Radović, Nadežda (2005) Srpska pravoslavna crkva i žena у: Blagojević Marina (priredila), *Mapiranje mizoginije u Srbiji: diskursi i prakse*, Beograd, Asocijacija za žensky inicijativu.
- Ранковић, Љубомир (2008) *Жена као Икона*, Ваљево, Глас Цркве.
- Савети оца Тадеја (2010), Београд, Златоусти.
- Самарџић, Предраг (2007), *Жена у светлу Библије и библијског времена*, Требиње, Епархија Захумско-Херцеговачка и Приморска.
- Старац Тадеј (2009), *Духовне поуке српском народу*, Београд, Златоусти.
- Флоровски, Георгије (2005), *Хришћанство и култура*, Београд, Логос.
- Шугајев, Илија (Без годишта) *Једном за цео живот*, Алексинац, Манастир Липовац.

Žikica Simić

University of Niš

Niš, Serbia

**RELATIONSHIPS BETWEEN SPOUSES AND DOMESTIC VIOLENCE
AGAINST WOMEN IN THE DISCOURSE OF THE ORTHODOX CHURCH**

Summary

This paper deals with the model of spousal relationships that promote the Serbian Orthodox Church and the Russian Orthodox Church that it evolves with the transformation of the traditional Serbian and Russian society and the family in contemporary society and the family.

Key words: women, violence, divorce, Serbian Orthodox Church, the Russian Orthodox Church.

Mislav Miholesk
Hrvatska
mmiholek@gmail.com

UDK: 272-767(497.11)"1926/1944"
Pregledni rad
Primljen: 04.02.2014

HRVATSKA STAROKATOLIČKA CRKVA U SRBIJI I VOJVODINI OD 1926. DO 1944.

Rezime

Starokatolička crkva je skup nacionalnih autonomnih crkava ujedinjenih u Utrechtskoj uniji koje predvodi nadbiskup Utrecht, a korijeni starokatolicizma su u Nizozemskoj, kada je poslije reformacije u crkvenom sporu u 18. stoljeću skupina nizozemskih katolika jansenističkog usmjerenja uspjela da se za nadbiskupa Utrecht posveti Kornelija Steenovena, čime su došli u raskol s Rimom. Jansenizam je bio crkveni pokret koji se temeljio na tumačenju Augustinova nauka koji je dao biskup Kornelije Jansen, a nastao je u 18. stoljeću, teološki blizak kalvinizmu, a utjecaj pokreta bio je jak u Francuskoj, Italiji (Toskana), Belgiji i Nizozemskoj. Hrvatska starokatolička crkva u Srbiji i Vojvodini u kratkom je vremenskom roku (1926.-1941.), s malim brojem svećenika, uspjela u postaviti desetak crkvenih zajednica koje su vodile živi crkveni život.

Ključne reči: Hrvatska, Starokatolička crkva, Srbija, Vojvodina, 1926-1944

I. Starokatolička crkva i Utrechtska unija

Starokatolička crkva je skup nacionalnih autonomnih crkava ujedinjenih u Utrechtskoj uniji koje predvodi nadbiskup Utrecht, a korijeni starokatolicizma su u Nizozemskoj, kada je poslije reformacije u crkvenom sporu u 18. stoljeću skupina nizozemskih katolika jansenističkog usmjerenja uspjela da se za nadbiskupa Utrecht posveti Kornelija Steenovena, čime su došli u raskol s Rimom.¹ Jansenizam je bio crkveni pokret koji se temeljio na tumačenju Augustinova nauka koji je dao biskup Kornelije Jansen, a nastao je u 18. stoljeću, teološki blizak kalvinizmu, a utjecaj pokreta bio je jak u Francuskoj, Italiji (Toskana), Belgiji i Nizozemskoj.²

¹ William Henn, "Starokatolička crkva", Enciklopedijski teološki rječnik: Sveti pismo, povijest, duhovnost, fundamentalna teologija, dogmatika, moral, ekumenizam, religija (dalje: SKC-ETR), Zagreb, 2009., 1100.; J. Gordon Melton (gl. ur.), Melton's Encyclopedia of American Religions (dalje: MEAR), Detroit-London, 2009., 82.

² Theo Jansen, "Jansenizam", Enciklopedijski teološki rječnik: Sveti pismo, povijest, duhovnost, fundamentalna teologija, dogmatika, moral, ekumenizam, religija, 448-50.; Joseph Quinn, "Jansenizam", Suvremena katolička enciklopedija, sv. 2., Split, 2005., 183.

Poslije *Prvoga vatikanskog koncila* (1869.-1870.) grupe vjernika njemačkog govornog područja u Njemačkoj, Švicarskoj i Austriji, koje su se našle pod utjecajem teologa Ignaza von Döllingera, pobunile su se protiv papinog primata i njegove nepogrešivosti, a nazvali su se *starokatolicima* zato što su nauk *Prvoga vatikanskog koncila* smatrali novotarijom, a sebe su smatrali predstvincima prakse *stare Crkve* iz prvih stoljeća kršćanstva.³ Središta ovoga pokreta bila su u Nürnbergu, Kölnu i Münchenu, a Döllinger je promovirao tezu o *staroj katoličkoj Crkvi*, koju je tadašnji koncil izmijenio u njenoj biti.⁴ Profesori katoličke teologije u Bonnu, Breslau, Münchenu i Braunsbergu odbili su se podrediti svojima biskupima, pa su izopćeni iz *Rimokatoličke crkve* (RKC), a u rujnu 1871. održava se u Münchenu prvi *Starokatolički kongres*, dok u lipnju 1873. starokatolički vjernici biraju profesora teologije Josepha Huberta Reinkensa za biskupa nove zajednice, a kako bi se osiguralo valjano apostolsko nasljedstvo, Reinkens se daje posvetiti za biskupa od jansenističkog nizozemskoga biskupa Hermanna Heykampa u Deventeru, čime su se njemački starokatolici povezali s Utrechtskom nadbiskupijom.⁵

Njemački kancelar Otto von Bismarck probat će iskoristi crkveni rasjep za potrebe svoje politike, kada će poslije ujedinjenja Njemačke podupirati njemačke starokatolike u nastojanjima da oslabi utjecaj RKC-a (taj sukob Bismarcka i RKC-a poznatiji je pod nazivom *kulturna borba*, njem. *Kulturkampf*, a trajao je negdje od 1872. do negdje 1880.), jer je smatrao da bi novoj ujedinjenoj njemačkoj državi dobro došla jedna njemačka nacionalna katolička crkva, koju bi mogla kontrolirati njemačka država.⁶ Jedan od vrhunaca sukoba dogodio se 1875. kada je donesen *Zakon o starokatolicima* koji je dopustio starokatolicima pravo korištenja rimokatoličkih bogomolja, a financiranje svećenika uvjetovala je pismenim priznavanjem zakona donesenih za Kulturkampfa, što su katolički svećenici odbili potpisati, dok starokatolički nisu imali problema s time, a ovakav tijek događaja u Njemačkoj napravio je od *Rimokatoličke i Starokatoličke crkve* ljute suparnike, dok je Bismarck na kraju popustio rimokatoličkoj strani.⁷

Starokatolici pristupili su provođenju crkvenih reformi, pa je tako reformirana usmena ispovijed, post i nemrs (1874.), ukinuta je nerazrješivost braka i pojedine katoličke svetkovine (1875.), ukinut je također i svećenički celibat (1878.).⁸ Nakon reformi i ustrojavanja eklezijalne zajednice (spomenuti kongres u Münchenu, kao i kongres u Kölnu 1872.), kao pečat reformi nastala je *Utrechtka izjava* (1889.), koja se temelji na nepodijeljenoj Crkvi prvih osam ekumenских koncila, starokatolici prihvaćaju i Pismo i Predaju kao izvore objave, prem-

³ SKC-ETR, 1100., usp. MEAR, 83.

⁴ August Franzen, *Pregled povijesti Crkve*, Zagreb, 1983., 286.

⁵ Isto, 287.

⁶ Isto, 288.

⁷ Isto, 288-9.

⁸ Isto, 287.

da deuterokanonske knjige ne smatra nadahnutima, rimskome biskupu (papi) priznaje se primat časti, ali ne i primat jurisdikcije i nepogrešivost (što je proglašeno na *Prvome vatikanskom koncilu*), odbacuju se vjerovanje u zasluge i oproste, štovanje svetaca, također se odbacuje i definicija o Marijinu bezgrešnomu začeću i uznesenju na nebo, starokatolici vjeruju u sedam sakramenata i u apostolsko nasljedstvo po biskupstvu, dok u euharistiji vjeruju u stvarnu prisutnost Kristovu, ali je ne tumače izrazom *transsupstancijacija*.⁹ Starokatolička liturgija skoro je istovjetna rimokatoličkoj, tridentski obred na narodnom jeziku uveden je 1880.¹⁰ Biskup je poglavar svake biskupije, a izabire ga sinoda sastavljena od klerika i laika koja donosi vlastite crkvene zakone za koje se biskup brine da se provode u djelu.¹¹

Službenim povezivanjem jansenističke Utrechtske nadbiskupije sa starokatolicima njemačkim govorećeg područja (*Starokatolička crkva Njemačke* s oko 70 000 vjernika, *Kristova katolička crkva Švicarske* osnovana 1875. s oko 73 000 vjernika, *Austrijska starokatolička crkva* u njemačkom dijelu Austro-Ugarske nastala 1877. s tri župe) nastat će 1889. *Utrechtска unija*.¹² Starokatoličkoj utrechtskoj obitelji crkava pridružit će se početkom 20. stoljeća *Poljske nacionalne crkve* iz Poljske, Sjedinjenih američkih država i Kanade.¹³ Primjerice, 1931. članice *Utrechtске unije* bile su starokatoličke crkve koje su djelovale u Austriji, Čehoslovačkoj, Jugoslaviji (*Hrvatska starokatolička crkva*), Nizozemskoj, Njemačkoj, Poljskoj (zajedno s dijelom *Poljske nacionalne crkve* u SAD-u i Kanadi) i u Švicarskoj.¹⁴ Danas (2014.) punopravne članice *Utrechtске unije* su starokatoličke crkve u Austriji, Češkoj, Nizozemskoj, Njemačkoj i Poljskoj, dok su pridružene članice *Hrvatska starokatolička crkva, Starokatolička crkva u Švedskoj i Danskoj i Starokatolička misija u Francuskoj*.¹⁵ Izvan *Unije* nalazi se određeni broj manjih crkava koje nose starokatoličko ime, pogotovo u SAD-u, ali od strane Unije nisu prihváćene kao starokatoličke.¹⁶

Starokatolici su od početaka bili ekumenski nastrojeni, pa su tako primjerice na *Internacionalnom 12. starokatoličkom kongresu* u Beču od 8. do 10. rujna 1931. sudjelovali, uz starokatolike, predstavnici *Carigradskog ekumen-skog patrijarhata, Ruske pravoslavne crkve, Rumunjske pravoslavne crkve, Srpske pravoslavne crkve, Bugarske pravoslavne crkve, Anglikanske crkve*,

⁹ SKC-ETR, 1100.

¹⁰ MEAR, 83.

¹¹ SKC-ETR, 1100.

¹² Juraj Kolarić, *Povijest kršćanstva u Hrvata. I. svezak Katolička crkva*, Zagreb, 2006., 137.

¹³ SKC-ETR, 1100.

¹⁴ Hrvatski katolički kalendar Grgur Ninski za godinu 1932. (dalje: HKGN 1932.), Zagreb, 1931., 33.

¹⁵ Utrechter Union Der Altkatholischen Kirchen, "Utrechter Union - Member Churches", (http://www.utrechter-union.org/page/139/member_churches)

¹⁶ MEAR, 83-5., usp. Anthony D. ANDREASSI, "Starokatolici ", *Suvremena katolička enciklopedija*, sv. 4., Split, 2005., 145.

Episkopalne crkve i predstavnici njemačkih protestantskih evangeličkih crkava.¹⁷ Dijalog je najdalje otisao s anglikancima/episkopalcima, pa je 1925. prihvaćeno anglikansko ređenje, u Bonnu je 1931. proglašen *intercommunio* između anglikanaca i starokatolika, a u novije doba donijete su zajedničke izjave o ređenju žena (1977.) i vlasti u Crkvi (1980.).¹⁸ Dijalog s pravoslavcima od početaka bio je postojan, a posebno intenzivno razdoblje (1975.-1983.), rezultiralo je *Zajedničkom izjavom o nauku o Bogu, kristologiji i ekleziologiji*.¹⁹ Starokatoličko-pravoslavni odnosi zadnjih godina su u opadanju.²⁰ Proširenjem 1956. sporazuma iz Bonna, *Utrechtska unija također* također se nalazi u *intercommuniu* s *Filipinskom neovisnom crkvom, Reformiranom-episkopalnom crkvom Španjolske i Luzitanijskom katoličkom apostolskom evangeličkom crkvom Portugala*.²¹ Ekumenski odnosi s *Rimokatoličkom crkvom* započeli su poslije *Drugoga vatikanskog koncila*, a na službenu razinu uzdignuti su 1972., a od 2004. postoji zajednička komisija za dijalog.²²

II. Reformni pokret i nastanak Hrvatske starokatoličke crkve

Hrvatska starokatolička crkva vjerska je zajednica nastala iz tzv. Reformnog pokreta hrvatskoga katoličkoga nižeg svećenstva, koji je trajao od 1919. do 1924.²³ Središte pokreta bilo je na sjeverozapadu Hrvatske, grupa od

¹⁷ HKGN 1932., 59-61.

¹⁸ A. D. Andreassi, "Starokatolici", 145.; HKGN 1932., 34.; SKC-ETR, 1100.

¹⁹ SKC-ETR, 1100.

²⁰ Predrag Rakić, *Starokatolička crkva u Jugoslaviji do početka Drugog svetskog rata*, Beograd, 2008., 11.

²¹ Utrechter Union Der Altkatholischen Kirchen, "Utrecht Union - Relations with the Anglican Church", (http://www.utrechter-union.org/page/294/relations_with_the_angular_church)

²² ISTI, "Utrecht Union - Relations with the Roman Catholic Church", (http://www.utrechter-union.org/page/296/relations_with_the_roman_catholic)

²³ O pokretu je pisano poprilično i opširno. Na hrvatskom jeziku više vidjeti u: Stjepan Bakšić, *Vjerske sekte u našim krajevima: pokret tzv. reformnog klera*. Staro-katolici, Zagreb, 1924.; "Novi protestanti i skizmatici-starokatolici", *Život*, 5/1924., br. 4, 218-230.; *Starokatolicizam*, Zagreb, 1926.; Viktor Novak, *Magnum crimen: pola vijeka klerikalizma u Hrvatskoj*, Zagreb, 1948., 83-103.; 177-201.; Zlatko Matijević, "Reformni pokret dijela nižega katoličkog svećenstva u Hrvatskoj (1919-1924. god.)", *Povijesni prilozi*, 8/1989., br. 8, 1-90.; isti, "Koprivnički župnik Stjepan Zagorac i reformni pokret nižega rimokatoličkog klera u Hrvatskoj (1920.)", *Podravina: časopis za multidisciplinarna istraživanja*, 4/2005., br. 7, 81-90.; J. Kolarić, *Povijest kršćanstva u Hrvata. I. svezak Katolička crkva*, 138-9. Na srpskohrvatskom jeziku više vidjeti u: *Starokatolička crkva u Jugoslaviji*, Beograd, 1960., 18-28. Na srpskom jeziku više vidjeti u: Tomislav Branković, "Starokatolička crkva u Jugoslaviji", *Religija i tolerancija*, 1/2004., br. 2, 97-100.; P. Rakić, *Starokatolička crkva u Jugoslaviji do početka Drugog svetskog rata*, 73-90.

dvadeset svećenika osnovala je *Uži odbor jugoslavenskog katoličkog svećenstva* 10. veljače 1919. u Zagrebu, svoje prohtjeve tiskali su u knjižici pod imenom *Savremene želje katoličkog nižeg klera države SHS*.²⁴ Grupa je tražila liberalizaciju svećeničkog života, primjerice ukidanje celibata, uvođenje staroslavenskog bogoslužja umjesto latinskog, bolje ekumenske odnose i sjedinjenje svih kršćanskih crkava, liberalizaciju u upravljačkoj strukturi *Rimokatoličke crkve* (RKC) i bolji socijalni status svećenstva.²⁵ Zanimljivo je, a literatura to rijetko spominje, da se paralelno s ovim pokretom u Hrvatskoj organiziralo i srpsko-pravoslavno monaško svećenstvo u svoje udruženje, koje je suradivalo s navedenim katoličkim, te je izdalo u časopisu *Hrvat* svoju vlastitu deklaraciju od 18 točaka, u kojoj su, među ostalim, također težili za ujedinjenjem crkava u jednu jedinstvenu jugoslavensku crkvu.²⁶ Oba pokreta naišla su na otpor među vlastitom višom crkvenom hijerarhijom.²⁷ Doduše, *Srpska pravoslavna crkva* (SPC) imala je više razumijevanja za reformiste u katoličkim redovima u Hrvatskoj.²⁸ Ivo Banac pak napominje da se SPC također zalagala

za odvajanje Grkokatoličke crkve u Jugoslaviji od Svetе Stolice te su pomagali nezadovoljnike među rusinskim grkokatolicima u Čehoslovačkoj u njihovu odvajaju od Rima. Štoviše, Srpska je pravoslavna crkva poticala Narodnu čehoslovačku crkvu (koja je bila proizvod raskola s Rimom od strane čehoslovačkog reformskog pokreta sličnog hrvatskim reformistima) u njezinim pokušajima, da prihvati pravoslavnu praksu te je 1921. pomogla grupi reformista utemeljiti Čehoslovačku pravoslavnu crkvu, jer je posvetila jednog od njezinih vođa za episkopa, prema obredu Srpske pravoslavne crkve.²⁹

Katolički se reformni pokret u Hrvatskoj nastavio, pa je tako u Koprivnici 1920. organizirano *Udruženja hrvatskog katoličkog klera za zagrebačku nadbiskupiju*, koje je izdalo *Memorandum* u kojemu se uglavnom ponavljaju zahtjevi iz *Savremenih želja*, s razlikom da je zahtjev za staroslavenskim bogoslužjem preinačen u želju za živim narodnim jezikom u liturgijskom životu.³⁰ U

²⁴ Savremene želje katoličkog nižeg klera države SHS., Bjelovar, 1919., 1.

²⁵ Isto, 4-7.

²⁶ Petar Ćebić, Ekumenizam i vjerska tolerancija u Jugoslaviji, Beograd, 1988., 125.

²⁷ Isto.

²⁸ Božo Goluža Goluža, Katolička crkva u Bosni i Hercegovini 1918.-1941.: Bosna i Hercegovina - zemlja katolika, pravoslavaca i muslimana, Mostar, 1995., 126.

²⁹ Ivo Banac, Nacionalno pitanje u Jugoslaviji: porijeklo, povijest, politika, Zagreb, 1988., 382-3. O rimokatoličkom pogledu na utjecaj SPC-a na čehoslovačke reformiste i o povijesti navednog pokreta više vidjeti u: Kamilo Dočkal, "Udio Srpske crkve u češkom reformnom pokretu", *Život*, 23/1942., br. 2, 260-293.; ISTI, "Udio Srpske crkve u češkom reformnom pokretu", *Život*, 24/1943., br. 1, 46-65.; ISTI, "Udio Srpske pravoslavne Crkve u češkom reformnom pokretu", *Život*, 24/1943., br. 2, 134-143.

³⁰ Z. Matijević, "Koprivnički župnik Stjepan Zagorac i reformni pokret nižega rimokatoličkog klera u Hrvatskoj (1920.)", 82-3.

istom podravskom gradu služena je 15. kolovoza 1920. prva misa na živome hrvatskom jeziku, kao očita javna manifestacija snage pokreta.³¹ Pokret se vraća 1921. u Zagreb, zagrebački nadbiskup Antun Bauer ekskomunicirao je sve svećenike i laičke pristalice pokreta, a pravno-crkvna bitka između reformista, katoličke hijerarhije i raznih razina državne i lokalne vlasti, nastavit će se kroz 1922. godinu.³² Tijekom 1922. i 1923. izrast će tri reformirane župe u Hrvatskoj, Zagreb, Koprivnica i Karlovac, koje još pokušavaju biti dio RKC-a, a one će se u početku 1923. spojiti se u zasebno crkveno tijelo pod imenom *Hrvatsko-katolička crkva* (HCK).³³

Totalna šizma nastat će na *Prvom hrvatsko-katoličkom saboru*, koji je održan 9. rujna 1923., kad HCK donosi svoj *Ustav*, odabire vodstvo i uspostavlja svoj ustroj, ali RKC je uspjela kod beogradskog *Ministarstva vera* staviti HCK izvan zakona.³⁴ Da bi opstali, HCK odlučuje postati starokatoličkom crkvom, reformaši u studenom 1923. stupaju u kontakt sa *Starokatoličkom crkvom Austrije*, koja je odlučila pomoći HCK-u da pristupi *Utrechtskoj uniji* starokatoličkih crkava, pa u početku prosinca nazivi *hrvatsko-katolički* pretvaraju se u *staro-katolički/starokatolički* te je tako HCK postala *Hrvatska starokatolička crkva* (HSKC).³⁵ Nova jugoslavenska država, točnije *Ministarstvo vera* ubrzo je priznalo HSKC, i to već 18. prosinca 1923.³⁶

Priznavanje HSKC-a bilo je odraz političko-pravnih odnosa koji su vladali Kraljevinom Srba, Hrvata i Slovenaca. Između 1. prosinca 1918. pa do donošenja *Vidovdanskog ustava* 28. lipnja 1921. zadržan je pravni položaj kakav je bio u pojedinim državama i zemljama prije ujedinjenja u novu državnu zajednicu.³⁷ U hrvatskim i slovenskim zemljama bile su priznate kao konfesije: katolička, pravoslavna, evangelička, starokatolička, lipovinska (ogranak ruskih starovjeraca), menoniti, islamska i židovska.³⁸ Po *Vidovdanskom ustavu*, nije postojala državna crkva, ali također nije postojala ni odvojenost crkve i države, već su crkve pod sobom imale izvjesni dio javno-pravnih poslova (primjerice bračno pravo).³⁹ Reformni pokret od početka je bio u kontaktu s više političkih opcija, primjerice s *Hrvatskom republikanskom seljačkom strankom* Stjepana

³¹ V. Novak, *Magnum crimen: pola vijeka klerikalizma u Hrvatskoj*, 102.

³² Isto, 103.; 181.

³³ J. Kolarić, *Povijest kršćanstva u Hrvata. I. svezak Katolička crkva*, 139.

³⁴ V. Novak, *Magnum crimen*, 194-5.

³⁵ Starokatolička crkva u Jugoslaviji, 28.

³⁶ Hrvatski katolički kalendar Grgur Ninski za godinu 1935. (dalje: HKGN 1935.), Zagreb, 1934., 34.

³⁷ Ivan Lazić, "Pravni i činjenični položaj konfesionalnih zajednica u Jugoslaviji", *Vjerske zajednice u Jugoslaviji*, Zagreb, 1970., 45.

³⁸ Isto, 46.

³⁹ Isto, 47.

Radića koja pokretu nije dala veću potporu i odbijala je veze s njim.⁴⁰ Zlatko Matijević primjećuje da

[i]z redova HRSS-a, tadašnji tajnik stranke (...) Lj. Kežman odričao je reformašima bilo kakvu vezu s radićevcima, budući da su se oni obratili za savjet i pomoć centralnoj vladu u Beogradu (S. Zagorac i S. Vidušić). Glasila Demokratske stranke u Hrvatskoj otvoreno su i odlučno podržavala reformne svećenike. Ta im je podrška priskrbila, od protivnika smišljen, nimalo laskav naziv — "Pribićevo crkva".⁴¹

Ivo Banac napominje da "[r]eformisti su odbacili optužbe da su u doslugu s Pribićevočem, ili pak da oni predstavljaju *pogibao za hrvatstvo*",⁴² ali reformašima je bilo vrlo teško riješiti se navedene etikete. Iako bi bilo za očekivati da će vrh *Katoličke crkve u Hrvata* prvenstveno kriviti Pribićevočevu *Demokratsku stranku* za službeno priznanje HSKC-a, RKC je smatrala da za navedeno priznanje najviše zaslužna *Narodna radikalna stranka* tadašnjeg premijera Nikole Pašića.⁴³ Pravnici RKC-a su svim sredstvima pokušali osporiti priznanje nove HSKC:

Tijekom vođenja vjerske ankete u Beogradu u zapisniku druge sjednice Katoličke sekcije od 17. studenog 1921. istaknuta je teza, da se priznatim vjerama ne smatraju one, koje na današnjem području Kraljevine SHS nisu imale ni jedne bogoslovne općine u trenutku kada je Ustav stupio na snagu; kao takve navedene su starokatolička vjera, evangelička bratimska crkva, menoniti i baptisti.⁴⁴

Vlast nije prihvatile ovakav stav. U suvremenoj hrvatskoj historiografiji, u svjetovnoj kao i onoj rimokatoličkoj, postoji mišljenje da relativno brza legalizacija nove crkve ne bi bila moguća bez potpore tadašnje državne vlasti, pa tako Matko M. Džaja tvrdi da

[j]ugoslavenski je režim od početka simpatizirao s tim pokretom, ali se iz diplomatskih razloga u početku držao postrani kako ne bi opterećivao tekuće pregovore s Katoličkom crkvom. Ali, kad se katolički partner u pregovorima pokazao teškim i zahtjevnim i proširenje crkvenoslavenskog na cjelokupni državni prostor sve više pomicalo u područje iluzije, odlučio se režim na priznanje Hrvatske starokatoličke crkve. Na zahtjev koji je bio podnijet 7. prosinca 1923. već je 18. prosinca pozitivno odgovoren. Svečano konstituiranje dogodilo se u

⁴⁰ Z. Matijević, "Reformni pokret dijela nižega katoličkog svećenstva u Hrvatskoj (1919-1924. god.)", 34-5.

⁴¹ Isto.

⁴² I. Banac, Nacionalno pitanje u Jugoslaviji: porijeklo, povijest, politika, 382.

⁴³ Z. Matijević, "Reformni pokret dijela nižega katoličkog svećenstva u Hrvatskoj (1919-1924. god.)", 58.

⁴⁴ Ivan Mužić, Katolička crkva, Stepinac i Pavelić, Split, 2005., 48.

siječnju 1924. Iako starokatolicizam kod Hrvata nikada nije mogao dosegnuti spomena vrijednu snagu, usporedivu sa sličnim pokretima u Poljskoj i Čehoslovačkoj, on je katoličkoj hijerarhiji ostao trn u oku, a njegov nastanak ne bi bio uspješan bez državne potpore.⁴⁵

HSKC održava svoj *Prvi hrvatski starokatolički crkveni sabor* 21. i 22 siječnju 1924. kad je izabrano *Sinodalno vijeće* sastavljeno od četiri svećenika i pet laika, ali i biskup nove Crkve, bivši splitski župnik Marko Kalogjera, što su također *Ministarstvo vera* i kralj Aleksandar I. ovjerili i potvrdili.⁴⁶ Uz dosad vidljive reforme, dakle demokratizaciju u upravi, HSKC se za razliku od RKC-a, koristila živim hrvatskim jezikom, svećenici se nisu bili obvezni držati se celibata, ukinuta je individualna ispovijed (ali ostala je opća zajednička), a stvoreni su *Duhovni sud Hrvatske starokatoličke crkve u Zagrebu*, koji je mogao razriješiti crkveni brak, što je kod rimokatolika bilo nemoguće.⁴⁷ Kalogjera je već 1924. u Utrechtu posvećen za biskupa.⁴⁸ Interna teritorijalna podjela HSKC-a poznavala je ove regije: Hrvatska-Slavonija (uključujući Srijem zajedno sa Zemunom), Međimurje, Prekomurje, Dalmacija (s Bokom), Bosna i Hercegovina, Vojvodina (s Baranjom) i Istra.⁴⁹

III. Hrvatska starokatolička crkva u Srbiji i Vojvodini za prve Jugoslavije

Spomenute tri temeljne župe nalazile su na području sjeverozapadne Hrvatske, unutar Zagrebačke nadbiskupije, koja je pokrivala cijeli Srijem.⁵⁰ Već spomenuti *Memorandum* iz 1920. potpisalo je 83 svećenika i župnika,⁵¹ pa je možda moguće da je među potpisnicima bilo i katoličkih svećenika iz Srijema. Postavlja se pitanje kada su osnovane prve starokatoličke organizacije u Srbiji i Vojvodini? U jugoslavenskom gradu Beogradu, Marko Kalogjera već je 1926. pokušao uspostaviti lokalnu crkvenu organizaciju, a te godine osnovan je *Starokatolički odbor u Beogradu*, u kojem je djelovao starokatolički svećenik Ivan Orlić, a na čelu odbora bio laik Miho Obuljen.⁵² Srđan Ercegan tvrdi da su 1928. uspostavljene starokatoličke crkvene organizacije u Čurugu, Malom Idošu, Maradiku, Novom Sadu, Petrovaradinu, Pločici, Srbobranu,

⁴⁵ Srećko Matko Džaja, *Politička realnost jugoslavenstva: (1918.-1991.)*, Sarajevo-Zagreb, 2004., 64.

⁴⁶ Marko Kalogjera, *Hrvatska crkva*, Zagreb, [1932.?], 6.

⁴⁷ Isto, 8.

⁴⁸ J. Kolarić, *Povijest kršćanstva u Hrvata. I. svezak Katolička crkva*, 139.

⁴⁹ HKGN 1935., 93-112.

⁵⁰ Krešimir Regan (ur.), *Hrvatski povijesni atlas*, Zagreb, 2003., 256.

⁵¹ Ivo Banac, *Hrvati i Crkva: kratka povijest hrvatskog katoličanstva u modernosti*, Zagreb-Sarajevo, 2013., 57.

⁵² Starokatolička crkva u Jugoslaviji, 38.

Subotici i Šatrinima,⁵³ ali taj podatak moramo uzeti sa skepsom, jer starokatolički godišnjaci i drugi izvori smještaju nastanak pojedinih crkvenih organizacija u kasnije godine.

Jači razvoj zajednice u Beogradu omogućit će dolazak Nike Kalogjere, brata biskupa Marka, koji je 1928. dobio profesorsku mjesto u beogradskoj *Prvoj muškoj gimnaziji*.⁵⁴ U to su se doba starokatolici skupljali sporadično i po različitim privatnim kućama.⁵⁵ U dogovoru sa SPC-om, beogradska gradska općina u kolovozu 1929. dodjeljuje starokatolicima pravoslavnu kapelu Aleksandra Nevskog u Dubrovačkoj br. 1., a iste godine u listopadu osnovana je *Starokatolička župa sv. Ćirila i Metoda u Beogradu*.⁵⁶ Župa je imala oko 300 vjernika.⁵⁷ Useljavanje i primopredaja kapelice napravljena je 14. listopada 1930. kad je služeno prvo bogoslužje, a biskup Marko Kalogjera održao je prigodni govor.⁵⁸ Predsjednik župnog vijeća 1931. i 1934. bio je Dragutin Beer, a 1937. i 1939. na tome mjestu nalazi se Hugo Vajman.⁵⁹ Uza župnika Niku Kalogjera, od kraja 1931. na službi župnog pomoćnika nalazio se Tomo Šoljan, a do 1934. pridružio im se još Stjepan Gluhak, također kao župni pomoćnik, koji više nije bio na toj službi 1939., prešao je sasvim na službu u općinu Zemun.⁶⁰ Beogradska župna crkva dobila je 1935. svoj crkveni zvonik, a u svibnju 1936. posvećeno je župno zvono.⁶¹ Od ostalih crkvenih događaja, Marko Kalogjera dijelio je sakrament potvrde u Beogradu 1933. i 1935., a župa je tiskala svoj misal na Božić 1935.⁶²

Crkvena općina Čurug imala je župno vijeće na čijem je čelu bio Alekса Novosel, njegov je status od 1937. sveden na povjerenika, a mjesto nije imalo stalnog duhovnika.⁶³

Do 1939. nastat će i crkvena organizacija u Jazovu, čiji će dušobrižnik biti Mirko Castelli, a predsjednik župnog vijeća Aleksander Lašonc.⁶⁴

⁵³ Srđan Ercegan, "Otrgnuti od Vatikana", Građanski List (Novi Sad), br. 5821, 4. IX. 2009.

⁵⁴ Starokatolička crkva u Jugoslaviji, 38.

⁵⁵ Marko Kalogjera, Старо - католици: ко смо - и - зашто смо: говор католичког бискупа г. Марка Калођера изречен пригодом прве свечане редовите службе Божје у Старо-католичкој цркви у Београду на 14. новембра 1930. год, Zagreb, 1930., 3.

⁵⁶ Starokatolička crkva u Jugoslaviji, 38-39.

⁵⁷ P. Rakić, Старокатоличка црква у Југославији до почетка Другог светског рата, 126.

⁵⁸ M. Kalogjera, Старо - католици: ко смо - и - зашто смо, 3.

⁵⁹ HKKGN, 35.; HKKGN 1935., 37.; Hrvatski starokatolički kalendar Grgur Ninski za godinu 1938. (dalje: HSKGN 1938.), Zagreb, 1937., 34-5.; Hrvatski starokatolički kalendar Grgur Ninski za godinu 1940. (dalje: HSKGN 1940.), Zagreb, 1939., 36-7.

⁶⁰ Starokatolička crkva u Jugoslaviji, 38-39.; HSKGN 1938., 35., HSKGN 1940., 40.

⁶¹ Starokatolička crkva u Jugoslaviji, 41.

⁶² Isto.

⁶³ HKKGN 1932., 36.; HKKGN 1935., 37. ; HSKGN 1938., 35.; HSKGN 1940., 37.

U kalendarima prije HSKGN 1938. navodi se naziv "crkvena općina", a od toga kalendar-a nadalje upotrebljava se naziv "crkvena organizacija" umjesto "crkvena općina".

⁶⁴ HSKGN 1940., 38.

Crkvena općina Mali Idoš (često pisan kao *Mali Idjoš*) osnovana je 1930., a većinom se sastojala od Mađara.⁶⁵ Gustav Čerček bio je 1931. upravitelj župe, do 1934. svećeničku službu preuzima M. Castelli, a predsjednici župnog vijeća bili su Grgur Rakonca (1931.), Ivan Hegediš (1934. i 1937.), te Petar Bečkej (1939.).⁶⁶ G. Čerček opisuje nastanak ove zajednice:

Kada je uspjelo osnovati prvo župno vijeće u Malom Idjošu, vjernici su nавljivali da im se što prije služi sveta misa. Svećenik općine otpotovao je po cićoj zimi u Zagreb da zamoli biskupa, ne bi li mu ovaj darivao kalež i misno ruho u tu svrhu?! Biskup se odmah odazvao dajući mu kalež, ali nije mogao na brzu ruku nabaviti misno ruho, pošto je bila nedjelja, a radnje crkvenih potreština bijahu zatvorene.⁶⁷

Posljedica je bila ta da je svećenik Čerček držao misu u crnome običnom odijelu, što je rimokatolički dio mjesta komentirao kako su starokatolici zapravo kalvini i nemaju mise.⁶⁸ U mjestu je također starokatolicima uspjelo da osiguraju svoj crkveni prostor, tako je kupljena *kuća djelomice uz pripomoć odn. Zajam Sinodalnog Vijeća: u kući je prostrana bogomolja te stan za budućeg svećenika i za crkvenjaka.*⁶⁹

Od 1934. nalazimo među crkvenim općinama i mjesto Maradik, gdje se bogoslužje služilo u školskoj dvorani.⁷⁰ Ovo je još jedna zajednica za koju Srđan Ercegan tvrdi da je nastala 1928., ali tek se spominje 1934. u popisu župa i crkvenih općina. Predsjednici župnog vijeća bili su Stjepan Lapski (1934.) i Ivan ml. Gujaš (1937. i 1939.), a od 1937. duhovnik je mjesta G. Čerček.⁷¹ Do 1941. zajednica u Maradiku sagradila jesvoju crkvu.⁷²

Crkvena organizacija Novi Kneževac (zavedena pod imenom *Novi Knjaževac*) stvorena je do 1939., njezin dušobrižnik bio je M. Castelli, a predsjednik župnog vijeća Pavao Doba.⁷³

Što se tiče Novog Sada, u starokatoličkim izvorima najprije se navodi 1931. kao crkvena općina bez duhovnika, a predsjednik župnog vijeća bio je Miho Obuljen.⁷⁴ Već prije spominjani Obuljen bio je sudac i *pravni referent trgovačko-industrijske komore*, a do 1933. u grad dolazi M. Castelli, za kojega S. Ercegan tvrdi da je bio grof.⁷⁵ Do 1934. crkvena općina dobiva novi naziv

⁶⁵ T. Branković, "Старокатоличка црква у Југославији", 102.

⁶⁶ HKKGN 1932., 37.; HKKGN 1935., 38.; HSKGN 1938., 36.; HSKGN 1940., 38.

⁶⁷ Gustav Čerček, "1934 godina u Dunavskoj Banovini", HKKGN 1935., 74

⁶⁸ Isto.

⁶⁹ Isto, 77.

⁷⁰ HKKGN 1935., 38.; 77.

⁷¹ HKKGN 1935., 38.; HSKGN 1938., 36.; HSKGN 1940., 38.

⁷² Starokatolička crkva u Jugoslaviji, 48.

⁷³ HSKGN 1940., 39.

⁷⁴ HKKGN 1932., 37.

⁷⁵ S. Ercegan, "Otrgnuti od Vatikana", Građanski List (Novi Sad), br. 5821, 4. IX. 2009.

"Novi Sad-Petrovaradin", a njezin duhovnik postaje G. Čerček i on ostaje na tome mjestu pouzdano do Drugoga svjetskog rata.⁷⁶ Predsjednici župnih vijeća bili su još Miho Obuljen i Josip Rajkić u zajedničkome mandatu (1934.), G. Čerček (1937.) i opet u zajedničkome mandatu Franjo Dominis i Franko Malin (1939.), vrlo vjerojatno svaki predstavljajući Novi Sad i Petrovaradin, a zajednička crkvena organizacija uzdignuta je do 1939. na razinu župe.⁷⁷ Prvobitno, crkvena općina Novi Sad-Petrovaradin rabila je *unajmljenu bogomolju na zgodnom mjestu u kući brata Rajkića, kome se plaća najamnina od 350 dinara mjesечно. Crkvica ima i zvono.*⁷⁸ Takav aranžman nije zadovoljao vjernike.

Razumljivo je što se u toj zajednici još tada osećala potreba za izgradnjom hrama. Na sednici Gradskog veća Novog Sada održanoj 30. novembra 1937. godine, predsednik opštine predložio je da se kiosk u tadašnjem parku Kraljevića Tomislava, kod majurske železničke stanice, dâ na upotrebu starokatoličkoj crkvi. Taj objekat je crkvena opština, pod upravom dvojice predsednika – Frana Dominisa, direktora poštanske direkcije i profesora Frana Malina, kustosa Muzeja Matice srpske – o sopstvenom trošku adaptirala i preuređila kako bi odgovarao sakralnoj nameni. Po završetku građevinskih radova, crkva svetog Antuna osveštana je 26. juna 1938. godine.⁷⁹

Prilikom posvete crkve, biskup Kalogjera podijelio je i sakrament potvrde za oko 40 krizmanika.⁸⁰ Također, u Novom Sadu se od 1930. do 1934. izdavao se *Starokatolički glasnik* koji je uređivao G. Čerček.⁸¹

Crkvena općina Pločica imala je 150 obitelji.⁸² Predsjednici župnog vijeća bili su Karlo Furch (1931.), Antun Novak (1934.) i Blaž Novak (1937. i 1939.), a do 1937. dušobrižničku službu preuzeo je G. Čerček.⁸³ Bogoslužje se održalo u školskoj dvorani.⁸⁴

Starokatolička crkvena zajednica u Senti nastala je 1934., a iste godine vjernici su se sastajali u kući Ivana Fedora.⁸⁵ Do 1939. uspostavljena je crkvena organizacija čiji je duhovnik bio M. Castelli, a predsjednik župnog vijeća Mihajlo Sabo.⁸⁶

⁷⁶ HKGN 1935., 36.; HSKGN 1938., 34.; HSKGN 1940., 36.

⁷⁷ HKGN 1935., 38.; HSKGN 1938., 36.; HSKGN 1940., 39.

⁷⁸ G. Čerček, "1934 godina u Dunavskoj Banovini", 77.

⁷⁹ S. Ercegan, "Otrgnuti od Vatikana", Građanski List (Novi Sad), br. 5821, 4. IX. 2009.

⁸⁰ P. Rakić, Starokatolička crkva u Jugoslaviji do početka Drugog svetskog rata, 128.

⁸¹ "Wero Search Library Catalog" (<http://opak.crolib.hr/cgi-bin/wero.cgi?p=100001&q=starokatoli%C4%8Dki&c=94072502883>) Sasvim je moguće da se ovaj list izdavao poslije 1934., ali nisam našao dokaze za to.

⁸² P. Rakić, Starokatolička crkva u Jugoslaviji do početka Drugog svetskog rata, 128.

⁸³ HKGN 1932., 37.; HKGN 1935., 38.; HSKGN 1938., 37.; HSKGN 1940., 39.

⁸⁴ G. Čerček, "1934 godina u Dunavskoj Banovini", 77.

⁸⁵ S. Ercegan, "Otrgnuti od Vatikana", Građanski List (Novi Sad), br. 5821, 4. IX. 2009.

⁸⁶ HSKGN 1940., 39.

Crkvena općina Srbobran osnovana je 1929., a imala je 80 obitelji.⁸⁷ M. Castelli tek će oko 1937. postati stalni duhovnik crkvene organizacije, a predsjednici župnog vijeća bili su Andrija Katona (1931.), Stjepan Štite (1934.), Ivan Šimonjik (1937.) i Gustav Segi (1939.).⁸⁸ *Srbobranskim vjernicima je brat Odri Kolman ustupio besplatno lijepo dvoranu.*⁸⁹

U Subotici crkvena općina nastala je 1929., a *Hrvatski starokatolički župni ured* osnovan je 1933.⁹⁰ Zajednica je 1930. imala 250 obitelji.⁹¹ Župa se i službeno ustrojila do 1937.⁹² Na mjestu *upravitelja župe* 1931. bio je G. Čerček (titula koju su nosili i upravitelji crkvenih općina), a iste je godine u gradu djelovao i starokatolički dušobrižnik Ladislav Meyer.⁹³ Predsjednici župnog vijeća bili su Šime Ivić (1931. i 1937.) i Josip Haić (1934.), a svećeničku službu do 1934. preuzeo je M. Castelli.⁹⁴ G. Čerček piše da u *Subotici imamo novu, iako skromnu, ali veoma ukusnu bogomolju koju je uz pomoć vjernika priredio brat Castelli.*⁹⁵ Na popisu župa za 1939. u *Hrvatskom starokatoličkom kalendaru Grgur Ninski za godinu 1940.* ne nalazimo više župu ili crkvenu organizaciju u Subotici, iako se na popisu svećenstva M. Castelli navodi kao njezin dušobrižnik.⁹⁶ Da se nešto dogodilo, odnosno da se župnik Castelli posvaja sa svojom zajednicom govori to što je *Župni ured* gradske vlasti Subotice 1940. tražio komad zemljišta za uzdržavanje (crkvene općine imale su pravo na zemlju za uzdržavanje).⁹⁷

Mjesto Šatrinци gotovo je cijelo bilo starokatoličko (80 kuća).⁹⁸ Crkvena općina postojala je u popisu iz 1931. i 1934., tih godina predsjednici općine bili su Ilija Szabo i Ilija Zavarko.⁹⁹ Što se tiče bogomolje, *Šatrinци su dobili od brata Sabo Ilije besplatnu bogomolju na stalnu upotrebu.*¹⁰⁰ Na popisu iz 1937. i 1939. Šatrince više ne nalazimo među starokatoličkim crkvenim organizacijama.

U početku samostalna crkvena općina, Zemun će 1934. postati filijala beogradske župe s bogomoljom sv. Marka, a predsjednik župnog vijeća (1931.-9.) bit će Antin Lipković, a duhovnici zajednice Tomo Šoljan (1934.) i Stjepko

⁸⁷ P. Rakić, Starokatolička crkva u Jugoslaviji do početka Drugog svetskog rata, 128.

⁸⁸ HKGN 1932., 38.; HKGN 1935., 39.; HSKGN 1938., 37.; HSKGN 1940., 39.

⁸⁹ G. Čerček, "1934 godina u Dunavskoj Banovini", 77.

⁹⁰ Stevan Mačković, Tomislav Žigmanov, "Hrvatska starokatolička crkva", Leksikon podunavskih Hrvata - Bunjevaca i Šokaca, sv. IX, Subotica, 2009., 140.

⁹¹ P. Rakić, Starokatolička crkva u Jugoslaviji do početka Drugog svetskog rata, 128.

⁹² HSKGN 1938., 37

⁹³ HKGN 1932., 39.

⁹⁴ HKGN 1932., 37.; HKGN 1935., 39.; HSKGN 1938., 37.

⁹⁵ G. Čerček, "1934 godina u Dunavskoj Banovini", 77.

⁹⁶ HSKGN 1940., 36.

⁹⁷ S. Mačković, T. Žigmanov, "Hrvatska starokatolička crkva", 140.

⁹⁸ P. Rakić, Starokatolička crkva u Jugoslaviji do početka Drugog svetskog rata, 128.

⁹⁹ HKGN 1932., 38.; HKGN 1935., 39.

¹⁰⁰ G. Čerček, "1934 godina u Dunavskoj Banovini", 77.

Gluhak (1937. i 1939.).¹⁰¹ Od 1934. bogoslužja se služe i u Zemunu, u gimnazijskoj dvorani.¹⁰²

Od ostalih starokatoličkih svećenika koji su djelovali u Srbiji, Stjepan Menziger živio je u Pančevu, gdje doduše nije uspostavljena nikakva starokatolička zajednica.¹⁰³ Katolički povjesničar Franjo Šanjek navodi ga kao jednoga od inicijatora reformnog pokreta u Hrvatskoj.¹⁰⁴ Nema ga više na popisu svećenstva iz 1937., a svađe i razdori bili su u HSKC-u česta pojava. Tako grupa nezadovoljnika postupanjima Marka Kalogjere, na čelu s Antom Donkovićem, održala dva zasebna crkvena sabora (1933. i 1936.) kad se parallelna crkva izdvojila pod imenom *Hrvatska starokatolička crkva Utrechtske unije* (HSCUU) i tu je crkvu priznala *Utrechtka unija*, a HSKC bila je izbačena iz iste unije i međunarodno izolirana.¹⁰⁵ U HSCUU su se našle dvije temeljne župe Koprivnica i Karlovac, a nije im se pridružila nijedna druga, pa su tako sve navedene župe u Srbiji i Vojvodini ostale u HSKC-u.¹⁰⁶

Vratimo li se početnoj tvrdnji Srđana Erdogana o 1928. kao godini nastanka većeg dijela crkvenih organizacija na ovom području, moramo napomenuti da su primjerice crkvene općine u Srbobranu i Subotici nastale 1929., da je općina u Malom Idošu nastala 1930., da je crkvena općina u Maradiku stvorena između 1931. i 1934., tako da se čini kako se godina 1928. teško može držati kao godina osnivanja navedenih crkvenih općina. Doduše, možemo je uvjetno uzeti kao početak djelovanja starokatolika u Vojvodini.

Sinodalni savjet Starokatoličke crkve u Beogradu odlučio je 19. siječnja 1931. stvoriti *Biskupski vikariat za reprezentaciju Crkve u prestonici i za vođenje matica diaspore u banovinama Dunavskoj, Moravskoj i Vardarskoj* na čelu s biskupskim vikarom Nikom Kalogjerom, a otvoren je i odsjek zagrebačkog *Duhovnog suda*, koji se kasnije osamostalio.¹⁰⁷ Navedene godine, Starokatolička crkva u Jugoslaviji, odnosno HSKC imala je tri samoupravna središta u Zagrebu, Beogradu i Ljubljani (*Slovenski Staro-katolički Biskupski Vikariat*).¹⁰⁸ Predrag Rakić napominje se da se 1933. *Beogradski vikariat* de facto sastojao od jedne župe, jednakoj kao i onaj slovenski.¹⁰⁹ Ovo upućuje na to da je već 1933. postojao *Vikariat Dunavske Banovine*, na čijem se čelu nalazio svećenik Gustav Čerček, konzultor, koji je već 1931. bio *Biskupski delegat* za Dunavsku

¹⁰¹ HKGN 1932., 38.; HKGN 1935., 40.; HSKGN 1938., 38.; HSKGN 1940., 40.

¹⁰² Starokatolička crkva u Jugoslaviji, 41.

¹⁰³ HKGN 1932., 39.; HKGN 1935., 36.

¹⁰⁴ Franjo Šanjek, Kršćanstvo na hrvatskom prostoru: pregled religiozne povijesti Hrvata, Zagreb, 1996., 447.

¹⁰⁵ J. Kolarić, Povijest kršćanstva u Hrvata. I. svezak Katolička crkva, 139.

¹⁰⁶ Isto.

¹⁰⁷ Starokatolička crkva u Jugoslaviji, 41.

¹⁰⁸ HKGN 1932., 31.

¹⁰⁹ P. Rakić, Starokatolička crkva u Jugoslaviji do početka Drugog svjetskog rata, 128.

banovinu.¹¹⁰ Dunavska banovina 1931. pokrivala je Baranju, Zapadni Srijem (bez Vukovara, ali sa Šidom i Ilokom), današnju AP Vojvodinu, potez uže Srbije od Smedreva do Kragujevca, bez Beograda.¹¹¹ Biskupski vikar Gustav Čerček, inače Mađar po nacionalnosti, opisuje stanje na terenu 1934.:

Teško je dati točan pregled o razvoju staro-katoličkog pokreta u Dunavskoj Banovini. Razlog tomu je što su naši vjernici raštrkani po mnogobrojnim općinama, a želja naših članova da im se pruže po mogućству svi obredi kojima su prisustvovali, dok su se nalazili u svojoj prijašnjoj crkvi. Vikarijat Dunavske Banovine ima vjernike u Subotici, Malom Idjošu, Srbobranu, Čurugu, Novom Sadu, Petrovaradinu, Srijemskim Karlovcima, Somboru, Senti, Pločici, Maradiku i Šatrinicima. Rad vikarijata se prostire i na Stare Jankovce koji se nalaze već u Savskoj Banovini. Osim Karlovaca i Sombora, koji imaju neznatan broj starokatolika, ostale općine zahtijevaju potpunu pastorizaciju. Na ovih ostalih jedanaest općina dolaze svega dva svećenika čiji je rad skopčan sa nevjerojatnim teškoćama. Da nemamo brata Davorina Ivanovića, župnika iz Andrijaševaca, koji veoma često dolazi u Jankovce i Vukovar, gdje se bori za pravo tamošnjih vjernika, da bi pravomoćno mogli pristupiti našim redovima, morali bi prestati s naporima u tom kraju.¹¹²

Čerček nastavlja o problemima koje doživljaju on i kolega Castelli:

Polje rada između naša dva svećenika podijeljen na sjeverno i južno. Na sjeveru nalaze se općine Subotica, Mali Idjoš, Senta i Srbobran. Na jugu, odn. na zapadu: Novi Sad-Petrovaradin, Maradič, Šatrinici i Jankovci.¹¹³

Možemo primjetiti G. Čerček Novi Sad-Petrovaradin broji kao dvije općine, iako ih je HSKC smatrala jedinstvenom. U *Dunavskom vikarijatu*, uz Hrvate, bio je velik broj vjernika Mađara. Tu je došlo do vrlo specifičnog problema:

Drugi, veoma zanimljiv slučaj: Kao što je poznato, počinje sveta misa, isto kao i latinska, sa riječima: U ime Oca i Sina i Duha svetoga. Katolici mađarskog materinjeg jezika mole prije svake molitve ovako: u ime Boga Oca i Sina i Duha svetoga. Kako je u staro-katoličkom molitveniku ovaj umetak izostao, počeli su protivnici na široko propovijedati, da staro-katolici ne vjeruju u Boga.¹¹⁴

Zanimljivo je da Čerček ne spominje događaj koji se zbio 27. studenog 1934. u Starim Jankovcima kod Vinkovaca, iako je spomenuo navedeno mjesto

¹¹⁰ HKGN 1932., 31.

¹¹¹ Ljubo Boban, Hrvatske granice od 1918. do 1992. godine, Zagreb, 1992., 37.

¹¹² G. Čerček, "1934 godina u Dunavskoj Banovini", 74-5.

¹¹³ Isto, 75.

¹¹⁴ Isto, 76.

u svome izvještaju. *New York Times* prenosi vijest *Associated Pressa* i piše da su prilikom vožnje u kočiji kroz selo dvojica atentatora napala noževima biskupa Marka Kalogjeru (Marco Kalodyer u tekstu), a život mu je spasio svećenik Toma Štranger (u članku Shtranger) koji se ispriječio napadačima s noževima i na mjestu umro.¹¹⁵ Bila su ranjena još tri crkvenjaka, a seljaci su priskočili u pomoć i zatukli jednog atentatora, dok je drugoga uhapsila policija.¹¹⁶ O čemu je ovdje bila riječ, teško je razlučiti. Štrangera ne nalazimo na popisu starokatoličkih svećenika, možda je bio evangelički pastor, možda kakav protojerej, možda je bio čak i rimokatolički kolega, sve u svemu, starokatolički godišnjak za 1935. ovo uopće ne spominje. Stari Jankovci su bili živa zajednica pa su čak sagradili i svoju crkvu.

Naša župna organizacija u St. Jankovcima obavila je 26. IX. 1937. god. posvetu novih crkvenih zvona. Posvetu je obavio generalni vikar i posvećeni Biskup g. Vladimir Kos uz prisustvo svećenika biskupskega vikara iz Novog Sada g. Čerčeka i upravitelja župe Andrijaševačke i dušobrižnika Starojanovačke organizacije gosp. prof. Davorina Ivanovića.¹¹⁷

Da je članak iz *New York Timesa* istinit, možda svjedoči to što je navedeni obred obavljao posvećeni biskup Vladimir Kos, a ne Kalogjera, koji se možda zbog navedenog događaja nije više htio vratiti u Stare Jankovce.

Beogradski vikariat 1933. je uzdignut na čast biskupske kancelarije, koji je u ime biskupa, vodio biskupski vikar Niko Kalogjera.¹¹⁸ Pod kancelarijom formalno su bili biskupski vikariat u Beogradu i u Novom Sadu, iako je, primjerice, Gustav Čerček kao konzultor bio podređen Zagrebu, a beogradski Duhovni sud, iako samostalan, opet je bio pod Zagrebom.¹¹⁹ Sustav od tri samoupravna središta nestaje do 1939. kad je Zagreb jedino središte HSKC-a u kojem su biskup i kancelarija, a i dalje su posebno istaknuti biskupski vikari u Beogradu i Ljubljani, a postoje još vikari u Splitu, Novom Sadu i Sarajevu.¹²⁰

Kao što smo vidjeli, HSKC je imala dobre odnose s državom, koja joj unatoč stalnim pritiscima RKC-a, nije branila rad.¹²¹ Kao što smo spomenuli, Marko Kalogjera posjetio je Beograd 14. studenog 1930. prilikom preuzimanja kapele Aleksandra Nevskog od SPC-a. O odnosu s državom Kalogjera je tada rekao da u:

¹¹⁵ "Priest slain saving Bishop in Yugoslavia", *New York Times* (New York), 28. XI. 1934.

¹¹⁶ Isto.

¹¹⁷ HSKGN 1938., 70.

¹¹⁸ Starokatolička crkva u Jugoslaviji, 41.

¹¹⁹ HKGN 1934., 34.

¹²⁰ HSKGN 1940., 35.

¹²¹ Ivan Cvitković, Savez komunista i religija, Sarajevo, 1989., 227.

našoj Narodnoj Državi od naše Narodne Države mi staro-katolici tražimo samo jedno, a to je, slobodu savesti i po istoj slobodi pravo crkvenog samoodređenja svih građana, a potpunu ravnopravnost sa ostalim priznatim konfesijama, napose pako rimokatoličkom. I rimo-katolici i staro-katolici nazivljemo se i proglašujemo se katolicima; a pošto nas izvorno i bitno razlikuje samo vatikanski dogmat, država, kao svetska vlast ne može da rasuđuje našu razmiricu, i zato ima da jednakim okom pazi na jedne i na druge.¹²²

Osvrnuo se i na odnose s rimokatolicima.

Nije dakle misija i svrha naše Staro-katoličke crkve u Kraljevini Jugoslaviji, da povećava broj katolika; njezina je važna misija i uzvišena služba, da katolicima nove vatikanske nauke, omogući povratak na staru katoličku nauku, - da katolicima današnje rimske latinske crkve omogući da budu članovi katoličke, ali i narodne i Slavenske crkve, da katolicima papinim, omogući da postanu opet samo katolici Hristovi.¹²³

O tada uzavrelim međunacionalnim odnosima u Jugoslaviji Kalogjera kaže:

U našoj današnjoj Otadžbini Kraljevini Jugoslaviji nalaze se danas, hvala Bogu, zajedno braća, koju je dobri Bog združio vezom iste krvi, istoga jezika, iste Hristovе vere, i na zajedničkoj nerazdruživoj zemlji. To je razlog zašto su svi protivnici velike i moćne Jugoslavije, ujedinjene duhovno, narodno i državno, i to ujedinjene nerazdruživo i nerazdelivo, - u isto vreme i protivni naše narodne staro-katoličke crkve.¹²⁴

Govoreći o odnosima sa SPC-om, Kalogjera je tada rekao da

[n]aša Staro-katolička crkva dolazi stoga u Beograd, kao mlađa sestra u goste i u pomoć svojoj starijoj posestrimi Svetoj Pravoslavnoj crkvi, te također da [n]aša Staro-katolička crkva radiće ovde u Beogradu za iste ideale, za koje radi i Pravoslavna crkva; ona će nastojati da svoju posestrimu Pravoslavnu crkvu pomogne u gigantskom radu koji joj je nametnut, a pomoć ma koliko bila malena i velikom prokušanom borcu uvek dobro dođe; radićemo zajedno, da ovu našu milu prestolnicu, grad Beograd, branimo i odbranimo Hristu i Narodu svom.¹²⁵

Nije za odmet spomenuti da Kalogjera u knjižici crkvenih uputa Hrvatska crkva, tiskanoj vrlo vjerojatno 1932., piše mnogo manje projugoslavenskim

¹²² M. Kalogjera, Старо - католици: ко смо - и - зашто смо, 7. Kalogjerin govor je ekaviziran i štampan na cirilici.

¹²³ Isto, 13.

¹²⁴ Isto, 13-14.

¹²⁵ Isto, 15-16.

tonom, a mnogo više prohrvatskim, ističući samosvojnost hrvatskog naroda i hrvatskog imena.

Dosta više takova ponižavanja svoga imena, svoga jezika, svoga naroda. Mi Hrvati – kršćani i katolici – po uzoru kršćana i katolika prvih vjekova, starih vremena – imamo i hoćemo da imamo svoju hrvatsku crkvu – nju ćemo nazivati svojim hrvatskim imenom, u njoj ćemo se služiti samo svojim hrvatskim jezikom, i u njoj će vladati i zapovijedati volja i duh hrvatskog naroda. Tim će Hrvati stajati dostoјno uz bok ostale svoje Slavenske braće, jer će i oni imati svoju narodnu crkvu Hrvatsku crkvu, kako i braća Rusi imaju svoju Rusku crkvu, i braća Srbi svoju Srpsku crkvu, i braća Bugari svoju Bugarsku crkvu, i braća Čehoslovaci svoju Čehoslovačku crkvu itd. Ponos i dika svakoga Hrvata-katolika može i mora da bude njegova HRVATSKA CRKVA!¹²⁶

Ivo Banac napominje za reformni pokret u Kraljevini SHS/Jugoslaviji da poslije njihove ekskomunikacije i poslije utemeljenja Hrvatske starokatoličke crkve 1923., postali su miljenici svih protukatoličkih snaga.¹²⁷ Za vrijeme Konkordatske krize 1937. Kalogjera je navodno dao podršku SPC-u, a godinu dana poslije, u svibnju 1938., navodno je izjavio da ga ispunjava i veseli pobjeda Srpske pravoslavne crkve.¹²⁸

Čitatelj može postaviti pitanje tko su bili ti vjernici koji su pristupili HSKC-u? Kao što smo vidjeli, starokatolički tisak i izdavaštvo primarno se obraćalo Hrvatima. Primjerice, u Sloveniji do početka Drugoga svjetskoga rata, nastale su jedva tri župe; u Ljubljani (filijala zagrebačke župe od 1930.), Mariboru (c.o. od 1934.) i Celju (c.o. od 1935.).¹²⁹ Srećko M. Džaja primjećuje da su u HSKC-u *katolički poglavari vidjeli prije svega utočište za katolički sklopljene a zatim rastavljeni brakove gdje su rastavljeni katoličke žene često ostale nezbrinute*.¹³⁰ Činjenica je da određeni dio vjernika pristupio HSKC-u jer im je bio potreban razvod braka, a kao što smo prije spomenuli, u prvoj Jugoslaviji crkve su izvodile dio javno-pravnih poslova, među kojima je bilo i bračno zakonodavstvo. Monsinjor Ljudevit Petrak (dugogodišnji rimokatolički župnik u Pleternici) tvrdi da je po Slavoniji glavnu starokatoličku propagandu provodio Ante Donković, te ističe da su *[p]rogresivni ljudi pokazivali naklonost prema tome pokretu, jer su mislili da je to zaista pokret koji donosi nacionalnu slobodu i materijalni razvitak društva*.¹³¹ Primjerice, danas još postojeće dvije hrvatske starokatoličke župe Šaptinovci u Slavoniji i Donje Dubrave kod Tuzle u Bosni, nastale su zbog svađe s rimokatoličkim vlastima. Župa sv. Vida u

¹²⁶ M. Kalogjera, Hrvatska crkva, 1-2.

¹²⁷ I. Banac, *Nacionalno pitanje u Jugoslaviji: porijeklo, povijest, politika*, 382.

¹²⁸ I. Mužić, *Katolička crkva, Stepinac i Pavelić*, 52.

¹²⁹ Starokatolička crkva u Jugoslaviji, 44-5.

¹³⁰ S. M. Džaja, *Politička realnost jugoslavenstva: (1918.-1991.)*, 64.

¹³¹ Ljudevit Petrak, *Pleternica vjekovima*, Zagreb, 1979., 291.

Šaptinovcima osnovana je 1927., a nastala zbog toga što prilikom stvaranja nove rimokatoličke župe za selo Šaptinovci i Bokšić, sjedište župe trebalo je biti u Bokšiću, na što lokalno stanovništvo nikako nije moglo pristati, išli su sve do Zagreba i nadbiskupa Bauera, a kako on nije popustio prosvjedima, selo Šaptinovci prešlo je u HSKC.¹³² Donje Dubrave pripadale su župi Morančani i tadašnji župnik naplaćivao je svojim župljanima previsoke crkvene dažbine (posebno za vjenčanja i sprovode), što lokalno siromašno stanovništvo nije moglo finansijski podnijeti, pa su 1926. lokalni vjernici iz mjesta Donje Dubrave i okolice pobunili se protiv župnika, pristupili HSKC-u i osnovali svoju starokatoličku župu.¹³³ Nažalost, ovakvih podataka nema za starokatoličke župe i zajednice u Vojvodini. Specifičnost vojvođanskih starokatolika je u tome što uz Hrvate, bilo je i mađarskih vjernika (primjerice mađarski većinska zajednica u Malom Idošu), a za pretpostaviti je da Mađar Gustav Čerček (slično kao Donković u Slavoniji), bio je zaslužan za ovu činjenicu. Nisam našao podatke da je bilo nešto više vjernika Slovaka ili Nijemaca. Doduše, ta činjenica, da je uz Hrvate starokatolike, bio značajan broj i Mađara starokatolika, *Vikariat Dunavske Banovine* čini posebnim unutar *Hrvatske starokatoličke crkve*.

Na kraju ovoga dijela našega rada možemo ustvrditi da su od 1926. do 1941. na području Beograda i Vojvodine stvorene tri starokatoličke župe i devet crkvenih organizacija, a deseta organizacija u srijemskim Šatrinima ugasila se do 1937. godine. Regionalno crkvene zajednice pak možemo podijeliti na ove regije: Beograd sa Zemunom, Srijem (Maradić, Petrovaradin), Banat (Jazovo, Pločica) i Bačka (Čurug, Mali Idoš, Novi Kneževac, Novi Sad, Senta, Srbobran i Subotica). Koliko je bilo starokatoličkih vjernika, teško je ustvrditi, doduše kao ilustraciju možemo navesti broj rođenih i umrlih 1939. i 1940.

Tablica 1. Broj rođenih i umrlih starokatolika u Dunavskoj banovini i Beogradu

	Rođeni 1939.	Rođeni 1940.	Umrli 1939.	Umrli 1940.
Dunavska banovina	9	9	4	0
Beograd	20	24	6	13

¹³² Tihana Petrović, "Starokatolicizam u Šaptinovcima: 'Pitaju me iz kojeg sam sela, di je žuta i zelena v(j)era'", Etnološka tribina, 17/1994., br. 17, 53-73. Ovo je do sada jedini znanstveni prikaz nastanka i razvoja jedne starokatoličke župe.

¹³³ Salih Kulenović, "Etnološka razmatranja naselja i stanovništva na prostoru površinskog kopa 'Dubrave – Južna sinklinala'", Članci i građa za kulturnu istoriju istočne Bosne, 15/1984., br. 15, 59.

Za ilustraciju, poslije Drugoga svjetskoga rata na područje Vojvodine i Srbije 1949. bilo je 6 500 starokatolika.¹³⁴ HSKC u Jugoslaviji 1939. imala je 19 župa i 35 crkvenih te 42 svećenika.¹³⁵ Vjernika je bilo oko 68 000.¹³⁶

IV. Hrvatska starokatolička crkva u Srbiji i Vojvodini za vrijeme Drugoga svjetskog rata

Napadom sila Osovine i raspadom prve Jugoslavije u travnju 1941., Hrvatska starokatolička crkva u Dunavskoj banovini i Beogradu našla se na različitim stranama granice. Beograd je postao glavni grad okupirane Nedićeve Srbije, u kojoj se formalno našao i Banat, Bačka se pak našla pod mađarskom okupacijom, a Srijem, u sklopu njemačke okupacije, došao je u sastav Nezavisne Države Hrvatske (NDH).¹³⁷

Starokatolička župa u Beogradu slobodno je djelovala za okupacije i bogoslužja su redovito održavana.¹³⁸ Doduše, ratni život nije bio bez nekih teškoća. Ante Nikšić, generalni konzul NDH u Beogradu te *Predstavnik N.D.H. u Srbiji*, u svome redovitom izvještaju 22. srpnja 1942. *Ministarstvu vanjskih poslova* NDH među ostalim bilježi:

Starokatolički župnik u Beogradu Kalogjera pripovjeda, da će u listopadu biti svršen rat i da će onda odzvoniti Paveliću. On se hvali svojim proročanskim darom i tvrdi dapače da će to biti 6. listopada. Kalogjera, navodno mason, bio je nedavno u logoru na Dedinju, ali je sad na slobodnoj nozi.¹³⁹

Nikšić nije pogriješio, Kalogjera je stvarno bio talac u logoru na Banjici.¹⁴⁰ U izvještaju iz 22. rujna 1942. Ante Nikšić opet se dotiče starokatolika, spominjući navodnog delegata dr. Vladka Mačeka koji pojavio u Beogradu i raširio priču o Mačekovoj volji za obnovom Jugoslavije pod njemačkom kapom. Među ostalim, navodni delegat spominjaо je i starokatolike:

Dolje je Mačekov 'delegat' sa vidnim zadovoljstvom istakao činjenicu, da je narod u Dalmaciji listom protiv Rima i da će starokatoličku vjeru prigrli, a time bi došlo i do vjerske snošljivosti sa Srbima.¹⁴¹

¹³⁴ Radmila Radić, Држава и верске заједнице: 1945-1970. Први део: 1945-1953., Beograd, 2002., 149. Osobito se zahvaljujem poštovanoj dr. Radić što mi je velikodušno omogućila da dođem do njezine knjige koja nije dostupna u Hrvatskoj.

¹³⁵ HSKGN 1940., 36-40.

¹³⁶ J. Kolarić, Povijest kršćanstva u Hrvata. I. svezak Katolička crkva, 139.

¹³⁷ Lj. Boban, Hrvatske granice od 1918. do 1992. godine, 49.

¹³⁸ Starokatolička crkva u Jugoslaviji, 41.

¹³⁹ Aleksandar Vojinović, NDH u Beogradu, Zagreb, 1995., 156.

¹⁴⁰ S. Ercegan, "Otrgnuti od Vatikana", Građanski List (Novi Sad), br. 5821, 4. IX. 2009.

¹⁴¹ A. Vojinović, NDH u Beogradu, 182.

Stjepan Menzinger, već spomenuti starokatolički svećenik iz Pančeva, 1941. je zatvoren u njemački logor, iz kojega bježi i dolazi u Beograd, gdje radi na *Prvoj muškoj gimnaziji* (na istoj kojoj je radio Niko Kalogjera).¹⁴² Također djeluje i u starokatoličkoj župi, ali uskoro je prisilno umirovljen, a 1942. povezao se s partizanskim ilegalcima u Beogradu.¹⁴³ Nedićeva Srbija financirala je vjerske zajednice iz svoga državnog budžeta, a davala je sredstva SPC-u, RKC-u, te za tri vjerske uprave: starokatoličku, evangeličku i reformiranu.¹⁴⁴

Starokatoličke zajednice u Bačkoj nisu imale većih problema u svome crkvenom djelovanju.¹⁴⁵

Kao što smo spomenuli, Nezavisna Država Hrvatska u svome sastavu imala je Srijem, pa su se tako Maradik, Petrovaradin i Zemun našli pod NDH. Od samih početaka NDH je vjerski progonila *Srpsku pravoslavnu crkvu* i Židove.¹⁴⁶ Progon HSKC počeo je 27. listopada 1941. kad je *Ministarstvo pravosuđa* NDH zabranilo djelovanje *Duhovnom суду HSKC-a*.¹⁴⁷ Javni politički obračun s hrvatskim starokatolicima izveo je ministar pravosuđa i bogoštovlja Mirko Puk 25. veljače 1942. za prve sjednice oktroiranoga *Hrvatskog državnog sabora*, u svome govoru starokatolike je prozvao da su sekta, da su nelegalno registrirani za monarhističke Jugoslavije, da je HSKC nastala kako bi podijelila hrvatski narod i da je bila beogradska marioneta.¹⁴⁸ Od početka 1942. ustaške vlasti aktivno progone starokatoličke svećenike, zatvaraju ili ruše crkve, prijete i teroriziraju starokatoličke vjernike kako bi napustili svoju vjeru, te nacionaliziraju starokatoličku crkvenu imovinu.¹⁴⁹ Biskup Marko Kalogjera bio je zatočen u zatvoru, ali je pušten intervencijom Talijana, jer je bio rodom s Korčule, koja je pripala Italiji, pa je tako imao automatski talijansko građanstvo.¹⁵⁰ Ante Donković, izabrani biskup konkurentskog HSCUU, ubijen je 1945. u Jasenovcu.¹⁵¹ U Jasenovcu su bila zatvorena još četvorica svećenika HSKC-a (tri ubijena, jedan preživio), a još jedan svećenik ubijen je u Lepoglavi.¹⁵² Juraj Kolarić piše da je *stradalo desetak svećenika u ratu*.¹⁵³

¹⁴² Starokatolička crkva u Jugoslaviji, 31.

¹⁴³ Isto.

¹⁴⁴ R. Radić, Држава и верске заједнице: 1945-1970. Први део: 1945-1953., 65.

¹⁴⁵ S. Ercegan, "Otrgnuti od Vatikana", Građanski List (Novi Sad), br. 5821, 4. IX. 2009.

¹⁴⁶ Hrvoje Matković, Povijest Nezavisne Države Hrvatske, Zagreb, 2002., 180-6.

¹⁴⁷ Spomen-knjiga prve obljetnice Nezavisne Države Hrvatske 10.4.1941.-10.4.1942., 75.

¹⁴⁸ Isto, 76-78.

¹⁴⁹ Zdenko Srnović, Mirko Abičić (priredili), Hrvatska Starokatolička Crkva, Našice, 2007., 21.

¹⁵⁰ Biljana Đurđević-Stojković, Verske sekte: leksikon, Beograd, 2002., 205.

¹⁵¹ Nikola Nikolić, Jasenovački logor smrti, Sarajevo, 1975., 118.

¹⁵² Starokatolička crkva u Jugoslaviji, 48.

¹⁵³ J. Kolarić, Povijest kršćanstva u Hrvata. I. svezak Katolička crkva, 139.

Lokalno u Srijemu, starokatolička je crkva u Maradiku srušena.¹⁵⁴ Petrovardinska polovica župe Novi Sad-Petrovaradin našla se u problemima.

Nakon što je Petrovaradin postao deo NDH, gradsko poglavarstvo je 17. jula 1941. godine poništilo ugovor između starokatoličke crkve i novosadske opštine, tako da je župan Velike župe dodelio hram svetog Antuna nemačkom evangeličnom župnom uredu u Novom Sadu. Ipak, treba istaći da je tadašnji luteranski sveštenik dozvoljavao okupljanje starokatoličkih vernika u njihovoj nekadašnjoj crkvi, koja mu je u ratnim vremenima bila dodeljena. Kako je već rečeno, život starokatoličke crkve u Novom Sadu pod mađarskom okupacijom tekao je gotovo nesmetano, tako da je ona aktivno učestvovala u gradskom društvenom životu. Po završetku rata, hram svetog Antuna vraćen je verskoj zajednici koja ga je i izgradila.¹⁵⁵

Veliki župan velike župe *Vuka*, koja je pokrivala cijelokupno područje Srijema, bio je Nijemac Jakob Elicker, a njemački okupatori vrlo nevoljko su to područje predali endehaškim vlastima, tako da je istočni Srijem došao pod endehašku upravu tek u listopadu 1941., a lokalni Nijemci zadržali su vrlo jak utjecaj na upravljanje velikom župom.¹⁵⁶ To što je starokatolička crkva u Petrovaradinu završila u rukama *Njemačke evangeličke crkve*, samo potvrđuje tu tvrdnju. Što se događalo sa zajednicom u Zemunu, nisam doznao, ali je sasvim lako za pretpostaviti da je i njezin rad bio onemogućen i zabranjen. Što se pak za rata događalo sa starokatoličkim svećenicima Čerčekom i Castellijem, također nisam uspio ustanoviti.

Za vrijeme okupacije, HSKC na području Srbije i Vojvodine našla se na tri strane granice, crkvene zajednice u Beogradu, Bačkoj i Banatu prošle su rat bez većih teškoća, a one u Srijemu stradale su od vlasti Nezavisne Države Hrvatske.

Zaključak

Starokatolička crkva je skup nacionalnih autonomnih crkava ujedinjenih u Utrechtskoj uniji. Svoje korijene ima u jansenističkoj nadbiskupiji Utrecht koja se u 18. stoljeću odvojila od Rima i u njemačkim reformnim pokretu koji je nastao poslije Prvoga vatikanskog koncila (1869.-1870.). Tri nacionalne starokatoličke crkve (njemačka, švicarska, austrijska) i Utrechtska nadbiskupija ujedinit će se 1889. u Utrechtsku uniju. Od prve polovice 20. stoljeća, Uniji će se pridružiti i Poljske nacionalne crkve iz Poljske, Sjedinjenih američkih država i Kanade, Čehoslovačka i Hrvatska starokatolička crkva. Unija postoji i danas.

¹⁵⁴ Starokatolička crkva u Jugoslaviji, 48.

¹⁵⁵ S. Ercegan, "Otrgnuti od Vatikana", Građanski List (Novi Sad), br. 5821, 4. IX. 2009.

¹⁵⁶ A. Vojinović, NDH u Beogradu, 20-38.

Hrvatska starokatolička crkva nastala je 1923. u sjeverozapadnoj Hrvatskoj iz reformnog pokreta dijela nižega katoličkog svećenstva. Tada je stvorila svoje tri temeljne župe, u Zagrebu, Koprivnici i Karlovcu. U Srbiju i Vojvodinu starokatolici dolaze već 1926. kad se stvara starokatolička zajednica u Beogradu, a 1928. za njezina župnika dolazi Niko Kalogjera, koji će 1931. od beogradske i zemunske zajednice stvoriti Beogradski vikarijat koji će nesmetano djelovati u Kraljevini Jugoslaviji i za njemačke okupacije u Drugome svjetskom ratu. Starokatoličke zajednice po Vojvodini među Hrvatima i Mađarima, počet će nicati potkraj dvadesetih godina 20. stoljeća, a do 1933. za potrebe navedenih vojvodanskih župa i crkvenih općina bit će stvoren Vikarijat Dunavske banovine, na čijemu će čelu biti Gustav Čerček, a uz njega djelovat će i svećenik Mirko Castelli. Na području Beograda i Vojvodine do 1941. stvorene su tri starokatoličke župe i devet crkvenih organizacija.

U Drugome svjetskom ratu oba vikarijata naći će se na različitim stranama granice, crkvene zajednice u Bačkoj bit će pod mađarskom, a Beograd, Banat i Srijem pod njemačkom okupacijom. Jedino će uvelike nastradati zajednice u Srijemu, koje su se našle u sklopu Nezavisne Države Hrvatske, a ostale zajednice preživjet će rat.

Hrvatska starokatolička crkva u Srbiji i Vojvodini u kratkom je vremenskom roku (1926.-1941.), s malim brojem svećenika, uspjela uspostaviti desetak crkvenih zajednica koje su vodile živi crkveni život.

Literatura

- (1926.) *Starokatolicizam*, Zagreb: Nadbiskupska tiskara u Zagrebu
- Bačić, Slaven, gl. ur. (2009) *Leksikon podunavskih Hrvata - Bunjevaca i Šokaca*, H, IX, Subotica: Hrvatsko akademsko društvo
- Bakšić, Stjepan (1924.) *Vjerske sekte u našim krajevima: pokret tzv. reformnog klera. Staro-katolici*, Zagreb: Popularno naučna knjižnica Hrvatskog katoličkog narodnog saveza
- Banac, Ivo (2013.) *Hrvati i Crkva: kratka povijest hrvatskog katoličanstva u modernosti*, Zagreb-Sarajevo: Profil knjiga-Svjetlo riječi
- Banac, Ivo (1988.) *Nacionalno pitanje u Jugoslaviji: porijeklo, povijest, politika*, Zagreb: Globus
- Boban, Ljubo (1992.) *Hrvatske granice od 1918. do 1992. godine*, Zagreb: Školska knjiga
- Branković, Tomislav (2004.) Старокатоличка црква у Југославији, *Religija i tolerancija*, God. 1/br. 2, 93-104.
- Cvitković, Ivan (1989.) *Savez komunista i religija*, Sarajevo: Oslobođenje
- Čerček, Gustav (1934.) 1934 godina u Dunavskoj Banovini, u: *Hrvatski katolički kalendar Grgur Ninski za godinu 1935.*, Zagreb: Naklada Hrvatske starokatoličke Biskupske kancelarije u Zagrebu, 74-78.
- Ćebić, Petar (1988.) *Ekumenizam i vjerska tolerancija u Jugoslaviji*, Beograd: Mladost
- Dočkal, Kamilo (1943.) Udio Srbske crkve u češkom reformnom pokretu, *Život*, God. 24/br. 1, 46-65.

- Dočkal, Kamilo (1943.) Udio Srbske pravoslavne Crkve u češkom reformnom pokretu, *Život*, God. 24/br. 2, 134-143.
- Dočkal, Kamilo (1942.) Udio Srpske crkve u češkom reformnom pokret, *Život*, God. 23/, br. 2, 260-293.
- Džaja, Srećko Matko (2004.) *Politička realnost jugoslavenstva: (1918.-1991.)*, Sarajevo-Zagreb: Svjetlo riječi
- Đurđević-Stojković, Biljana (2002.) *Verske sekte: leksikon*, Beograd: Narodna knjiga-Alfa
- Ercegan, Srđan (2009.) Otrgnuti od Vatikana, *Građanski List* (Novi Sad), br. 5821, 4. IX. 2009.
- Franzen, August (1983.) *Pregled povijesti Crkve*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Frid, Zlatko, ur. (1970.) *Vjerske zajednice u Jugoslaviji*, Zagreb: NIP "Binoza"
- Glazier, Michael; Hellwig, i Monika K., priredili (2005.) *Suvremena katolička enciklopedija*, sv. 2., Split: Marjan tisak
- Glazier, Michael; Hellwig, i Monika K., priredili (2005.) *Suvremena katolička enciklopedija*, sv. 4., Split: Marjan tisak
- Goluža, Božo (1995.) *Katolička crkva u Bosni i Hercegovini 1918.-1941.: Bosna i Hercegovina - zemљa katolika, pravoslavaca i muslimana*, Mostar: Teološki institut
- (1931.) *Hrvatski katolički kalendar Grgur Ninski za godinu 1932.*, Zagreb: Biskupska kancelarija Hrvatske starokatoličke crkve u Zagrebu
- (1934.) *Hrvatski katolički kalendar Grgur Ninski za godinu 1935.*, Zagreb: Naklada Hrvatske starokatoličke Biskupske kancelarije u Zagrebu
- (1937.) *Hrvatski starokatolički kalendar Grgur Ninski za godinu 1938.*, Zagreb: Naklada Hrvatske starokatoličke Biskupske kancelarije u Zagrebu
- (1939.) *Hrvatski starokatolički kalendar Grgur Ninski za godinu 1940.*, Zagreb: Naklada Hrvatske starokatoličke Biskupske kancelarije u Zagrebu
- Kalogjera, Marko (1932.?) *Hrvatska crkva*, Zagreb: Štamparija Gaj
- Kalogjera, Marko (1930) *Старо - католици: ко смо - и - зашто смо: говор католичког бискупа г. Марка Калођера изречен пригодом прве свечане редовите службе Божје у Старо-католичкој цркви у Београду на 14. новембра 1930. год*, Zagreb: Staro-katolička Župa u Beogradu
- Kolarić, Juraj (2006.) *Povijest kršćanstva u Hrvata. I. svezak Katolička crkva*, Zagreb: Hrvatski studiji Sveučilišta u Zagrebu
- Kulenović, Salih, (1984.) Etnološka razmatranja naselja i stanovništva na prostoru površinskog kopa 'Dubrave – Južna sinklinala', *Članci i građa za kulturnu istoriju istočne Bosne*, God. 15/br. 15, 47-101.
- (1941.) *Kraljevina Jugoslavija–Statistički godišnjak 1940*, Beograd: Državna štamparija
- Matijević, Zlatko (2005.) Koprivnički župnik Stjepan Zagorac i reformni pokret nižega rimokatoličkog klera u Hrvatskoj (1920.), *Podravina: časopis za multidisciplinarna istraživanja*, God. 4/br. 7, 81-90.
- Matijević, Zlatko (1989.) Reformni pokret dijela nižega katoličkog svećenstva u Hrvatskoj (1919-1924. god.), *Povijesni prilozi*, God. 8/br. 8, 1-90.
- Matković, Hrvoje (2002.) *Povijest Nezavisne Države Hrvatske*, Zagreb: Naklada Pavičić
- Melton, J. Gordon, gl. ur. (2009.) *Melton's Encyclopedia of American Religions*, Detroit-London: Gale, Cengage Learning
- Mužić, Ivan (2005.) *Katolička crkva, Stepinac i Pavelić*, Split: Marjan tisak

- Nikolić, Nikola (1975.) *Jasenovački logor smrti*, Sarajevo: Oslobođenje
- Novak, Viktor (1948.) *Magnum crimen: pola vijeka klerikalizma u Hrvatskoj*, Zagreb: vlastita naklada
- (1924.) Novi protestanti i skizmatici-starokatolici, *Život*, God. 5/br. 4, 218-230.
- Petrak, Ljudevit (1979.) *Pleternica vjekovima*, Zagreb: Hrvatsko književno društvo sv. Cirila i Metoda
- Petrović, Tihana (1994) Starokatolicizam u Šaptinovcima: 'Pitaju me iz kojeg sam sela, di je žuta i zelena v(j)era', *Etnološka tribina*, God. 17/br. 7, 53-73.
- (1934.) Priest slain saving Bishop in Yugoslavia, *New York Times* (New York), 28. XI. 1934.
- Radić, Radmila (2002.) *Држава и верске заједнице: 1945-1970. Први део: 1945-1953.*, Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije
- Rakić, Predrag (2008.) *Старокатоличка црква у Југославији до почетка Другог светског рата*, Beograd: Hrišćanska misao
- Regan, Krešimir, ur. (2003.) *Hrvatski povjesni atlas*, Zagreb: Leksikografski Zavod Miroslav Krleža
- (1919.) *Savremene želje katoličkog nižeg klera države SHS.*, Bjelovar: Tisak Lav. Weissa naslijed. M. Svoboda i dr.
- (1942.) *Spomen-knjiga prve obljetnice Nezavisne Države Hrvatske 10.4.1941.-10.4.1942.*, Zagreb: Državni izvještajni i promičbeni ured
- Srnović, Zdenko i Abičić, Mirko, priredili (2007.) *Hrvatska Starokatolička Crkva*, Našice: Hrvatska starokatolička crkva - Župa sv. Vida Šaptinovci
- Starić, Aldo, gl. ur. (2009.) *Enciklopedijski teološki rječnik: Sveti pismo, povijest, duhovnost, fundamentalna teologija, dogmatika, moral, ekumenizam, religija*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- (1960.) *Starokatolička crkva u Jugoslaviji*, Beograd: Savez starokatoličkih crkava u FNR Jugoslaviji
- Šanjek, Franjo (1996.) *Kršćanstvo na hrvatskom prostoru: pregled religiozne povijesti Hrvata*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Utrechter Union der Altkatholischen Kirchen (2014.) *Utrecht Union - Member Churches*, http://www.utrechter-union.org/page/139/member_churches
- Utrechter Union der Altkatholischen Kirchen (2014.) *Utrecht Union - Relations with the Anglican Church*, http://www.utrechter-union.org/page/294/relations_with_the_anglican_chur
- Utrechter Union der Altkatholischen Kirchen (2014.) *Utrecht Union - Relations with the Roman Catholic Church*, http://www.utrechter-union.org/page/296/relations_with_the_roman_catholi
- Vojinović, Aleksandar (1995.) *NDH u Beogradu*, Zagreb: Naklada Pavičić
- (2013.) *Wero Search Library Catalog*, <http://opak.crolib.hr/cgi-bin/wero.cgi?p=100001&q=starokatoli%C4%8Dki&c=94072502883>

Mislav Miholek

Croatia

mmiholek@gmail.com

CROATIAN OLD CATHOLIC CHURCH IN SERBIA AND VOJVODINA FROM 1926 TO 1944

Summary

The Old Catholic Church is a group of national autonomous churches gathered in the Utrecht Union, led by the Archbishop of Utrecht; roots of Old Catholicism lie in the Netherlands, when following the Reformation, in a midst of a church controversy in the 18th century, a group of Dutch Catholics of Jansenist orientation succeeded in appointing Cornelius van Steenoven as bishop of Utrecht, which caused a split with Rome. Jansenism was a church movement based on the interpretation of teachings of St. Augustine given by Bishop Cornelius Jansen; it originated in the 18th century and was theologically close to Calvinism. The movement was influential in France, Italy (Tuscany), Belgium, and the Netherlands. The Croatian Old Catholic Church in Serbia and Vojvodina managed to establish, in a short period of time (1926-1941) and with only a few priests, a dozen church communities that had an active church life.

Key words: Croatia, Old Catholic Church, Serbia, Vojvodina, 1926-1944.

Snežana Štrangarić
Univerzitet u Novom Sadu
Pedagoški fakultet u Somboru
snezanajelacic@yahoo.com

UDK: 316.644-057.875:2(497.113) ;
316.74:2
Originalni naučni rad
Primljen: 02.06.2014

ODNOS RELIGIJE I NACIJE – PRIMER STUDENTA U VOJVODINI

Rezime

U radu su predstavljeni rezultati istraživanja odnosa religije i nacije na prigodnom uzorku od 238 studenata nastavničkih fakulteta Univerziteta u Novom Sadu. Nacionalni identitet meren je NAIT skalom čiji je ukupan rezultat pokazao umerenu izraženost. Faktorskom analizom strukture nacionalnog identiteta izdvojena su tri faktora koji se mogu definisati kao istaknuta nacionalna pripadnost, kosmopolitizam i nacionalizam. Religioznost je, pored konfesionalne deklarisanosti, merena skalom religijske samoidentifikacije. Ustanovljen je umereno visok stepen religioznosti, a najdominantniji odnos prema religiji predstavlja tradicionalni pristup poštovanja običaja. Rezultati ovog istraživanja takođe su pokazali da su nacionalni identitet i religioznost u pozitivnoj korelaciji.

Ključne reči: religija, religioznost, nacija, nacionalni identitet, studenti.

Iako je proučavanje odnosa između religije i nacije neophodno iz razloga njihove višestruke povezanosti i isprepleteneosti, to je veoma kompleksan i zahtevan zadatak. Već na samom početku javljaju se teškoće pri definisanju koje „proizilaze iz činjenice da se i religija i nacija javljaju u tolikom obilju raznovrsnosti i bogatstvu pojavnih oblika da je doista teško sve obuhvatiti jednim sintetičkim određenjem“ (Dugandžija, 1983:20).

Jedna od razlika između religije i nacije koju je potrebno naglasiti odnosi se na to da je religija pojava koja je znatno starija od nacije, za koju se smatra da predstavlja produkt modernosti. S druge strane, jedna od važnih sličnosti između njih je da su teorije modernizacije i sekularizacije, koje su bile aktuelne u drugoj polovini dvadesetog veka u društvenim naukama, i za religiju i za naciju predviđale da će u postmodernom dobu gubiti na značaju, kako u društvu, tako i u svesti pojedinaca. Međutim, društvena stvarnost nas uverava da vezivanje za ovakve kategorizacije nije prevaziđena. U savremenim potrošačkim društvima, gde su identiteti fluidni i izloženi brzim promenama i preispitivanjima, nacionalni identiteti i religioznost su se, iako takođe izloženi ovim trendovima, ipak pokazali kao stalniji i stabilniji, a to predstavlja jedno od mogućih objašnjenja njihove prisutnosti. Istraživanja koja su se bavila vezom

između religije i vrednosnih sistema pokazala su da je veći nivo religioznosti praćen negovanjem onih vrednosti koje se odnose na izbegavanje neizvesnosti (Rocca, 2005). Sa porastom egzistencionalne nesigurnosti, rastu i potrebe koje religija može da zadovolji. Kako je na delu kriza moderniteta, religiju možemo posmatrati kao svojevrstan oblik duhovne kritike te krize (Mitrović, 2009). S obzirom da se dijagnoza koju su postavili još klasici sociološke teorije poput Konta, Spensera, Dirkema, Marks-a i Vebera (Hamilton, 2003; Fox, 2004; Norris and Inglehart, 2004; Boneta i Banovac, 2007) nije potvrdila, sekularizacijska paradigma pretrpela je brojne kritike, a primat preuzima teorija revitalizacije. Jedna od aktuelnih teza je i da je krajem dvadesetog veka došlo do procesa „deselekularizacije sveta“ (Berger, 2008) i oživljavanja odnosno obnove religije, te da sada živimo u „postsekularnom društvu“ (Habermas, 2008).

Proučavanje odnosa između religije i nacije, i s tim u vezi religioznosti i nacionalnog identiteta, kompleksan je problem najpre zbog složenosti i dinamičnosti samih tih fenomena zasebno, a zatim i zbog kvaliteta njihove povezanosti koja može imati različite oblike i situaciono je uslovljena. Na ovom mestu nam je cilj naznačiti koji su to teorijski okviri u kojima je moguće promišljati ovaj odnos. Diferencirano je nekoliko pristupa koji se međusobno ne isključuju i često se prepliću. Prvi podrazumeva analognost ova dva pojma, drugi se odnosi na utvrđivanje načina na koji religija pomaže pri objašnjenju nacionalizma, zatim treći pristup tretira religiju kao integralni deo nacionalizma, dok četvrti posmatra religiju kao jedan od oblika nacionalizma. Poslednji, peti pristup proučavanja je zaseban i isključiv od odnosu na prva četiri jer naciju definiše kao distinkтивno sekularan fenomen (Brubaker, 2011).

Prvi pristup, pristup analogije religije i nacije, usmeren je na otkrivanje sličnosti između ova dva fenomena, ili čak njihovo poistovjećivanje u smislu da se nacionalizam smatra oblikom religije odnosno njenim funkcionalnim ekvivalentom. Religija i nacija zaista imaju određene zajedničke elemente kojima snabdevaju kolektivne identitete. To su: vera u spoljašnju silu, mitologija, simboli, vrednosti, praznici, harizmatske ličnosti, rituali i ceremonije, žrtvovanje, kao i vera u spasenje. Koreni ovog modela nalaze se u Dirkemovim *Elementarnim oblicima religioznog života* gde se navodi da kroz religiju, odnosno, obožavajući boga, ljudi obožavaju društvo. Prema Dirkemu, „u celini gledano, ne može se dovoditi u pitanje da društvo poseduje sve što je potrebno da u svesti ljudi probudi osećaj božanskog, bar samom činjenicom da vlada njima – jer za svoje pripadnike društvo je isto što i bog za vernike“ (Dirkem, 1982:192). Ovaj pristup u potpunosti je razvio Entoni Smit (Antony Smith) koji nacionalizam ocenjuje kao novu religiju polazeći upravo od Dirkemove funkcionalističke definicije religije kao sistema verovanja i praksi koji razdvaja sveto od profanog i ujedinjuje vernike u jedinstvenu moralnu zajednicu (Dirkem, 1982). U delu *Izabrani narodi (Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity)* Smit argumentuje da religijska osećanja igraju centralnu ulogu u oblikovanju nacionalnog identiteta čak i u modernim društvima zahvaćenim sekularizacijom.

Kroz mnoštvo istorijskih primera Smit ispituje judeo-hrišćanske korene i njihove manifestacije u savremenim nacijama. Njegova teza je da otpornost nacionalnog identiteta i pasionaranost njime ne leži ni u etnicitetu, ni u političkoj stabilnosti, ekonomskom interesu ili jezičkom jedinstvu već u posvećivanju ili santifikaciji nacionalnog narativa (Smith, 2003). Osim Smitovog modela, i drugi teoretičari zastupaju stav da je nacija preuzeila ulogu tradicionalne religije u savremenim društvima odnosno postala neka vrsta njenog surrogata. Međutim, kako navode kritičari ovog stanovišta, nacija nije u mogućnosti da u potpunosti zameni religiju (Santiago, 2010). Jedna od uloga koju religija specifično zadržava tiče se smrti odnosno objašnjenja njenog smisla. Religija još uvek ima monopol u pružanju obećanja zagrobnog života i preseljenja duše, a večni život nacije ipak nije dovoljna zamena za ličnu besmrtnost (Dugandžija, 1983).

U okviru drugog pristupa postoje mnogobrojne studije koje se bave pojedinačnim slučajevima u kojima se objašnjavaju uticaji konkretnih religijskih tradicija na formiranje konkretnih nacionalnih identiteta u istorijski omeđenom periodu, kao na primer uticaj protestantizma u Engleskoj, pravoslavlja na Balkanu ili katolicizma u Poljskoj. Fokus ovih istraživanja nalazi se u utvrdjivanju načina na koji su religijske ideje, institucije i prakse povezane sa poreklom, oblikom, sadržajem i stabilnošću nacije i nacionalnog identiteta kao i načina na koji se religijski narativi, motivi i simboli prenose u politički domen gde dolazi do konstrukcije nacionalnih proklamacija (Brubaker, 2011). Pored ovih direktnih, indirektni religijski doprinosi mogu biti višestruki, a neki od njih podrazumevaju širenje pismenosti i uticaj na standardizaciju vernakularnih jezika, pružanje novog modela „zamišljene“ zajednice i njeno učvršćivanje. Ovaj pristup proučavanja odnosa između religije i nacije kosi se sa stavom da su moderne nacije izrasle u uslovima opadanja religioznosti i slabljenja religije. Pristalice ovog modela smatraju da čak i u situacijama gde se, pri konsolidovanju nacije, proklamuju antireligijski stavovi i gde se nacija uspostavlja kao antiteza religiji, ona i tada preuzima određene uloge koje je vršila religija i integrise određene karakteristike religije (Brubaker, 2011).

Za razliku od drugog pristupa koji religiju posmatra kao eksterni fenomen u odnosu na naciju pomoću koga se objašnjava njen razvoj, treći pristup prilazi religiji i naciji kao dvema pojavama koje su duboko isprepletene u okviru istog fenomena. U potpunoj varijanti to podrazumeva da su svi pripadnici jedne religije pripadnici iste nacije kao što je to slučaj kod Jevreja. Međutim, primjeri ovog modela mogu obuhvatati i nacije u kojima religija predstavlja primarni kulturni marker razlikovanja od ostalih srodnih nacija iako su granice te religije šire od granica nacije (Seul, 1999; Brubaker, 2011). Takav je slučaj sa bivšom Jugoslavijom gde je došlo do razdvajanja srpske pravoslavne i hrvatske katoličke nacije. U skladu sa tim mnogi autori ocenjuju su nacionalni sukobi na prostoru bivše SFRJ poprimili obeležja „verskih ratova“ (Tripković, 2008; Cvitković, 2013). Na političkoj sceni tadašnjeg jugoslovenskog društva religija je drastično promenila svoju ulogu, od potpune marginalizacije u doba socijalizma

kada je bila negativno percipirana i ocenjivana kao nazadna pojava, sve do snažne revitalizacije, odnosno do desekularizacije javne sfere u procesu dezintegracije 90-ih godina. Povezano sa tim, počeo je i proces dekonstrukcije i reaktualizacije nacionalnih identiteta, koji su takođe bili potisnuti jugoslovenskom ideologijom. Ova previranja pokazuju duboku isprepletenuost religije i nacije s obzirom da su na delu bili sakralizacija nacije i nacionalizovanje religije.

Naredni pristup, odnosno stanovište da religijski nacionalizam predstavlja jedan od oblika nacionalizma najpotpunije je razvio Rodžer Fridland (Roger Friedland). On definiše nacionalizam kao specifičnu formu spajanja države, teritorije i kulture. Ta forma može imati različite sadržaje, odnosno način na koji se navedeni elementi povezuju može varirati. Svojim autoritetom religija pruža jedan od scenarija povezivanja i to kroz definisanje rodnih uloga, regulaciju seksualnosti i odbranu tradicionalne porodice kao ključnog mehanizma društvene reprodukcije i moralne socijalizacije (Friendland, 2002).

Nezaobilazno je spomenuti i teorijski pristup koji se znatno razlikuje od prethodno navedenih po tome što naglašava da su religija i nacija dve različite društvene kategorije i da kao takve ne moraju biti povezane. Da se savremena religija povlači u lični domen i da samim tim ne mora biti konstitutivni princip nacije, među prvima je uočio Renan (Subotić, 2005). Iako često izložena kritikama, u literaturi postoje stanovišta prema kojima je nacija produkt modernog društva koji je izrastao na sekularnim osnovama i da su političke proklamacije „u ime nacije“ značajno distinkтивne od onih „u ime Boga“ (Brubaker, 2011). Ako ovo stanovište razdvajanja kategorija operacionalizujemo na mikronivou, to bi značilo da pojedinci odnosno akteri društvenog života imaju mogućnost da formiraju i neguju svoj nacionalni identitet bez opredeljivanja za bilo koju religiju, isto kao što postoji mogućnost da religijska pripadnost preraste u primarni identitet u koegzistenciji sa kosmopolitskim ili anacionalnim opredeljenjem.

Nacija i religija su složeni društveni konstrukti. Njihovo proučavanje zahteva određeni kontekst jer se oni kao dinamične kategorije proizvode, reprodukuju i menjaju u konkretnim kulturno-istorijskim uslovima. Takođe je nezaobilazna i mikroanaliza društvenog života samih aktera koji u datim globalnim okolnostima konstruišu, dekonstruišu i afirmišu svoje identitete na nivou svakodnevnice.

Metodološki okvir istraživanja

Problem i ciljevi istraživanja

Osnovni problem koga definišemo u okviru ovog istraživanja tiče se otkrivanja da li postoji povezanost između nacionalnog identiteta i religioznosti i kakav je kvalitet te povezanosti. Pored ovog osnovnog cilja, težilo se usta-

noviti da li su određene sociodemografske varijable povezane sa načinom formiranja nacionalnog identiteta kao i stepenom religioznosti.

Zadaci istraživanja

Zadaci postavljeni u skladu sa problemom i ciljevima ovog istraživanja podrazumevaju ispitivanje nacionalnog identiteta, ispitivanje religioznosti kao i ispitivanje veze između ove dve komponente identiteta.

Hipoteze

Hipoteze smo formulisali na sledeći način:

H1: Očekuje se umereno izražen nacionalni identitet.

H2: Očekuje se visok nivo religioznosti, s tim da se očekuje viši nivo konfesionalne deklarisanosti u odnosu na religijsku samoidentifikaciju.

H3: Očekuje se da je nacionalni identitet u pozitivnoj korelaciji sa stepenom religioznosti.

Uzorak

Istraživanje je sprovedeno među studentima nastavničkih fakulteta Univerziteta u Novom Sadu, u februaru 2014. godine. Formiran je uzorak prigodnog tipa od ukupno 238 ispitanika (N=238). Starosna struktura uzorka podrazumeva tri starosne grupe. U prvoj grupi nalazi se 82,4% ispitanika i oni imaju između 20 i 25 godina, druga grupa starosti između 26 i 30 godina obuhvata 10,1% ispitanika, dok 7,6% ispitanika pripada starosnoj grupi preko 30 godina. Distribucija po polu podrazumeva 76,9% ispitanica i 23,1% ispitanika. Karakteristike uzorka prikazane su u tabeli 1.

Tabela 1: Karakteristike uzorka						
		Godine			Total	
Pol	Muški	20-25	26-30	preko 30		
	Ženski	161	13	9	183	
Total		196	24	18	238	

Postupak

Prikupljanje podataka izvršeno je pismeno, putem tehnike anketiranja. Ispitanicima su u okviru upitnika data uputstva o načinu njegovog popunjavanja, a o svim eventualnim nejasnoćama imali su mogućnost obratiti se istraživa-

ču. Napomenuto je da je anketiranje anonimnog karaktera i da se obavlja u cilju naučnog ispitivanja stavova.

Instrumenti

Instrumenti koji su korišćeni u ovom istraživanju su Skala nacionalnog identiteta – NAIT (Čorkalo i Kamenov, 1998), skala religijske samoidentifikacije i sociodemografski upitnik.

Skala nacionalnog identiteta – NAIT konstruisana je u okviru Letnje škole psihologije održane u Dubrovniku 1998. godine. U svojoj konačnoj verziji, NAIT standardizovani upitnik sastoji se od 27 varijabli. Od ispitanika se traži da za svaku od ovih tvrdnji izraze svoj stepen slaganja na klasičnoj petostepenoj skali Likertovog tipa gde 1 predstavlja najslabiji („uopšte se ne slažem“), a 5 najveći stepen slaganja („u potpunosti se slažem“). Kako minimalan ukupan rezultat iznosi 27, a maksimalni 135, veći rezultat ukazuje na izraženiji nacionalni identitet. Unutrašnja pouzdanost skale proverena je koeficijentom Cronbach alfa koji u ovom istraživanju veoma visok i iznosi 0,95. Prethodna istraživanja diferencirala su četiri faktora koji podrazumevaju: osećaj izražene nacionalne pripadnosti, nacionalizam ili isključiva nacionalna vezanost, odanost naciji i kosmopolitizam.

Za merenje religioznosti shodno potrebama ovog istraživanja odlučili smo se da je najprimerenija grupa indikatora koji se odnose na religijsku identifikaciju. Korišćene su varijable konfesionalne pripadnosti (koju smo dobili odgovorom na pitanje „Kojoj veroispovesti pripadate?“ u okviru sociodemografskog upitnika) i religijske samoidentifikacije. Za merenje religijske samoidentifikacije korišćena je skala koja se u različitim modalitetima često upotrebljava u istraživanjima (Kuburić, 2011; Šram, 2008; Boneta i Banovac, 2007; Sekulić i Sporer, 2006; Kuburić i Stojković, 2004). Ispitanici su se odlučivali samo za jedan od ponuđenih odgovora na skali koja se sastoji iz sledećih stupnjeva odnosa prema religiji: potpuna religioznost, religioznost sa kritičkom distancicom, tradicionalni pristup, neodlučnost, nezainteresovanost, nereligioznost i protivljenje religiji. U okviru sociodemografskog upitnika osim konfesionalne pripadnosti postavljena su i pitanja o polu, starosti i nacionalnoj pripadnosti.

Rezultati i diskusija

Na pitanje o nacionalnoj pripadnosti ispitanici su odgovorili na sledeći način: 79% ispitanika čine Srbi, 8,8% uzorka pripada nekoj drugoj naciji (Hrvatska – 2,5%, Slovačka – 1,7%, Mađarska – 1,3%, Goranska – 0,8%, Crnogorska – 0,4%, Jugoslovenska – 0,4%), zatim 3,4% se izjasnilo da ne pripada nijednoj naciji dok 8,8% studenata koji su učestvovali u istraživanju nije želelo da se izjasni o svojoj nacionalnosti.

Pri analizi NAIT skale najpre smo formirali ukupan rezultat. Aritmetička sredina ($M=78,57$; $SD=23,46$) ukazuje na umerenu izraženost nacionalnog identiteta. Kada je ukupan rezultat podeljen sa 27, odnosno sa brojem varijabli na skali, dobijena je $M=2,91$.

Kako bismo utvrdili da li postoje razlike u izraženosti nacionalnog identiteta kod muškaraca i žena, T-testom nezavisnih uzoraka upoređeni su rezultati ukupnog nacionalnog identiteta među polovima. Rezultat testa t (236) = 1,56 ukazuje da nije bilo značajne razlike kod muškaraca ($M=82,89$, $SD=30,79$) i žena ($M=77,27$, $SD=20,69$), međutim, ovde postoje metodološka ograničenja s obzirom da u uzorku distribucija po polu nije ravnomerma. Iako je naša pretpostavka da razlike među polovima zaista nema, ovakav rezultat nije konkluzivan. Teorijska stanovišta koja se bave uticajem pola kao socio-demografske varijable u oblikovanju nacionalnog identiteta su podeljena. U interpretaciji obrazaca patrijarhalnih kultura i podele rodnih uloga u njima, s jedne strane, može se smatrati da muškarci imaju jače izražen nacionalni identitet jer više učestvuju u javnoj sferi. Na toj osnovi, jedna od varijabla koja sačinjava NAIT skalu sadržajno je prilagođenja muškarcima („*Spreman sam dati život za svoj narod*“). S druge strane, u patrijarhalnim društвima privatna sfera je još uvek dominantno rezervisana za žene a njihova rodna uloga tiče se prenošenja nacionalne kulture i tradicije na mlađe generacije te pretpostavka može ići i u smeru jače izraženog nacionalnog identiteta među ženama. Shodno tome, jedna od varijabli iz upitnika („*Deci bi odmalena trebalo usađivati nacionalni duh*“) prilagođenija je ispitnicima. Analizirajući dotadašnja empirijska istraživanja koja su se bavila tematikom formiranja etničkog identiteta kod adolescenata i odraslih, Finijeva ocenjuje da su rezultati mnogobrojnih studija fragmentarni i zaključuje da nije moguće zauzeti jasan stav po pitanju odnosa pola i nacionalnog identiteta (Phinney, 1990).

Jednofaktorskom analizom varijanse (ANOVA) težilo se utvrditi postoje li statistički značajne razlike u izraženosti nacionalnog identiteta između tri starosne grupe u uzorku. Preliminarnom analizom putem Levenovog testa utvrđeno je da nije narušena pretpostavka o homogenosti varijanse, međutim, rezultati nisu pokazali statističku značajnost.

Radi sticanja uvida u strukturu nacionalnog identiteta, primenjena je faktorska analiza. Opravdanost upotrebe faktorske analize proverena je najpre testom Kaiser-Mezer-Olkin Measure of Samplin Adequacy (KMO = 0,95) koji je premašio minimalno preporučenu vrednost od 0,6, a zatim i Barlett's Test of Sphericity koji je dostigao statističku značajnost $p<0,001$ ukazujući na faktorijabilnost korelacione matrice. Faktorskom analizom glavnih komponenata NAIT skale izdvojeno je tri faktora nacionalnog identiteta kojima je objašnjeno 59,6% varijanse. Odluka o ograničavanju broja faktora donesena je i u skladu sa skri dijagramom.

Tabela 2: Vrednosti objašnjene varijanse

Faktor	Vrednosti karakterističnih korenova		
	Total	% Varianse	Kumulativni %
1	12,615	46,721	46,721
2	1,916	7,096	53,817
3	1,464	5,422	59,239

Prvi faktor, kojim je objašnjen najveći procenat varijanse i na koga se grupisalo najviše čestica, odnosi se na stavove koji ističu nacionalni identitet. Cronbachova alfa za ovaj faktor iznosi visokih 0,90. Varijable koje ga definišu ukazuju na jasno formiran nacionalni identitet i razvijenu svest o pripadnosti svojoj nacionalnoj grupi („*Smatram da sam vrlo svestan pripadnosti svojoj naciji*“; „*Izuzetno mi je važna pripadnost mojoj naciji*“; „*Osećaj nacionalne pripadnosti me čini celovitom osobom*“). Varijable u okviru ovog faktora tiču se i usmerenosti na negovanje kulture i očuvanje nasleđa („*Svaka nacija bi trebala negovati svoje nacionalne ideale*“; „*Osećam da vredim zbog bogate kulture svog naroda*“) kao i prenošenje takvih vrednosti na mlađe generacije („*Decu treba učiti da vole svoj narod*“).

Drugi faktor, kojim je objašnjen znatno niži procenat varijanse, možemo definisati kao kosmopolitizam. Vrednost Cronbachove alfe kao pokazatelja unutrašnje konzistencije za ovaj faktor je 0,79. U ovom obliku identiteta primarno se ističu opštelske vrednosti i neguje se osećaj pripadnosti zajednicima čovečanstva u kojoj se podele na nacije smatraju prevaziđenim i kritikuju se („*Čovečanstvo predstavlja jedinu pravu ljudsku zajednicu, zato je svaka podela na nacije štetna i besmislena*“) ili su te podele prihvaćene ali potisnute u drugi plan („*Ja sam prvo pripadnik čovečanstva, a tek onda svoje nacije*“).

Treći ekstrahovani faktor, kojim je objašnjen najmanji procenat varijanse, mogao bi se označiti kao nacionalizam (Cronbach $\alpha = 0,80$). Njega definišu stavovi koji se odnose na isticanje nacionalne pripadnosti kao primarne i najznačajnije komponente identiteta („*Lojalnost vlastitoj zajednici je važnija od lojalnosti samom sebi*“), naglašeno idealizovanje vlastite nacije („*U svim istorijskim sukobima sa drugim nacijama moj je narod uvek bio u pravu*“) i distanciranje od pripadnika drugih nacija („*Dobar pripadnik naše nacije se ne bi trebao družiti sa našim neprijateljima*“). Raspoređenost varijabli prema faktorima prikazana je u tabeli 3.

Tabela 3: Matrica faktorskog sklopa za NAIT

Varijabla	Faktor		
	1	2	3
Decu treba učiti da vole svoj narod.	,844	-,113	,168
Svaka nacija bi trebala negovati svoje nacionalne ideale.	,836	-,128	,118
Smatram da sam vrlo svestan pripadnosti vlastitoj naciji.	,829	-,077	,092
Svaki put kad čujem našu nacionalnu himnu osetim ponos.	,823	-,034	,044
Izuzetno mi je važna pripadnost mojoj naciji.	,809	,084	,086
Osećam da vredim zbog bogate kulture mog naroda.	,789	-,101	,137
Osećaj nacionalne pripadnosti me čini celovitom osobom.	,743	,060	,266
Osećaj vezanosti za sopstveni narod jedan je od najlepših osećaja koje pojedinac može imati.	,742	,015	,195
Moja nacionalnost mi je sasvim nebitna.	,728	,149	,259
Gde god da živim isticao bih svoju nacionalnu pripadnost.	,725	,107	,028
Deci bi odmalena trebalo usađivati nacionalni duh.	,722	,119	,109
Bez osećaja svoje nacionalne pripadnosti bio bih siromašan.	,698	,005	,296
Ne osećam da pripadam ni jednoj naciji.	,667	,180	-,383
Pripadnici istog naroda bi se trebali uvek držati zajedno.	,664	,048	,119
Čovek bez jasnog osećaja nacionalne pripadnosti je čovek bez identiteta.	,654	,112	,157
Ponosim se istorijom svoga naroda.	,608	,118	,013
Spreman sam dati život za svoj narod.	,495	,115	,369
Iako je moj narod malobrojan, u njemu je puno više sposobnih ljudi nego u drugim narodima.	,462	,148	,257

Tabela 3: Matrica faktorskog sklopa za NAIT

Varijabla	Faktor		
	1	2	3
Decu treba učiti da vole svoj narod.	,844	-,113	,168
Svaka nacija bi trebala negovati svoje nacionalne ideale.	,836	-,128	,118
U svim istorijskim sukobima sa drugim nacijama moj je narod uvek bio u pravu.	,462	,197	,347
Smatram sebe, pre svega, građaninom sveta.	-,188	,845	,109
Ja sam prvo pripadnik čovečanstva, a tek onda svoje nacije.	,020	,807	,123
Voleo bih da živim kao stanovnik sveta, a ne kao stanovnik samo jedne države.	,030	,764	,078
Čovečanstvo predstavlja jedinu pravu ljudsku zajednicu; zato je svaka podela na nacije štetna i besmislena.	,108	,696	-,261
Isticanje nacionalnih obeležja izraz je primitivizma.	,299	,416	-,266
Dobar pripadnik naše nacije se ne bi trebao družiti sa našim neprijateljima.	,192	,133	,561
Lojalnost vlastitoj naciji je važnija od lojalnosti samom sebi.	,407	,035	,538
Ljudi koji ne vole svoj narod zaslužuju prezir.	,377	,157	,407
Extraction Method: Principal Component Analysis.			
Rotation Method: Oblimin with Kaiser Normalization.			

Rezultati dobijeni faktorskom analizom ne poklapaju se sa očekivanima. Međutim, primena ove skale u različitim istraživanjima daje različite faktorske strukture (Kamenov, Jelić, Frančesko i Mihić, 2006; Sakač, 2011). Zbog ovakve nestabilnosti pojedini autori smatraju da u rezultatima nije ni opravdano predstavljanje faktora odnosno komponenata. Značaj ovog instrumenta ogleda se u visokom koeficijentu unutrašnje konzistencije te se samo predstavljanje

ukupnog rezultata može smatrati pouzdanim pri merenju nacionalnog identiteta. Ipak, kako je nacionalni identitet dinamična kategorija, ova faktorska nestabilnost bi mogla biti objašnjena kulturnim specifičnostima posmatranih područja.

Rezultati konfesionalne deklarisanosti podrazumevaju 73,5% ispitanika pravoslavne vere, katoličke veroispovesti je 10,1%, dok 5% pripada nekoj drugoj konfesiji (protestantizam, agnosticizam, islam). 11,3% ispitanika je odgovorilo da ne pripada nijednoj religiji. Dakle, posmatrajući zasebno ovaj indikator religioznosti, kako je ukupno 88,7% navelo svoju konfesionalnu pripadnost, možemo konstatovati visok nivo religioznosti. Međutim, ovim putem dolazi se samo do informacije o tome kojoj organizovanoj religiji pojedinac pripada, ili se izjašnjava da ne pripada nijednoj, a ne saznaje se o kvalitetu tog pripadanja, te se navedeni indikator ne može smatrati pouzdanim i klasificuje se kao „mek“ indikator. Izjašnjavanje o pripadnosti nekoj konfesiji ne mora nužno biti povezana sa ličnom religioznošću, već može biti izraz šireg kulturno-istorijskog konteksta, na primer kao izraz poštovanja porekla i tradicije. U literaturi se ovakva vrsta religioznosti koja nije praćena ličnom naziva i kulturna (Blagojević, 2012) ili statistička (Cvitković, 2012) religioznost. Boneta i Banovac smatraju da se na prostorima bivše Jugoslavije konfesionalna pripadnost često izjednačava sa nacionalnom. Oni dalje navode da se konfesionalnost tretira kao pripisani identitet, odnosno da je primordijalnog karaktera (Boneta i Banovac, 2007). Da bismo otkrili neke od karakteristika religioznosti odnosno njenog kvaliteta i ocenili da li je i u kojoj meri u pitanju samo latentno „pripadanje bez verovanja“ (Hervieu-Léger, 2003; Casanova, 2006) analizirana je skala religijske samoidentifikacije čiji su rezultati prikazani su u tabeli 4.

Tabela 4: Religijska samoidentifikacija

Modaliteti	Frekvencije	%
Vernik/ca sam i prihvatom sve što uči moja crkva.	56	23,5
Religiozan/na sam, ali ne prihvatom sva učenja moje crkve.	35	14,7
Tradisionalan/na sam vernik/ca, učestvujem u obredima i poštujem običaje ali nisam aktivna/a u svojoj religijskoj zajednici.	76	31,9
Razmišljam o tome, ali nisam siguran/a da li dam vernik/ca ili ne.	20	8,4
Ravnodušan/a sam prema religiji.	10	4,2
Nisam religiozan/a, ali nemam ništa protiv religije.	30	12,6
Nisam religiozan/a i protivnik/ca sam svake religije.	11	4,6
Total	238	100,0

Prosečna vrednost ukupnog rezultata na skali, u rasponu od 1 do 7 je $M=4,89$, $SD=1,79$. Predstavljenih sedam stupnjeva kontinuma možemo svesti na tri osnovna nivoa. Prvi nivo podrazumeva religioznost, a sačinjavaju ga tri modaliteta. To su potpuna ili dogmatska religioznost, zatim religioznost sa kritičkom distancicom i tradicionalni pristup. Iz tabele vidimo da najveći procenat ispitanika (31,9%) svoju religioznost iskazuje kroz obredno i običajno ponašanje odnosno najveći procenat ispitanika je svoj stav prema religiji ocenilo kao tradicionalan. Mnogi autori upravo ovaj oblik negovanja religioznog (Kuburić i Stojković, 2004), i uopšte kulturnog identiteta (Koković i Lazar, 2003) smatraju dominantnim na našim prostorima, a rezultati našeg istraživanja potvrđuju ovakvo stanovište. Posle tradicionalnih vernika, druga po veličini je grupa ispitanika koju nazivamo poslušnim i dogmatskim vernicima (Kuburić, 2011) i njih čini 23,5% uzorka. Trećem modalitetu pripada 14,7% ispitanika i to su vernici sa kritičkom distancicom odnosno ispitanici koji se izjašnjavaju kao religiozni, ali koji selektivno prihvataju verska učenja.

Zbirno posmatrano, prvom nivou religioznosti pripada 70,1% ispitanika. Ovaj rezultat je u skladu sa očekivanjima jer pokazuje visok stepen religioznosti, ali niži u odnosu na konfesionalnu deklarisanost. Takođe je i u skladu sa prethodno rađenim istraživanjima na prostoru cele Srbije na reprezentativnom uzorku od 1219 ispitanika (Kuburić, 2011).

Drugi nivo religioznosti predstavlja ambivalentan stav prema religiji i ima dva modaliteta, a to su neodlučnost i ravnodušnost. Ovom nivou pripada ukupno 12,6% ispitanika.

Poslednji nivo označavamo kao nereligioznost i njemu pripada 17,2% ispitanika. U okviru ovog nivoa diferencirana su dva stava prema religiji – tolerantni i protivnički. Više nereligioznih ispitanika (12,6%) ima tolerantan stav u odnosu na one koji religiju ocenjuju negativnom i štetnom pojavom (4,6%).

Pomoću ANOVe испитана је разлика у степену religioznosti међу starosnim grupama. Utvrđена је statistička značajnost на nivou $p<0,05$. Iako rezultati pokazuju razliku: $F(2,235) = 4,04$; $p=0,01$; она је веома мала што закључујемо из величине утицаја, израчунатог кроз ета квадрат који износи 0,03. Naknadnim poređenjima помоћу Tukeyevog HSD testa види се да се средње вредности групе испитаника између 20 и 25 ($M=5,03$, $SD=1,74$) година разликују од групе преко 30 година ($M=3,94$, $SD=1,86$).

Povezanosti између ukupnog nacionalnog identiteta merenog NAIT skalom i stepena religioznosti merene skalom religijske samoidentifikacije, istražena је помоћу коeficijenta Pirsonove linearne korelације. Израчуната је средње јака позитивна кorelacija између ове две varijable, $r=0,4$, $p<0,005$, што је у складу да оčekivanjima. Овaj rezultat ukazuje на то да испitanici који су имају веći stepen religioznosti на skali od 1 do 7, imaju izraženiji nacionalni identitet, odnosno takođe imaju viši rezultat i na skali u rasponu od 27 do 135 за NAIT. Да бисмо поблиže objasnili овај однос, поделили smo узорак на основу резултата religijske samoidentifikacije i tako добили sedam skupova ispitanika,

odnosno sedam poduzoraka. Analizirali smo izraženost nacionalnog identiteta u svakoj od ovih grupa.

Očekivano, najslabije izražen nacionalni identitet imaju ispitanici koji su zauzeli najniži stupanj na skali religioznosti odnosno ispitanici koji su se izjasnili kao nereligiозni i protivnici svake religije. Njihov nacionalni identitet kreće se u rasponu od minimalnih 27 do svega 68, a u proseku iznosi 41,91 ($M=41,91$, $SD=15,50$). Naravno, u skladu sa svojim stavom nereligiозnosti i protivljenja religiji, svi ispitanici iz ove skupine su se na pitanje o svojoj konfesionalnosti izjasnili da ne pripadaju nijednoj religiji.

Najjače izražen nacionalni identitet imaju ispitanici koji se nalaze na suprotnom polu, odnosno zauzimaju najviši stupanj religioznosti, a to su potpuni vernici. Njihov prosečni nacionalni identitet je $M=88,88$, $SD=20,76$, i u rasponu je od 41 do maksimalnih 135. Takođe visok prosečni rezultat na skali nacionalnih identiteta imaju tradicionalni vernici $M=85,74$, $SD=17,95$. Rezultati za svaku pojedinačnu grupu prikazani su u tabeli 5.

Tabela 5. Izraženost nacionalnog identiteta prema grupama religijske samoidentifikacije				
Religija / Nacija	Mean	Std. Deviation	N	
1 Protivnik religije	41,91	15,501	11	
2 Tolerantni nevernik	68,67	23,579	30	
3 Ravnodušan	67,60	30,493	10	
4 Nesiguran	67,85	18,021	20	
5 Tradicionalni vernik	85,74	17,952	76	
6 Vernik sa distanicom	75,80	23,129	35	
7 Potpuni vernik	88,88	20,765	56	

Zaključna razmatranja

Kako su se nacija i religija pokazale kao kategorije koje u savremenim društvima i dalje imaju istaknuto mesto i učestvuju u oblikovanju društvenih struktura i procesa, teorijsko i empirijsko proučavanje ovih fenomena kao i veze između njih predstavljaju aktuelne teme kako u sociologiji tako i u drugim društvenim naukama.

Rezultati istraživanja sprovedenog na prigodnom uzorku od 238 studenata nastavničkih fakulteta Univerziteta u Novom Sadu potvrđili su da je vezivanje za nacionalno poreklo još uvek prisutno i da takve društvene klasifikacije nisu prevazidene. Skala nacionalnog identiteta pokazala je umereno izražen nacionalni identitet, a faktorskom analizom utvrđeno je grupisanje u tri faktora.

Prvi i najdominantniji oblik nacionalnog identiteta definisan je kao istaknuta nacionalna pripadnost. Drugi, znatno slabije izražen, označen je kao kosmopolitizam, dok treći predstavlja ekstremno isticanje nacionalnog identiteta i definisan je kao nacionalizam. Značajnije razlike po sociodemografskim varijablama pola i starosti se nisu pokazale.

Religioznost studentske populacije je umereno visoka, s tim da je konfesionalna deklarisanost viša u odnosu na religijsku samoidentifikaciju. Ovakav rezultat ukazuje na to da u se u našem društvu konfesionalnost više posmatra kao pripisani identitet koji se, isto kao i nacionalnost stiče rođenjem, dakle, preovlađuje primordijalistički pristup. Za razliku od konfesionalne pripadnosti, skala religijske samoidentifikacije pobliže objašnjava problematiku odnosa pojedinaca prema religiji jer izražava lične stavove. I putem ovog indikatora je utvrđen umereno visok nivo religioznosti, iako niži u odnosu na konfesionalnu deklarisanost. Najizraženiji odnos prema religiji je tradicionalni pristup poštovanja običaja i obreda.

Dalji rezultati ovog istraživanja pokazali su pozitivnu povezanost između nacionalnog identiteta i religioznosti u tom smislu da je jače izražen nacionalni identitet praćen višim stepenom religioznosti. Možemo zaključiti da su nacionalni identitet i religioznost komponente identiteta koje su u odnosu na ostale mnogobrojne identitete u savremenim potrošačkim društvima, stalnijeg i stabilnijeg karaktera. To bi bilo jedno od mogućih objašnjenja njihove pristupnosti na društvenoj sceni, a dominantan način na koji pojedinci prilaze ovim kategorijama predstavlja tradicionalan pristup očuvanja kulturnog nasleđa.

Literatura

- Blagojević, M. (2012). Statistički pokazatelji religioznosti i revitalizacija pravoslavlja: stvarnost ili mit?, *Zbornik radova Etnografskog instituta SANU: Terenska istraživanja – poetika susreta*, 27, 45-76.
- Berger, P. (ed.) (2008). *Desekularizacija sveta – oživljavanje religije i svetska politika*. Novi Sad: Mediterran publishing.
- Boneta, Ž., Banovac, B. (2007). Religioznost i nacionalizam na hrvatskoj periferiji – veliki scenariji za male zajednice, *Migracijske i etničke teme*, 23 (3): 163-184.
- Brubaker, R. (2011). Religion and Nationalism: Four Approaches Retrieved from: <http://www.sscnet.ucla.edu/soc/faculty/brubaker/>
- Casanova, J. (2006). Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective, *The Hedgehog Review*, 6: 7-22.
- Cvitković, I. (2013). Sociološki pogledi na religiju i naciju u kontekstu vjerskih sloboda, *Religija i tolerencija*, 11 (19): 17-28.
- Cvitković, I. (2012). *Sociološki pogledi na religiju i naciju II*. Sarajevo: CEIR.
- Čorkalo, D., Kamenov, Ž. (1998). *Nacionalni identitet i međunacionalna tolerancija*, Izveštaj sa VIII ljetne psihologejske škole. Zagreb: Filozofski fakultet.
- Dirkem, E. (1982). *Elementarni oblici religioznog života*. Beograd: Prosveta.
- Dugandžija, N. (1983). *Religija i nacija*. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost.

- Friedland, R. (2002). Money, Sex and God: The Erotic Logic of Religious Nationalism, *Sociological Theory*, 20 (3): 381-425.
- Fox, J. (2004). The Rise of Religius Nationalism and Conflict: Etnic Conflict and Revolutionary Wars, 1945-2001. *Journal of Peace Research*, 41 (6): 715-731.
- Habermas, J. (2008). Notes on a post-secular society. retrieved from: <http://www.signandsight.com/features/1714.html>
- Hamilton, M. (2003). *Sociologija religije*. Beograd: Clio.
- Hervieu-Léger, D. (2003). The Role of Religion in Establishing Social Cohesion, Retrieved from: http://ec.europa.eu/research/socialsciences/pdf/michalski_210503_contribution01_en.pdf
- Kamenov, Ž., Jelić, M., Frančeško, M., Mihić, V. (2006). Odnos nacionalnog i europskog identiteta i stavova prema europskim integracijama građana Zagreba i Novog Sada, *Društvena istraživanja*, 15 (4-5): 867-890.
- Koković, D., Lazar, Ž. (2003). Činioci negovanja kulturnog i nacionalnog identiteta u Vojvodini, *Sociološki pregled*, 37. 1-2 (163-171).
- Kuburić, Z. (2011). Varijeteti religijske vere na Balkanu, *Religija i tolerancija*, 9 (15): 17-30.
- Kuburić, Z., Stojković, N. (2004). Religijski self u transformaciji, društvene promene i religioznost građana Vojvodine, *Sociološki pregled*, 38 (1-2): 321-342.
- Mitrović, Lj. (2009). Obnova religije u savremenom društvu i njena uloga u afirmaciji kulture mira, *Srpska politička misao*, 25 (3): 231-256.
- Norris, P., Inglehart, R. (2004). *Sacred and Secular, Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Press Sindicate.
- Phinney, J. (1990). Ethnic Identity in Adolescents and Adults: Review of Research, *Psychological Bulletin*, 108 (3): 499-514.
- Roccas, S. (2005). Religion and value Systems, *Journal of Social Issues*, 61 (4): 747-759.
- Sakač, M. (2011). Struktura nacionalnog identiteta mladih, u: *Tematski zbornik: Društveni odnosi Srba i Hrvata, nacionalni identitet i manjinska prava sa stanovišta evropskih integracija*. Sombor: Pedagoški fakultet.
- Santiago, J. (2012). Secularisatioin and Nationalism: A Critical Review, *Social Compas*, 59 (1):3-20.
- Sekulić, D., Šporer, Ž. (2006). Religioznost kao prediktor vrijednosnih orijentacija, *Revija za sociologiju*, 37 (1-2): 1-19.
- Seul, J. (1999). 'Ours Is the Way of God': Religion, Identity, and Intergroup Conflict, *Journal of Peace Research*, 36 (5): 553-569.
- Smith, A. (2003). *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*. Oxford University Press.
- Subotić, M. (2005). Crno-beli svet: prilog istoriji dualnih tipologija nacionalizma, *Filozofija i društvo*, 26 (1): 9-65.
- Šram, Z. (2008). Etnocentizam, autoritarne tendencije i religioznost: relacije na uzorku zagrebačkih studenata, *Migracijske i etničke teme*, 24 (1-2): 49-66.
- Tripković, M. (2008). Antropološka dimenzija etničkih sukoba, *Sociološki pregled*, 42 (3): 307-323.

Snežana Štrangarić

Faculty of Pedagogy in Sombor
University of Novi Sad
snezanajelacic@yahoo.com

RELATION BETWEEN RELIGION AND NATION – EXAMPLE OF STUDENTS IN VOJVODINA

This paper presents results of a study on the relations between religion and nation, conducted on an accidental sample consisted of 238 students of teachers' training faculties of the University of Novi Sad. The national identity was measured with the NAIT scale, and the total score indicated moderate expression. The factor analysis of the structure of ethnicity isolated three factors that can be defined as a strong sense of national belonging, cosmopolitanism, and nationalism. Religiosity, along with confessional affiliation, was measured with the Scale of Religious Self-Identification. The results indicated moderately high level of religiosity, and the most dominant relation to religion was a traditional approach to observing customs. Results of this study also indicated a positive correlation between national identity and religiosity.

Key words: Religion, Religiosity, Nation, National identity, Students.

Ненад Дукић
Средња школа "Свети Ахилије"
Ариље, Србија
dukicnenad@gmail.com

УДК: 316.74:2 ; 316.647:2
Прегледни рад
Примљен: 14.07.2014

РЕЛИГИЈА, РЕЛИГИЈСКИ ФУНДАМЕНТАЛИЗАМ, ПРАВОСЛАВЉЕ, СЛИЧНОСТИ И РАЗЛИКЕ

Резиме:

Религија и религијски фундаментализам имају дубоку унутрашњу повезаност. Појам религијског фундаментализма може се дефинисати само правилним разумевањем појма религије. Религија је настала, после рајског пада, као последица слабљења човекове везе са Богом, као средство задовољења човекових потреба за оријентацијом и опстанком у немилом свету. Схваћена само као инструмент задовољења људских прохтева, религија би могла да постане идеологија и тада има као своју тамну страну религијски фундаментализам. Од великог значаја је улога теологије која пре него социологија религије даје онтологију фундаментализма. Социологија религије објашњава појавне облике фундаментализма, међутим, његове узроке открива богословље. Спољашњи чиниоци (економски, историјски, политички) не могу произвести религијски фундаментализам, већ угроженост и страх религиозног појединца који је настао рушењем религијског поретка који за њега има једину, идеолошку вредност. У његовом рушењу важну улогу има идеологија секуларизма која са собом доноси процес секуларизације. Православље данас, ако се сведе на религију попут осталих, не може бити имуно на фундаментализам. У ствари, православље је истинско божанско откровење и много више од религије. Оно својом исихастичком методом умно - срдачне молитве, светим врлинама и Светим тајнама истински мења свет. Религија и религијски фундаментализам то нису у стању.

Кључне речи: религија, идеологија, хришћанство - божанско откровење, теологија, религијски фундаментализам, идеолошки поредак, секуларизам, секуларизација, Православна црква, православље, умно - срдачна молитва.

Увод

За многе данас, борбене атеисте, религија се схвата кроз призму фундаменталистичких "испада" - терористичких акција у име "вере", нпр. уништавање кула близнакиња 11.09. 2001. у Њујорку. За друге, верујуће људе, религија нема никакве додирне тачке са религијским фундаментализмом јер је она за њих смисао, утеша и потпора у ово бурно доба. Трећи сматрају и религију и фундаментализам као појаве које су на издисају и које већ замењују идеологије плурализма и релативизма.

Да ли је баш тако, има ли у свакој религији понека "клица религијског фундаментализма"? С тим у вези, даћемо једно ново одређење религије и упоредићемо је са неким аспектима фундаментализма: искључивошћу и страхом фундаменталиста и црно - белом поделом света у религијском фундаментализму. Дотаћи ћемо се и питања секуларизма и секуларизације, колико су они узрочници појаве религијског фундаментализма, постоје ли можда неки други узрочници његовог рађања у 20. веку.

Најзад, да ли је православље данас имуно на "пошаст" фундаментализма; да ли је оно религија попут других религија, све су то питања на која ћемо пробати да дамо одговоре.

Појам религија

Према најшире прихваћеној етимологији, реч религија потиче од латинске речи *religare* која значи везати, повезати, из чега следи да религија сједињује, окупља људе. Ј.М. Јингер одређује религију као "систем уверења и праксе којим се група људи бори са највећим проблемима живота"¹, док Жељко Мардешић² наводи да религија има у себи три повезана дела: свето учење, ортодоксију - спољашње, правилно изражавање вере у Бога у складу са светим учењем; религијски обред или култ - ортопраксија и религијски симбол или свети знак који повезује две одвојене сфере постојања: земаљску и небеску. Клаус Кинцлер допуњава Мардешића наводећи да су религије и: "системи објашњења смисла, теистичке религије (*веровање у постојање трансцендентног бића којег можемо назвати Бог*)"; системи откривања; писано преношење откривања, усмено преношење откривања (традиција), ортодоксија, ортопраксија."³

¹ Клаус Кинцлер, Верски фундаментализам, хришћанство, јудаизам, ислам, Клио, Београд, 2002. година, стр. 16.

² Видети више Жељко Мардешић, Расцјеп у светоме, Кршћанска садашњост, Загреб, 2007. година, стр. 178 - 184.

³ Клаус Кинцлер, нав. дело, стр. 18.

Функције религије

Према социологу религије Томасу О'Дију религија даје помирење појединцу са осећањима нездовољства и лишености. Поред тога, он наводи шест функција религије у односу на појединца и друштво које се тичу њене друштвене, психолошке, сазнајне улоге⁴:

- даје подршку и утеху појединцу и тиме потпомаже успостављању поретка у друштву - интегративна функција,
- помоћу култа и свечаности она пружа емоционалну сигурност и даје осећај идентитета - идентитетска функција,
- кроз давање религијским начелима карактера светости и стављањем интереса групације изнад интереса појединца, религија озваничава друштвени поредак - легитимацијска функција,
- успостављава мерила друштвеног понашања која могу послужити као основа за друштвене протесте - регулаторна и пророчка функција,
- помаже појединцу да разуме себе и даје му оријентацију у свету - сазнајна функција,
- има значајну улогу у процесу сазревања и у помагању појединцу у тренуцима криза - васпитно - образовна функција.

Према професору Јовану Романидису, религија има психолошке темеље. Она жели да га осигура, да му пружи безбедност и сигурност, добар материјални живот.⁵ Такође, она испуњава човекову психолошку потребу за правдом.⁶ Према њему религија је болест која је рођењем Господа Иисуса Христа укинута⁷, док владика Јеротеј Влахос тврди у сличном тону да је религија "опијум за народ".⁸

⁴ Видети Малколм Хамилтон, Социологија религије, Клио, Београд, 2003., стр. 229.

⁵ "Видимо да човек има једну снажну жељу да Бог постоји, да верује да Бог постоји, пошто је човеку неопходно да Бог постоји, да би га обезбедио, као што смо рекли. Е, али иако је то неопходност за човека, да Бог постоји - Бог постоји!" Протопрезвитер Јован С. Романидис, Светоотачко богословље, Задужбина Светог манастира Хиландара, Београд, 2005., стр. 33.

⁶ "Дакле, потребно је да да имамо религију, пошто је потребно да постоји један праведни Бог, који ће на крају судити читавом човечанству, који ће неправедне казните у паклу и који ће праведнике (добре људе) сместити у рај? Ако је одговор на ово питање потврдан, онда је потребно да постоји религија, да би се правда на концу извршила, и да не би остала неутољена човекова жеђ за срећним животом." Јован Романидис, нав. дело, стр. 43.

⁷ "Јован Романидис је категорички рекао "да је Христос постао човек да би нас ослободио болести религије". Metropolitan Hierotheos Vlachos, The Illnesses of religion, објављено на сајту <http://www.oodegr.com/english/psychotherapy/article1.htm>

⁸ "Ми можемо да прихватимо ово гледиште да је религија - као што видимо на Истоку и у религиозним погледима западног хришћанства - опијум за народ, пошто она паралише људе, умртвљује друштва и доводи их у такво стање

Овако посматрана религија је и производ човековог рационалног поимања које посматрајући створено замишља Бога који је нестворен. Међутим, никаква сличност не постоји између створеног и нествореног.⁹

За Платона, Аристотела, схоластичарске теологе, и друге филозофе који су се бавили метафизиком, Бог је врхунска идеја, беочуг, осовина око које се све окреће у њиховом философском и теолошком систему. Они Бога нису видели лицем у лице као Мојсије, нису га лично доживели као апостоли и светитељи¹⁰, већ су мозгали о њему.¹¹ Стога, они нису били имуни од приписивања Божијој суштини особина овог света. Они, су га учинили уму спознатљивим и обухватљивим. Какав је то онда Бог, који се може умом исцрпсти, дефинисати и ограничити?

Као што видимо код социолога О'Дија, само пророчка функција носи у себи клицу религијске промене. Ако узмемо у обзор ове и тврђње других социолога религије (Вебер на пример) који наводе различите функције религије¹² као њене позитивне, "светле" стране, одакле онда код тако добре људске творевине и тамна страна, изражена кроз насиље у име вере? На то питање покушаћемо да одговоримо објашњавајући стање човека после рајског пада у тренутку кад су први људи тражили Бога у свему око себе, као сигурност и оријентацију у непријатељском свету.

"Сувише људска" религија Регулација односа у заједници, оријентација појединца

Све гореспоменуте функције религије, осим пророчке, само је прилагођавају свету, а не побеђују га другачијим видом постојања. Из

неактивности да они постају употребљив материјал за успостављање тираније која лишава људски род његовог неотуђивог права на слободу." Митрополит Јеротеј Влахос, нав. дело.

⁹ "...између створеног и нествореног не постоји никаква сличност. Оно што важи за створено, не важи за нестворено - а Бог је нестворен. Зато не постоје правила која важе за створено, а која би се могла применити на нестворено." Јован Романидис, нав. дело, стр. 58.

¹⁰ "... када се схоластички философи труде да докажу постојање Бога рационалним аргументима, то значи да они немају лични доживљај Бога, и да такав бог не постоји." Metropolitan Hierotheos Vlachos, Empirical Dogmatics of the Orthodox Catholic Church According to Spoken Teaching of Father John Romanides Volume 2 , Birth of the Theotokos Monastery Press, 2013., преузето из чланка Atheism, Religion, Church, објављеног на интернет сајту <http://thoughtsintrusive.wordpress.com/2014/01/29/atheism-religion-church/>

¹¹ "У човеку постоје две вере. Једна је вера мозга, логичка вера прихваташа. Овде човек нешто логички прихвати и верује у то што је прихватио... Друга вера је вера срца, пошто овакве вере нема у разуму, дакле у мислима, него се она налази у области срца." Јован Романидис, нав. дело, стр. 45.

¹² Видети Малколм Хамилтон, нав. дело, стр. 229, 258, 259.

овога видимо да је религија "исувише" људска творевина, настала, између осталог, зарад поретка и јединства у заједници. Отуда, да би се утврдио ред у свету, јављају се строго уређене религијске церемоније, религијска правила живљења, а јединство заједнице обезбеђује се митом сваког народа који га уједињује.¹³ Као пример навешћемо уредбе обредног, грађанског, прекрајно - кривичног Мојсијевог закона (не 10 Божијих заповести!) које су привремене, васпитног карактера (закон код апостола Павла¹⁴) јер Бог човеку и природи нуди нешто много више, завет написан на срцима, Духа Светог којим човек дише и живи.¹⁵ Он је требало да омогући да се зло не рашири исувише, а не да га уништи! Зло може да победи само Син Божији!

Како истиче Александар Мењ, "религија се појавила као резултат слабљења непосредне везе човека са Богом."¹⁶ Човек је имао пре религије(а) стални живи однос са Богом (Адам у рају) и није му била потребна религија. Баш тако, није му била потребна религија! А онда изгубивши тај однос, са очима пуним раја, а опет изван њега, он свој поглед окреће природи и у њој тражи нешто више, оно што га превазилази, оно што је изгубио, лик Бога. Али ма колико широко и дубоко наслућивао, човек у религијама (сем старозаветне религије јеврејског народа) ипак остаје затворен у овом свету. Бога не упознаје лично, лицем у лице (осим јеврејских боговидица: патријарха, пророка...), већ га посредно наслућује у природи, складном свету, устројству коме нужно треба устројитељ, и у људској историји, као доносиоцу правде и бранитељу политичког поретка.

Религија као скуп идеја и религија схваћена као идеологија - идеологизована религија

Све функције које Томас О'Ди наводи има и идеологија као посебан скуп идеја. У чему је разлика између идеологије и религије? Према марксистичком схватању идеологија настаје онда када се појединачни интерес класе, групе људи, намеће остатку друштва као једини начин његовог устројства.¹⁷

¹³ Видети Ђуро Шушњић, Религија I, Чигоја штампа, Београд, 2009., стр. 138. и 139.

¹⁴ "Тако нам закон постаде васпитач за Христа, да би се вјером оправдали. А када нам дође вјера, више нисмо под васпитачем", Посланица Светог апостола Павла Галатима, 3, 24-25, Библија или Свето писмо Старог и Новог завјета, Југословенско библијско друштво, Београд, 1998.

¹⁵ "Него ово је завјет што ћу га учинити с домом Израиљевијем послије овијех дана, говори Господ: метнућу завјет свој у њих, и на срцу њихову написаћу га, и бићу им Бог и они ће ми бити народ", Књига пророка Јеремије 31,33, нав. дело.

¹⁶ Александар Мењ, Извори религије, Zepter Book World, Београд, 1999. , стр. 163.

¹⁷ Ђуро Шушњић, одредница Идеологија, стр. 374., из Енциклопедије политичке културе, Савремена администрација, Београд, 1993.

С друге стране Ендрју Хејвуд заузима неутралан став о идеологији.¹⁸ Ми сматрамо да идеологија добија негативну конотацију када се политичке идеје или идеологија којих се придржава једна група људи на међе као једини начин доласка до "доброг друштва". Међутим, Ђуро Шушњић идеје стриктно сматра општом, заједничком истином неке заједнице, док су, по њему, идеологије увек појединачни интереси који се представљају као једина, заједничка истина друштва. Овде видимо идеологију као параван манипулатије народом да би се освојила власт.¹⁹ Они који користе манипулатију представљају себе као једине који могу донети благостање и трајност политичкој заједници, међутим, то није стална слика у политици. Касније ћемо видети сличне облике манипулатије код религијских фундаменталиста.

Међутим, религије желе да опишу, тојест упите како треба да се живи, а не како мора да се живи, што чини манипулативна идеологија.²⁰ Оне нису идеологија, јер под њом сматрамо политичке идеје, а религија има свој посебан корпус идеја. У томе су религије као и остали скупови идеја: наука, уметност; не намећу се друштву као нужни и једини обавезни начин мишљења и понашања.

То је оно што се може пронаћи у религијским списима јудаизма, ислаама и хришћанства које је (хришћанство) збир свега оног најбољег у претходном религијском искуству човечанства и његово надилажење.²¹ Верска упутства могу се схватити идеолошки, тојест као политичке смернице и онда се стварају идеологизоване религије. Том искушењу потпадали су и ислам и јудаизам и хришћанство када се један образац живљења чинио идеалним и обавезујућим за сва будућа покољења. У таквој идеологизираној религији није најважнија промена срца верника, већ успостављање трајне, на религији засноване државне структуре.

¹⁸ "Идеологија је мање-више кохерентан скуп идеја који пружа основу за организовано политичко деловање, без обзира на то какав је циљ тог деловања - да очува, модификује или сруши постојећи систем власти. Стога све идеологије: а) нуде приказ постојећег поретка, обично у облику "погледа на свет", б) износе модел жељене будућности, визију "доброг друштва", и ц) објашњавају како може и како би требало да се изведе политичка промена - како да се од а) стигне до б)." Ендрју Хејвуд, Политичке идеологије, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2005., стр. 12.

¹⁹ Видети више Ђуро Шушњић, Рибари људских душа, стр. 126. и 127. , преузео са сајта <https://dzonson.files.wordpress.com/2011/07/ribari-ljudskih-dusa.pdf>

²⁰ "Идеологија не описује као људи стварно мисле и како се заиста понашају, она прописује како они морају да мисле и како морају да се понашају." Ђуро Шушњић, одредница Идеологија, нав. дело, стр. 381.

²¹ "Што се пак хришћанства тиче, треба истаћи да је оно "рекапитулација" свих религија и истовремено превазилажење свих религија", Владика Атанасије Јевтић, Пролегомена за исихаистичку теологију из Философија и теологија, Св. Симеон Мироточиви, Врњачка Бања, 1994., стр. 238.

Религија као откровење, Божије давање човеку = хришћанство

"Хришћанство је есхатолошка форма религије."²² Све остale религије су "ипак појава овог света".²³ Она је пре свега оваплоћење Бога у човеку, рођењем Господа Исуса Христа. Она је потпуно, најприсније откровење (откривање) Бога човеку, онолико колико он може да поднесе својим ограниченим бићем, колико се он у својој *вери-поверењу* открива, даје Богу. Мимо хришћанства, у религијама као што су ислам и јудаизам, постоји чежња за једним савршеним светом и поретком и правилно схватање да ће тај поредак доћи после краја историје - њихова есхатолошка црта. У њима има неких трагова откровења, онолико колико припадници њихових религија својим добрим делима схвате да се не сме насиљем наметати неистомишљеницима свој религијски поредак, ма колико њима он изгледао савршен по свом устројству и сличношћу са првобитном религијском заједницом. Међутим, за хришћанство тај свет је већ стигао - он је ту, у Цркви и њеним Светим тајнама, нови живот се даје хришћанима. Ипак, то није све. У потпуности, савршени свет и поредак, свет незалазног дана, доћи ће са крајем историје.

У ствари, хришћанство је у свету и прихвата сваку његову истинску богочежњу и трагање ма где се налазила, али и није од света, јер ниједно религијско, ма колико дубоко било, људско трагање и наслућивање Бога не може да замени стварност личности Богочовека Исуса Христа који је у Цркви!

Фундаментализам, тамна страна религија

Клаус Кинцлер наводи да је фундаментализам "тамна страна религија".²⁴ Исто тврди и др Зоран Крстић који наводи да да ниједна религија није имуна на фундаментализам.²⁵ Фундаментализам јесте и није само религијска појава.²⁶ Такође, он се може посматрати и са социолошке

²² Владика Атанасије Јевтић, нав. дело, стр. 238.

²³ Владика Атанасије Јевтић, нав. дело, стр. 238.

²⁴ Клаус Кинцлер, нав. дело, стр. 107.

²⁵ "... јер је у свим религијама мали проценат људи које је могуће сврстати у верске фундаменталисте." Др Зоран Крстић, Православни фундаментализам и модерна, стр.1., преузето са сајта <http://www.eparhija-sumadijska.org.rs/download/rektor/Pravoslavni%20fundamentalizam%20i%20modernaZK.pdf>

²⁶ "Фундаментализам, упркос свом, у основи, религијском пореклу, није чисто религијски феномен, нити наравно политички или друштвени." Георгије Манзаридис, Опасност фундаментализма, стр. 1., преузето са интернет странице http://www.eparhija-prizren.com/sites/default/files/users/4/Opasnost_fundamentalizma.pdf

(појавне) стране и теолошке, онтолошке (темељи и узроци појаве фундаментализма) стране.²⁷

Фундаментализам, дакле, није условљен социјалним, економским, политичким чиниоцима, већ човековом личношћу.²⁸ Ови чиниоци могу да убрзају или успоре развој фундаментализма, али не да га изазову. То је стога што је фундаментализам стриктно везан за религију и за њега важе исте законитости које важе и за религију.²⁹

Које религије је фундаментализам мрачна страна? Религије схваћене као идеологија - идеологизиране религије или религије појмљене као вера, откровење? Он је мрачна страна идеологизиране религије. У самој религији схваћеној једино као прописујући скуп идеја, а не, пре свега, као личност Богочовека Исуса Христа даривана људима, увек постоји латентна опасност да прерасте у идеологију која манипулише страхом појединаца - религијски фундаментализам. Та опасност лежи у тежњи религијских фундаменталиста да поредак првобитне религијске заједнице, коју они сматрају савршеном, наметну као једини могући поредак у друштву и држави. Ако је она била савршена, једино што треба верник да уради је да садашње несавршено стање религијске заједнице претвори у савршено, оно са извора религије. Религијска заједница и њен поредак могу да постану апсолутна вредност која штити појединца од личне несигурности и ослобађа га тешке одговорности - пошто појединац припада савршеној заједници и сам постаје савршен. Стога, да би појединац био још сигурнији, савршена религијска заједница мора да се прошири, по сваку цену, на цело друштво и на државу.

²⁷ "Речено значи да фундаментализам не потребује само социолошки, него и богословски приступ. Уколико социологија може да приступи феноменологији фундаментализма и укаже на његове везе са друштвеним околностима, богословље може да уђе дубље и проучи његову онтологију", Георгије Манзаридис, нав. дело, стр. 1.

²⁸ "Уосталом колевка фундаментализма, који претећи расте у нашем друштву, није структура друштва или његова политичка организација, већ човекова личност", Георгије Манзаридис, нав. дело, стр. 1.

²⁹ "Спљашњи услови (економски, политички, технолошки итд.) могу деловати као силе које олакшавају или ометају промену (религијску, прим. аутора), али не могу, саме по себи, да је створе. Смисао једне религиозне вере не може се објаснити помоћу спљашњих околности, он се може разумети познавањем унутрашњих чинилаца вере", Ђуро Шушњић, нав. дело, стр. 114.

Идеолошки поредак

Један од начина уклањања несигурности је као што смо видели да се успостави идеолошки поредак³⁰ да се сопствена визија обнове првобитне савршене религијске заједнице наметне као *неминовни и једини* циљ за који се треба борити свим средствима. Ту је корен фундаментализма. Тај корен се појавио и у западном хришћанству, па чак и православљу.³¹

За религијски фундаментализам и фундаменталисте, други је мој непријатељ јер ме својом идеологијом или религијским опредељењем спречава да успоставим сигурну, непроменљиву заједницу која ће ме ослободити страха од смрти, наметањем једноставног решења којим се појединачи оријентише и утврђује у претећем свету пуном алтернатива. То је *фанатизам* о којем говори Николај Берђајев:

"Фанатизам је психолошки повезан са идејом спасења или пропасти. Управо та идеја фанатизује душу. Постоји једно које спасава, све остало убија. Стога се треба у целини предати том једном и немилосрдно таманити све остало, цео многолики свет који прети пропашћу."³²

Овде видимо *црно - белу поделу света* настао из осећаја претње и угрожавања од *Другог и различитог*. Узрок овакве поделе стварности и фанатизма фундаментализма је *страх*, страх настао и због пада и нестанка једне историјске епохе. Он је настао зато што су апсолутизовали и идеализовали једну предмодерну историјску епоху која се са модерним добом срушила: првобитна исламска заједница, Византијско царство...³³

Главни непријатељ фундаменталистичког спасења у модерном добу је *секуларизам* као идеја о раздвојеном односу Цркве и државе и процес који он носи са собом - *секуларизација*. Он је утицао на рушење

³⁰ Видети Ђуро Шушњић, Дијалог и толеранција, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци - Нови Сад, 1994., стр. 159.

³¹ "Највећи проблем западног хришћанства - и многих православних исто тако - је у томе што су они "религионизирали" хришћанство и претворили Цркву у религију. На тај начин су однеговали фундаментализме, мржње, поделе, магијско поимање и магијски однос према Богу, као и такмичарску међусобну настројеност, себичан поглед на живот, користољубиво и самоугађајуће поимање друштва, нестварно тумачење свег постојећег, болећив приступ живљењу и коначно, мишљење да се други разумеју - и да јесу - претња нашем постојању." Митрополит Јеротеј Влахос, *Illnes of religion*, наведено дело.

³² Николај Берђајев, О фанатизму, ортодоксији и истини, стр. 3., преузето са интернет странице http://www.verujem.org/filosofija/savremena/berdjajev_fanatizam.htm

³³ "Прибежиште исламиста је идеална заједница из времена пророка и циљ данашњих муслимана треба да буде испуњење идеала те заједнице. Прошлост постаје идеал будућности. Слична схватања срећемо и код римокатолика, а могу се срећти и код православних. Византија, немањићка Србија, 19. век сваки тренутак прошлости може да буде лек од несигурности данашњице.", др Зоран Крстић, наведено дело, стр. 5. и 6.

традиционалног, фундаменталистима блиског поретка. То је стога што су се у модерно доба појавиле идеологије које легитимишу државна и друштвена устројства и постале вљани такмаци религији у битки за наклоност људских душа. Исто тако, како су идеологије као комунизам и колонијализам, биле изразито антирелигиозне, а његове присталице прогониле своје религиозне непријатеље, отуда се као један од одговора на нарушени поредак у коме је религија имала видно место јавља религијски фундаментализам.

Православна црква и религијски фундаментализам данас

Где је ту Православна Црква у односу на религијски фундаментализам данас? Она је ван опасности од фундаментализма, једино ако је радикална.³⁴ Она ће бити "пелцован" од болести фундаментализма, као што смо већ раније видели, једино ако себе схвати много већом од религије попут осталих религија. Она је овде да преобрази свет и све створено, а не да створено учини идолом, како чине фундаменталисти.³⁵

Православна Црква кроз своје вернике, dakле, треба да одржава, негује и шири свој, аутентични лични однос са нествореним Богом који се изражава кроз свете врлине, Свете тајне и умно-срдачну (Исусову молитву). Црква треба да помогне православцу да обнови своју способност молитве срца које треба да буде складиште Божијих енергија које потом зраче на цело биће човека. Уколико та способност лоше "ради", уколико човек није очистио своје срце и просветио се трајном Исусовом молитвом, он ће замишљати "Бога" или богове да би се осигурао у овом - свету стварајући свој "сигурни фундаменталистички свет".³⁶

³⁴ "Православна Црква је у крајњој анализи радикална. И само као радикална може да не буде фундаменталистичка." Георгије Манзаридис, нав.дело, стр. 5

³⁵ "Фундаментализми свих нијанси апсолутизују створене елементе: законе, правила, форме, начела. То се дешава, или стога што се нестворено не познаје, или стога што се нестворено поистовећује са створеним компромисним средствима кроз која се појављује у свету." Манзаридис, нав. дело, стр. 3.

³⁶ "Последица неправилног деловања способности ума су неприродни односи између Бога и човека и употреба и Бога и палог човека за нечије схватање сигурности и среће. Бога или богове (или отуда њихов недостатак) човек замишља да постоје изван стања просветљења; то су психолошке пројекције његове потребе за сигурношћу. Због страха и стрепње, његови односи према другима и Богу су утилитарни." Protopresbyter John S. Romanides, Malfunctioning noetic faculty , преузето са сајта <http://thoughtsintrusive.wordpress.com/2013/01/17/malfunctioning-noetic-faculty/>

Друга опасност, за православног верника је секуларизована Црква која је "потпуно неспособна и немоћна да преобрази свет"³⁷ којом се православље сматра као потпора нације, или као једна од друштвених организација са пре свега етичким циљевима, или као окосница националног идентитета.³⁸ Ту постоји опасност етнофилетизма за који професор др Љубомир Стојановић каже да је "етнофилетизам колективно самолубље" и цитира Николаја Берђајева који тврди да је "национализам непревазиђено многобоштво унутар хришћанства... конфесија у свом срастању са националним и политичким формама не може да претендује да буде пројава васељенске цркве..."³⁹ Решење проблема етнофилетизма према професору Стојановићу је христоцентризам у коме нема "нема Грка ни Јеврејина (дакле ни Србина, Хрвата, Мађара, Албанца...), него је све у свему Христос".⁴⁰ Он (христоцентризам) "не искључује никога, не брише никоме идентитет, него све афирмише на један нови квалитетнији начин, тако да ово напред речено „нема“ значи да постоји битније и животније одређење за сваког човека од само националног..."⁴¹

Црква, исто тако, није врхунска установа једног народа већ је она, много више од тога, "суштина нације, пошто је национална традиција нераскидиво повезана са црквеном традицијом, чланови нације су у исто време црквени чланови. Црква, међутим, не може никад постати институција."⁴²

Православни хришћанин не би требало да своју веру схвати као методу осигурања, јер ће и неке друге идеологије овог доба да му понуде исто. Православну веру треба да схвати као методу исцељења, као пут којим ће он постати целовит, а не да остане биће у коме "тјело стење под силом душевном, колеба се душа у тијелу".⁴³ Мир хришћанина није у

³⁷ Видети више Metropolitan Hierotheos Vlachos, Empirical Dogmatics of Orthodox Catholic Church According to the Spoken Teaching of Father John Romanides Volume 1, Birth of the Theotokos Monastery Press, 2011., преузето из члanka Secularism in Church, Theology&Pastoral Care објављеног на сајту <http://thoughtsintrusive.wordpress.com/2014/02/03/secularism-in-pastoral-care>

³⁸ Митрополит Јеротеј Влахос, Secularism in Church..., нав. дело.

³⁹ Проф. др Љубивоје Стојановић, Екуменизам и етнофилетизам, православни поглед, стр. 142. и 143., преузето са интернет странице http://www.politicsandreligionjournal.com/images/pdf_files/srpski/godina1_broj1/Ekumenizam_i_etnofiletizam-pravoslavni_pogled.pdf

⁴⁰ Љубивоје Стојановић, нав. дело, стр.143.

⁴¹ Љубивоје Стојановић, нав. дело, стр. 143. и 144.

⁴² Митрополит Јеротеј Влахос, Secularism in Church..., нав. дело.

⁴³ Петар Петровић Његош, Горски вијенац, Луча микрокозма, Политика, Народна књига, Београд, 2005., стр. 159.

идеалном, од човека створеном, друштвеном и државном поретку, у трајном благостању и спољашњем миру, без ратова, прогона, страдања.⁴⁴

Блажено стање хришћана је у његовој целовитости коју он осећа јер је у њему трајна молитва у срцу, знак да је Бог пожелео да од њега начини храм Духа Светог.⁴⁵ Тада нема могућности да се појави у православном хришћанину религијски фундаментализам као реакција на рушење идеализованог старог, створеног поретка. Нема у њему фундаменталистичког страха од новог, савременог, јер он поседује у себи мач духа Светог којим раздељује феномене модерности, умејући да искористи добре: слободни, брзи проток људи, роба, информација и нова повезујућа средства информатичког доба, а одбаци зле као што су повећана сексуална пермисивност, гажење лика Божијег кроз све присутнију наркоманију и друге болести зависности (алкохолизам, коцка, зависност од интернета...).

Куда даље православље?

Мишљења смо да је потребно да се дође до правилног тумачења појма религије. Као што смо видели, религија је за неке систем уверења и праксе којим се објашњавају највећи проблеми живота (Јингер), систем објашњења смисла повезан са вером у трансцендентно биће (Кинцлер), док су за владику Атанасија Јевтића религије појава овог света. Александар Мењ тврди да је религија последица слабљења везе човека са Богом; за друге ауторе (Јован Романидис и владика Јеротеј Влахос) она је болест и опијум за народ.

Религија је, по нама, исувише људска појава која би могла лако да издржи пробе времена и све већи број такмаци у модерном добу у различитим областима живота. На пољу социјализације појединца и његове идентификације постоји широка скала установа, удружења, клубова; у области дефинисања смисла и давања оријентације у свету ту су многе идеологије, "научна религија" или "религија људских права и краја историје"... То су неки од исувише људских изазова религији са којим она све теже излази на крај јер она, најчешће, описује свет и препоручује појединцу пожељно понашање које води спасењу његове душе.

Овако можемо да дамо валидан теолошки, онтолошки одговор на питање: због чега се десила појава фундаментализма? Професор етике и социологије хришћанства Георгије Манзаридис тврди да се фундаментализам суштински да објаснити, не као што неки социолози религије

⁴⁴ "Изгониће вас из синагога; Али долази час када ће сваки ко вас убије мислити да Богу службу приноси." Библија, нав. дело, Јеванђеље по Јовану 16,2.

⁴⁵ "Или не знate да је тијело ваше храм Светога Духа који је у вама, којега имате од Бога и нисте своји?" Библија, нав. дело, Прва посланица Светог апостола Павла Коринћанима 6,19.

(Родни Старк) истичу спољашњим факторима – индустријализацијом⁴⁶ , већ је његова колевка појединац и његов страх.

Због тога неки религиозни појединци престрашени толиким обиљем одговора на изазове живота у модерном добу и озлојеђени "млакошћу" званичне религије хоће да се осигурају фундаментализмом као борбеном, тамном страном религије. Отуда њихово поједностављено поимање света, оптужба модерног доба и његових тековина за сва зла данашњице. Они "ратују" са савременим секуларним фундаменталистима који од раздвајања религије и државе, демократије и људских права (по обрасцу који одговара најмоћнијој сили овог света - САД) стварају нову борбену "секуларну религију", идеологију којом оправдавају ратне походе од Србије преко Авганистана, Ирака, Либије....

Где је место и улога православља у овом галиматијасу "привлачних" погледа на свет који замамно нуде спасење човеку једноставним, а запаљивим идеолошким концептима са религијским темама спасења, слободе, достојанства човека? Оно остаје, у правом смислу, православље, ако, као што смо већ видели у ставовима Романидиса, Влахоса и Манзаридиса, задржи своју "радикалну" исихастичку методу умне молитве уз свете врлине и своје Свете тајне, као лек за оздрављење и тела и душе. Не спасавају запаљиве идеје, правила и закони, већ Дух Свети који кроз сталну молитву, свете врлине и Свете тајне исцељује човека водећи га од очишћења преко просветљења до обожења.

Православље постаје религија ако занемари своју методу умне молитве и сведе се само или на етичку потпору друштва или средство за успостављање националне кохезије. На тај начин оно (њени чланови у ствари) не лечи, већ се прилагођава овом свету ("разводњено, разблажено православље") или отвара могућност и за појаву тзв. "православног фундаментализма" - "суперправославље".

Православно хришћанство које је очувало изворно *Откровење Божије и лик Христов* у свом бићу, као нови живот у Христу, има велику одговорност да се не сведе само на пукотесто остваривање друштвених функција, на "шминкање света - мртваца" , већ да тај свет мења и по цену одбацивања и прогона.

Литература

Берђајев, Николај, *O фанатизму, ортодоксији и истини*, преузето са сајта http://www.verujem.org/filosofija/savremena/berdjajev_fanatizam.htm

⁴⁶ "У нехришћанским и незападним земљама до ње (религиозне обнове и религиозног фундаментализма, прим. аутора) дакле може доћи ако се индустријализација у њима одвија по западном моделу модернизације". Малколм Хамилтон, нав. дело, стр. 350.

- Библија или Свето писмо Старог и Новог завјета*, Југословенско библијско друштво, Београд, 1998.
- Enciklopedija političke kulture*, Đuro Šušnjić, одредница *Ideologija*, Savremena администрација, Beograd, 1993.
- Епископ Атанасије (Јевтић), *Философија и теологија*, Братство Светог Симеона Мироточивог, Врњачка Бања, 1994.
- Kincler, Klaus, *Verski fundamentalizam, hrišćanstvo, judaizam i islam*, Clio, Beograd, 2002. god.
- Крстић, др Зоран, *Православни фундаментализам и модерна*, преузето са сајта <http://eparhija-sumadijska.org.rs/download/rektor/Pravoslavni%20fundamentalizam%20i%20modernaZK.pdf>
- Манзаридис, Георгије, *Опасност фундаментализма*, преузето са http://www.eparhija-prizren.com/sites/default/files/users/4/Opasnost_fundamentализма.pdf
- Mardešić, Željko, *Rascjep u svetome*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2007.
- Мењ, Александар, *Извори религије*, Zepter Book World, Београд, 1999.
- Metropolitan Hierotheos Vlachos, *Empirical Dogmatics of the Orthodox Catholic Church According to Spoken Teaching of Father John Romanides Volume 1*, Birth of the Theotokos Monastery Press, 2011., *Secularism in Church, Theology&Pastoral Care*, преузето са <http://goo.gl/MJdDK6>
- Metropolitan Hierotheos Vlachos, *Empirical Dogmatics of the Orthodox Catholic Church According to Spoken Teaching of Father John Romanides Volume 2*, Birth of the Theotokos Monastery Press, 2013., *Atheism, Religion, Church*, преузето са <http://thoughtsintrusive.wordpress.com/2014/01/29/atheism-religion-church/>
- Metropolitan Hierotheos Vlachos, *The Illness of religion*, objavljeno на <http://www.oodegr.com/english/psyxotherapy/arrwstia1.htm>
- Његош, Петар Петровић, *Горски вијенац*, Луча микрокозма; Политика, Народна књига, Београд, 2005.
- Protopresbyter Romanides, John, *Malfunctioning noetic faculty*, преузето са сајта <http://thoughtsintrusive.wordpress.com/2013/01/17/malfunctioning-noetic-faculty/>
- Протопрезвитер Романидис, Јован, *Светоотачко богословље*, Задужбина Светог манастира Хиландара, Београд, 2005.
- Стојановић, др Љубивоје, *Екуменизам и етнофилетизам, православни поглед*, преузето са интернет странице http://www.politicsandreligionjournal.com/images/pdf_files/srpski/godina1_broj1/Ekumenizam_i_etnofiletizam-pravoslavni_pogled.pdf
- The Encyclopedia of Protestantism*, volume 4, Secularization Routledge, New York, 2004.
- Hamilton, Malkolm, *Sociologija religije*, Clio, Beograd, 2003.
- Hejvud, Endru, *Političke ideologije*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2005.
- Шушњић, Ђуро, *Дијалог и толеранција*, Издавачка књижарница Зорана Стојано вића, Сремски Карловци - Нови Сад, 1994.
- Šušnjić, Đuro, *Religija I*, Čigoja štampa, Beograd, 2009.
- Šušnjić Đuro, *Ribari ljudskih duša*, преузето са стране <https://dzonson.files.wordpress.com/2011/07/ribari-ljudskih-dusa.pdf>

Nenad Dukić

Secondary school "Sveti Ahilije"
Arilje, Serbia
dukicnenad@gmail.com

RELIGION, RELIGIOUS FUNDAMENTALISM, ORTHODOXY, SIMILARITIES AND DIFFERENCES

Abstract

Religion and religious fundamentalism have a deep, intrinsic connections. One can define term religious fundamentalism only by exact conceiving of term religion. Religion originated, after the fall of man, as a result of weakening of human relations with God and as means of fulfillment of man's needs for orientation and survival in hostile world. Perceived barely as an instrument of fulfillment of human demands, religion could become ideology having religious fundamentalism as its dark side. Theology is of great importance, because it reveals ontology of religious fundamentalism better than science of sociology of religion. Sociology of religion rather explains phenomenological forms of religious fundamentalism, however, its roots discover theology. External factors (economical, historical, political) can not create religious fundamentalism, but emotions of vulnerability and fear in religious adherent caused by collapse of religious order having unique, ideological significance for him. Ideology of secularism, which brings with itself process of secularization, plays an important role in the collapse of religious order. Orthodoxy today, if seen as a religion equal to others, can not be safe from fundamentalism. In fact, it is a true divine revelation and much more than a religion. Based on its hesychastic method of noetic prayer along with its holy virtues and the Holy sacraments, orthodoxy truly transforms the world. Religion and fundamentalism, however, do not produce the same impact.

Key words: religion, ideology, Christianity - divine revelation, theology, religious fundamentalism, ideological order, secularism, secularisation, Orthodox Church, orthodoxy, noetic prayer.

Данијел Савић

Универзитет у Београду
Филозофски факултет
danijel.savi@yahoo.com

УДК: 28(497)"15/18"
Прегледни рад
Примљен: 13.01.2014

БЕКТАШИЗАМ – ШИИТСКО-АЛЕВИТСКА ДИМЕНЗИЈА ИСЛАМА НА ЗАПАДНОМ БАЛКАНУ

Резиме

Када је у питању простор Западног Балкана, један од бројнијих и утицајнијих дервишких редова свакако је дервиши ред бекташија. Дервиши ред бекташија настаје на подручју Анадолије током XIII и XIV века. Захваљујући свом фундаменталном карактеру оличеном у свеобухватном синкретизму, дервиши ред бекташија почетком XVI века поприма шиитско-алевитски карактер, детерминишући своје верско учење као комбинацију доктрина шиизма и алевитизма, оличених кроз разне елементе суфизма, помешаних са елементима и обичајима који потичу из хришћанства, будизма, неоплатонизма, хуруфизма и прастаре турске културе. Ширењем отоманске империје, и услед одређених друштвено-политичких околности, дервиши ред бекташија долази на Западни Балкана, где на простору Албаније налази своје упориште и остаје трајно везан искључиво за албанску популацију која настањује и просторе Косова и Западне Македоније. Током времена свог постојања дервиши ред бекташија бива често предмет политичких инструментализација, почев од стране отоманске државе у којој су служили као колонизујући дервиши у сврху исламизације становништва, и до албанске политичке елиме, која их је користила као инструмент зарад хомогенизације албанског друштва на религијској основи. У том смислу, у овом тексту се даје приказ најважнијих особености бекташијског дервишког реда, везаних за њихов настанак, основне теолошке доктрине, хијерархијске структуре заједнице, верских ритуала и праксе, као и ширења на простору Западног Балкана и политичке инструментализације од стране албанске политичке елиме током XVIII и XIX века.

Кључне речи: бекташизам, Хаџи Бекташ, шиизам, дервиши, Наим Фрашери, Албанија

Порекло дервишког реда бекташија

Бекташијски ред дервиша настало је као један од многобројних суфијских покрета у исламу, који су се развијали на простору Близког Истока током XI и XII века. Наиме, у то време, бројни мисионари, познати

под именом „Свештици из Хорасана“, својим доласком на подручје Анадолије и деловањем утрли су пут настанка многобројним дервишким редовима, међу којима су бекташије (Doja, 2006: 455). Основачем реда, по легенди, сматра се Хаци Бекташ (*Hadji Bektash*), по коме је и сам ред добио име, и поред чињенице да многобројни документи недвосмислено говоре да он није стварни оснивач већ заштитни светац реда, на то место постављен након своје смрти (Doja, 2006: 455).

О самом, по легенди оснивачу реда и његовом животу, на почетку можемо рећи, не постоји много историјских података. Са сигурношћу се може тврдити да је рођен у Хорасану, области на североистоку данашњег Ирана, у првој половини XIII века и да је већи део свог живота провео у Анадолији. Најранији писани извор у коме се помиње Хаци Бекташ датира из 1295. године. Сам садржај писаног извора јасно имплицира чињеницу да је Хаци Бекташ у то време важио за веома утицајну особу (Birge, 1937: 40). Такође, следећа два писана извора, која датирају из 1297. и 1306. године, својим садржајем, поред горе наведене чињенице да се ради о шире познатој особи, сугеришу и то да је Хаци Бекташ преминуо пре 1297. године.

Следећи важан писани извор који говори о животу Хаци Бекташа свакако је књига песама о Целалудину Румију (*Celaleddin Rumi*), великому свецу дервишког реда *Mevlevija*.¹ Књига је писана у периоду између 1318. и 1358. године. У самој књизи налази се прича о Хаци Бекташу из Хорасана, који је представљен као мистик „просвећеног срца“ или као особа „која се није осетила покорном и скрушеном да прати и поштује законе од пророка дате“ (Birge, 1937: 40). Уједно, у истој причи се Хаци Бекташ, између остalog, описује и као слављени мистик са великим бројем дервиша који га прате.

Поред наведених писаних извора, који нам оквирно дају приказ времена у коме је Хаци Бекташ живео, важно је поменути како његови следбеници традиционално виде управо време његовог живота. У том смислу можемо навести четири реченице у којима поједина реч садржи нумеричку ознаку везану за хронологију његовог живота, која је остала општеприхваћена од стране његових следбеника до данас, и као таква не кореспондира у потпуности са горе наведеним писаним изворима.

На првом месту је реченица „*Hazreti Pirin veladeti miruvvet*“, која се односи на годину његовог рођења и у слободном преводу значи „*Poђен је*

¹ Мевлевије или Mevlevi на турском језику су један од суфијских дервишских редова. Због карактеристичног начина извођења сeme називају се још и „вртећи дервиши“. Основачем дервишког реда сматра се Султан Велед (1226-1312), син Целалудина Румија. Центар дервишког реда, кога чини маузолеј и музеј, се данас налази у Конји (Konya) у централној Анадолији у Турској (Vukomanović, 2008: 133).

главни светац, великолудушност душе“. Последња реч *miruvvet*² односи се на годину рођења, и у нумеричком смислу означава 646. годину по хиџретском, односно 1248. годину по грегоријанском календару. Друга реченица је „*Horasandan Rûm'a teşrif eder, refî*“, која се односи на његов прелазак из Хорасана у Анадолију и у слободном преводу значи „Одлазећи из Хорасана, дошао је“. Последња реч *refî* односи се на годину прелaska, и у нумеричком смислу означава 680. годину по хиџретском, односно 1281. година по грегоријанском календару. Трећа реченица је „*Muddeti dmru Muhammad dir cemah*“, која се односи на дужину његовог живота и у слободном преводу значи „Дужина живота његовог је лепота Мухамедова“. У овом случају, не последња, већ реч *Muhammad* означава дужину његовог живота, и у нумеричком смислу означава деведесет две године. Четврта реченица је „*Bektaşye iarih asvabt rihlet*“, која се односи на годину његове смрти и у слободном преводу значи „Бекташијин датум смрти, истинит“. Код ове реченице, за разлику од предходне три наведене, у нумеричком смислу година се појављује код две речи, и то у речи *Bektaşye* и у речи *asvabt rihlet*, и у оба случаја се односи на 738. годину по хиџретском, односно 1337. године по грегоријанском календару (Birge, 1937: 34-35).

Поред наведених реченица, које илуструју хронологију његовог живота, важно је поменути и предања како је Хаџи Бекташ добио име.³ По предању, његов отац је био Сејид Мухамед (*Sejjid Muhammed*), владар државе у Хорасану и по рођењу дао му је име Бекташ (*Bektash*), што у преводу значи „једнак принцу“. Други део имена везан је за његовог учитеља који се, по предању, звао Локман Пренде (*Lokman Perende*). Наиме, учитељ је, приликом свог боравка у Меки, имао визију Бекташа како клања, и од тада га је сам прозвао Хаџи (*Hadji*) (Birge, 1937: 36).

С друге стране, и писани извори и усмена предања Хаџи Бекташа описују као лутајућег дервиша, аскету и верујућег мистика. Уједно, поједини писани извори га виде и као скромног човека који није желео да оснива никакав ред, као ни да има ученике током свог живота. Такође, као и човека несвесног сопственог утицаја који има на следбеника (Doja, 2006: 89). Упркос наведеном, први његови следбеници називали су се Абдали док су њега називали „*Pir*“, односно вођа анадолијских Абдала (Doja, 2006: 423; Osmani, 2012: 110).

² Реч садржи слова арапског алфабета, од којих свако представља одређени број. Збир бројева представља годину, коју сам садржај реченице везује за одређени догађај. Исто се односи и на остале издвојене речи у наставку текста. Детаљније види у Birge, 1937: 34-35.

³ Свакако да постоје више верзија приче како је Хаџи Бекташ добио име. Поред наведене у тексту, поменућемо и тумачење које износи аутор Seyed Asghari, а према којој на турском језику *bek* значи господар, док *tash* представља стену (Asghari, 2008: 3-4).

И поред чињенице да се комплексна историја настанка и развоја самог реда не може, због оскудности историјских података, сагледати у потпуности, може се рећи да је, поред Хаџи Бекташа, легендарног оснивача, велики допринос развоју реда у организационом смислу дао дервиш Балим Султан (Doja, 2006: 457-458). Наиме, Балим Султан је током 1501. године постао вођа реда, чије се седиште тада налазило у месту Хаџи Бекташ Коју у Анадолији. Тачније, он је систематизовао сва учења и формирао заједнички идеал оличен у Хаџи Бекташу и стандардизовао основне ритуале и симболизам учења. О самој важности деловања и укупног утицаја на формирање реда можда најбоље говори чињеница да Балим Султан носи титулу „*Pir-i sani*“ тј. други светац заштитник (Birge, 1937: 34-35).

Теолошке доктрине и веровања

Посматрајући животни пут и време у коме је живео легендарни оснивач реда слободно можемо рећи да се бекташизам као верско учење уобличава током XIII и XIV века, као својеврсна комбинација шаманизма, наслеђеног од туркменских племена из Хорасана, и разних веровања и пракси присутних код популације која је настањивала руралне делове Анадолије. Све то допринеће томе да бекташизам у почетку свог развоја није имао своју у потпуности дефинисану теологију, па је самим тим био пријемчив за разне локалне утицаје, што ће у крајњој линији довести до тога да његов фундаментални карактер буде оличен у свеобухватном синкретизму (Melikoff, 1992; Popovic and Veinstein 1995, наведено према Doja, 2006: 456).

Почетком XVI века бекташизам почиње да поприма и шиитско-алевитски карактер.⁴ То ће временом довести до тога да се у потпуности детерминише као верско учење које комбинује доктрине шиизма и алевитизма, оличене кроз разне елементе суфизма, помешаних са елементима и обичајима који потичу из хришћанства, будизма, неоплатонизма и прастаре Турске културе (Doja, 2006: 455). Уједно, због свог карактера оличеног у свеобухватном синкретизму, бекташизам је временом усвојио и филозофију хуруфизма, односно одређену кабалистичку доктрину која се огледа у симболичком значењу бројева и речи (Melikoff, 1992; Popovic and Veinstein 1995, наведено према Doja, 2006: 456), што се уосталом и могло јасно видети код сагледавања четири реченице које прате хронологију живота легендарног оснивача.

Када је у питању ближе сагледавање теолошке доктрине бекташизама, на првом месту можемо издвојити доктрину муршида. Наиме, у

⁴ О друштвено политичким околностима које су на неки начин довеле до тога да бекташијски дервишки ред усвоји шиитско-алевитски карактер и да сопствено учење детерминише кроз ту призму детаљније види у Doja, 2006: 431- 440.

бекташизму муршид представља свештено лице реда које у исто време представља и духовног вођу или медијатора између верника и Бога. У хијерархијском смислу позициониран је на вишем нивоу спознаје у односу на верника, али је истовремено и јасно наглашен његов инфириоран положај у односу на Бога (Doja, 2006: 91). Друкчије речено, муршид „представља пут којим ученик достиже Бога“⁵ (Doja, 2006: 91).

Следећа важна теолошка доктрина бекташијског учења огледа се у доктрини „четири капије“ или „*Dört kapi*“. Ова доктрина у исто време најбоље осликава суфијске елементе бекташизма и огледа се кроз сагледавање односа између четири елемента ислама, односно шеријат, тарикат, хакика и марифет. Шеријат (*śarī'a*) представља изворни исламски закон, тарикат (*tarikat*) представља пут или „план и програм, те методу и режим неког суфијског реда“ (Hadžibajrić, 1990, наведено према Vukomanović, 2008: 130), хакика (*haqīqa*) представља истину или „непосредно искуство суштине стварности“ (Birge, 1937: 102) и марифет (*ma'arifat*) представља „мистичну спознају Бога“ (Birge, 1937: 102) или „истинску спознају Стварности која се ретко достиже и више спада у пут Посланика, пророка и мудраца“ (Vukomanović, 2008: 130).

Метафорички речено,⁶ однос између прва три елемента се може описати као да је шеријат лађа, тарикат компас, док је хакика бисер на дну мора за којим се трага, где се на све то надовезује марифет као целокупна спознаја (Vukomanović, 2008: 130). Према бекташијском учењу Бог је „четири капије“ прво открио Адаму преко Анђела Гаврила. Уједно је и Мухамед учио вернике говорећи им „Закон, шеријат, су моје речи. Пут, тарикат, су моја дела. Знање, марифет, је мој газда. Истина или стварност, хакика, је моје духовно стање“ (Birge, 1937: 102).

Наредне три теолошке доктрине бекташијског учења у најбољој мери осликавају шиитско-алевистски карактер самог учења. Наиме, оне се огледају кроз поштовање тројства, дванаест имама и четрнаест невиних. Концепт тројства оличен је кроз поштовање Бога, Мухамеда и Алија. Сам концепт тројства можда најбоље описује реченица „Бог, Мухамед и Али су једна тајна“ (Birge, 1937: 132), док се однос између Мухамеда и Алија можда најсликовитије може приказати реченицом „Мухамед је град знања, а Али улаз у град“ (Birge, 1937: 132).

⁵ Према бекташијском учењу „сваки човек представља цамију, свако људско лице је лице савршенства (vechi kamil) његовог духовног вође“ или муршида (Birge, 1937, наведено према Doja, 2006: 91).

⁶ Према објашњењу једног муршида на примеру шећера, шеријат представља капију знања који нам показује шта је истину шећер и чему служи, тарикат нам показује како се шећер практично користи и како се њиме рукује, марифет нам показује прави укус шећера и сву његову сласт, док хакика представља спознају и поистовећење са самим шећером (Birge, 1937: 102).

С друге стране, сходно и сопственом укупном шиитско-алевитском карактеру, бекташије Алија виде као јединог легитимног наследника Мухамеда (Zeidan, 1999: 79). Такође, слободно се може рећи да је Али, као фигура која оличава великог ратника, учитеља и свештеника, код бекташија представљен у колосалним димензијама⁷ (Birge, 1937: 135, Doja, 2006: 498). Ближе речено, Мухамед и Али се посматрају као еманације божанске светlostи, при чему Мухамед представља објављивача Божије речи, док Али представља чувара дубинске Божије истине.⁸ Као такви се спајају у јединствену божанску фигуру, у којој је Али на неки начин позициониран изнад Мухамеда као капија ка езотеричној, односно дубинској спознаји Божије речи (Zeidan, 1999: 79).

Поштовање дванаест имама⁹ и четрнаест невиних представља слављење свих имама почев од Алија до дванаестог скривеног имама Мухамеда ал Маҳдија,¹⁰ малог сина једанаестог имама Хасана ал Аскарија (Tanasković, 2010: 204), и са друге стране слављење четрнаест деце имама која су као мала мучена, од којих је неколицина и убијена од стране сунитских муслимана (Birge, 1937: 147).

Следећу, јако важну, доктрину бекташијског учења представља филозофија хуруфизма. Хуруфизам представља мистични и филозофски покрет који је настао у Ирану током XIV века.¹¹ Филозофија хуруфизма се огледа у сагледавању Бога и устројства универзума путем слова. Као што су боје и облици нераздвојни од објекта, тако су и атрибути Бога нераздвојни од личности. У том смислу се успоставља идентитет Бога и његових атрибута на начин да реч (*kelam*) представља божански атрибут, док се слова, која формирају реч, сматрају идентичним са Богом. Филозофија хуруфизма има за циљ долазак до божанске контемплације коришћењем

⁷ Стихови једне песме поистовећују Хаџи Бекташа и Алија, а они гласе: „Онај који је седео на путу као лав. Онај који је исцеђен сок од грожђа. Онај који понесе сопствену сахрану. Господар Хаџи Бекташ је Али сам.“ (Birge, 1937: 135).

⁸ Кроз целокупну доктрину тројства, па самим тим и обожавања имама Алија, бекташизам је уградио два основна принципа, својствена свим шиитским ограничима, а то су Tevelld или љубав према свима који поштују Алија и чланове Посланикове куће, и Teherra или мржња према свима који не гаје поштовање и љубав према њима (Birge, 1937: 140).

⁹ Дванаест имама, између осталог, према бекташијском веровању симболизују и излечење душе од дванаест зала, а то су: Тама, Заборавност, Грех, Неодољив укус, Безнадежност, Лепа одећа, Обожавање животиња, Арганција, Жеља за осветом, Нестрпљење, Туга због неуспеха и Заборавност Бога (Asghari, 2008: 7).

¹⁰ Световна имена дванаест имама су: 1. Ali ibn Abu Talib, 2. Hasan ibn Ali, 3. Husayn ibn Ali, 4. Ali ibn Husayn, 5. Muhammad ibn Ali, 6. Ja'far ibn Muhammad, 7. Musa ibn Ja'far, 8. Ali ibn Musa, 9. Muhammad ibn Ali, 10. Ali ibn Muhammad, 11. Hasan ibn Ali, 12. Muhammad ibn al-Hasan.

¹¹ Основачем хуруфизма сматра се ирански мистик Фадил Астрабади (Fadl Allah Astarabadi) (1340-1394) (Asghari, 2008: 8).

слова и стављањем човека у центар анализе. Уједно, молитве, ходочашћа и чак тумачење Курана се врши посредством приказивања паралеле између двадесетосам и тридесет два слова¹² (Usluer and Yildiz, 2010: 268-269).

Реченица „*eline, beline, diline sahip ol*“ или у слободном преводу „буди господар своје руке, свог живота, и свог језика“, у најбољој мери описује скуп етичких вредности бекташијског учења. Јасно изражен утицај хришћанства на уобличавање бекташизма представља и поштовање светаца. Наиме, светац према бекташијском учењу представља пример савршеног човека, који је својим начином живота и високим степеном побожности се у највећој могућој мери приближио Богу, и пример чему треба тежити (Kaya, 2013: 4, Doja, 2006: 492). Свакако, за бекташије најпоштованији и најуваженији светац је Хаци Бекташ Вели.

Као крајњи резултат комбиновања свих наведених теолошких доктрина, према већини аутора, бекташизам се уобличио као учење које, са данашње тачке гледишта, подржава вредности цивилног друштва, односно залаже се за једнакост између жена и мушкараца, одвојеност цркве и државе, модерно универзитетско образовање и сузбијање радикалног ислама (Asghari, 2008: 6, Leaman and Nasr, 2001, наведено према Lyratzaki, 2012: 99).

Хијерархија, ритуали и пракса

Традиционална места окупљања бекташија, као уосталом и осталих дервишких редова, представљају текије.¹³ У извornом значењу, текија представља „место или ствар на коју се неко ослања, где се одмара“. Стога, текије представљају посебне грађевине или центре намењене животу дервиша у заједници. Подизане су обично у оквиру комплекса грађевина које садрже простор за молитву (џамија), за подучавање (медреса), становање (кућа, рибат), сећање на мртве (турбе, маузолеј), одмор за госте (мусафирхана), као и јавна доброврорна кухиња за сиромахе и путнике (имарет) (Vukomanović, 2008: 135, Osmani, 2012: 111).

Хијерархијска структура бекташијске заједнице садржи неколико различитих ступњева. На првом и најнижем степену хијерархије налазе се *ашик*, односно део популације под којим се сматрају симпатизери учења и који могу, некада у будућности постати званични чланови реда. Други степен представља део популације под именом *мухаб*. Главна карактеристика наведеног степена, уједно и основна разлика у односу на прет-

¹² Двадесетосам слова чине персијски алфабет, док тридесетдва слова чине арапски алфабет. Персијски алфабет се узима пошто филозофија хуруфизма долази из Ирана, простора некадашњег персијског царства, док се арапски алфабет узима из разлога што је Куран написан њиме (Usluer and Yildiz, 2010: 269).

¹³ Текија, на турском језику *tekiyye*, или на арапском језику *zâwiya*.

ходни,¹⁴ јесте што су припадници овог степена прошли ритуал иницијације и могу присуствовати верским обредима (Birge, 1937: 162-163, Zeginis, 2001, наведено према Lyratzaki, 2012: 99, Vukomanović: 2008: 135).

Трећи степен представљају дервиши,¹⁵ односно особе које су се у потпуности посветиле религиозном животу. Изнад дервиша налази се део популације под именом *баба*.¹⁶ Наиме, након посебне иницијације дервиш бива признат, у хијерархијском смислу, за верског поглавара, постаје начелник текије и бива дужан да се стара о верским потребама, али и да води рачуна о животним проблемима својих верника (Birge, 1937: 165, Doja, 2006: 487, Zeginis, 2001, наведено према Lyratzaki, 2012: 99). И на крају, на самом врху заједнице, налази се *деде*, односно лидер целокупне заједнице „*Grand-dede*“. Другим речима, *деде* представљају највиши степен, у хијерархијском смислу, и коме полажу одговорност сви, претходно наведени потчињени степенови, док они сами су потчињени врховном верском поглавару целокупне бекташијске заједнице који носи титулу „*Grand-dede*“¹⁷ (Doja, 2006: 487).

Када су у питању ритуали, сходно свом шиитско-алевитском карактеру, бекташије не практикују канонске ритуале. Тачније, не практикују намаз, односно правило које налаже молитву пет пута током дана у одређено време, не подвргавају се посту током Рамазана, и не верују у неопходност ходочашћа у Меку (Doja, 2006: 467, Kaya, 2013: 4). Уместо тога, практикују јутарњу и вечерњу молитву, своје ритуале упражњавају у текијама, а не у цамијама. Централно место у свакодневном животу заузима ритуал „*Ayn-i cem*“,¹⁸ током којег се слави легендарно Мухамедово путовање на небо, комбиновано са сећањем на патњу дванаест имама, са Алијем на челу (Zeidan, 1999: 80, Kaya, 2013: 4). Саставни део верских ритуала су, између остalog, такође и сема и зикр (Doja, 2006: 467, Zeidan, 1999: 80).

¹⁴ У слободном преводу значење речи, које именују оба наведена степена, не разликују се много. Наиме, обе речи значе „Онај који воли“ или „Нежан пријатељ“ (Birge, 1937: 162-163).

¹⁵ Сами заједници раликују две врсте дервиша. С једне стране су дервиши који се нису подвргли целибату, и са друге стране, су дервиши који су у целибату, и они се називају још и *тисценет ајим* (Birge, 1937: 164).

¹⁶ У слободном преводу реч *баба* значи „отац“ (Doja, 2006: 487).

¹⁷ У слободном преводу реч *деде* значи „дедови“, док *Grand-dede* представља „прадеду“. Иначе, поред две наведене речи које су турског порекла, бекташијска заједница за именовање истих степене духовне хијерархије користи и две речи албанског порекла, а то су *gjysh* и *kryegjysh*. Такође, институција врховног верског поглавара је позната и под именом халифа, која има идентично значење (Doja, 2006: 487, Osman, 2012: 111).

¹⁸ „*Ayn-i cem*“ уједно представља и ритуал иницијације верника у дервишки ред, детаљнији види у Birge, 1937: 175- 201.

Сема представља ритуално слушање музике и плес током кога се дервиши врте у круг, обрнуто од смера казальке на сату, при чему десна нога увек иде преко леве. Сви дервиши се окрећу истовремено, и око сале и око сопствене осе, симболишући тако планете које се окрећу око сунца. Ритуал траје око једног сата, и подељен је на четири узастопна дела са десетоминутним плесом између кога се свира, пева и рецитују делови из Курана (Vukomanović: 2008: 136-137).

Зикр представља ритуал у коме се рецитују делови Курана, односно понављање Божијих имена и атрибута, којих у Курану има деведесет девет, као и његових наредби и забрана, уз истовремено подстицање да се оне извршавају. Ближе речено, зикр представља, с једне стране, потврду божанске трансценденције и уникатности, величине и неупоредивости, док, с друге стране, у свом практичном извођењу симболички означава и одвајање душе од тела, које се постиже помоћу контролисаног транса¹⁹ (Vukomanović: 2008: 135-136).

Поред наведених обреда, најважнији свети дани за верски живот бекташија су Невruz (*Nevruz*), Хидрилез (*Hidirellez*) и месец мухарем (Zeidan, 1999: 80). Невruz у својој суштини представља обележавање нове године по персијском календару, међутим бекташије тај дан славе као дан рођења имама Алија и празнују га сваког двадесет другог марта. Хидрилез²⁰ се слави као дан којим се обележава долазак пролећа, и слави се сваког шестог маја (Zeidan, 1999: 80). Месец мухарем представља празновање и сећање на имама Хусеина и мученике Кербеле (Asghari, 2008: 8), о чему ће даље више бити речи. Саставни део празновања представља пост, односно уздржавање коришћења хране, посебно меса, као и воде за време трајања обданице током првих дванаест дана месеца. Крај поста се обележава спремањем супе слатког укуса под називом ашура (Zeidan, 1999: 80). Том приликом, осим што се ашура дели члановима бекташијске заједнице, она се дели и суседима и сиромашними.

¹⁹ Зикр се може класификовати на следеће врсте или типове: 1. седећи (на коленима), 2. стојећи (девран, кијам), 3. комбинација седења и стајања, 4. плес. Поред тога постоје још и гласни (џехри) и безгласни (хафи) и зикр срца (калби) (Vukomanović: 2008: 135-136).

²⁰ Сам празник се у исламској традицији слави и као дан када су се срели пророк Хидриз и пророк Илија. Оба пророка према веровању су достигла највиши степен божанске спознаје. Такође, пророк Илија у хришћанској традицији се слави као светац, под именом св. Илија, у народу познат и као Илија Громовник. Сам празник у хришћанској традицији се на исти дан слави као празник посвећен св. Ђорђу, на просторима Балкана у народу познат под именом Ђурђевдан.

Ширење и политичка инструментализација на простору Западног Балкана

У светлу колонизације и исламизације земаља освојених ширењем отоманске империје бекташизам израста и позиционира се као један од најутицајнијих дервишких редова током XVII и XVIII века. Другим речима, временом се ред лутајућих дервиша трансформише у ред колонизирајућих дервиша чија је главна сврха исламизација новоосвојених земаља (Doja, 2006: 428-429, Stoyanov, 2013: 171). Показујући се као више него користан алат, они од стране централне отоманске власти добијају политичку заштиту.²¹ Почетак политичке сарадње бекташијског дервишког реда и отоманске државе представља тренутак када ред бива, током XV века, проглашен у главно духовно вођство јаничарске војске, док Хаџи Бекташ бива проглашен за њеног свеца заштитника (Doja, 2006: 428-429).

Након све учесталијих сукоба јаничарске војске и отоманске државе, која је покушавала да сузбије њихов све већи војни али и политички утицај, 1826. године долази до званичне забране како војне формације, тако и бекташијског дервишког реда. И поред тога што су формално забрањени, сама забрана њиховог деловања могла се спроводити само над деловима територије над којима је централна отоманска администрација имала директну власт и утицај (Doja, 2006: 87).

С друге стране, пошто територија Албаније није потпадала под директан утицај отоманске администрације у наведеном периоду, бекташијски дервишки ред неометано наставља своје деловање на том простору (Doja, 2006: 87). Захваљујући свом синкретистичком духу и специфичним друштвено политичким околностима, односно подршци албанске политичке елите тог времена, која је и сама тежила за потпуном независношћу од отоманске државе и хомогенизацији албанског националног корпуса у једну државу, временом је ред растао и учвршћивао се међу албанским становништвом, посебно на простору Јужне Албаније и Западне Македоније (Duijzings, 2005: 113-114).

Представљајући се, захваљујући сопственом синкретизму, као снага националног јединства која премошћује разлике између хришћана и муслимана и позивајући Албанце да забораве своје конфесионалне разлике,²² током последње четвртине XIX века ред се развио у независну верску

²¹ Према легенди, полазећи од потребе да се поједина племена врате под контролу отоманске власти, Султан Бајазит II, који је владао у периоду од 1481-1512. године, је током 1501. године позвао Балим Султана и устолично га за вођу бекташијског реда, при чему је и сам Султан Бајазит II постао члан реда (Doja, 2006: 436, Birge, 1937: 57).

²² За разлику од осталих нација у Југоисточној Европи, Албанци традиционално не припадају једној религији. Наиме код Албанаца, који су изузетак од правила за

заједницу и постао један од стубова албанског националног покрета, проширивши свој утицај и на просторе Косова и Македоније (Duijzings, 2005: 113-114).

Једно од средстава помоћу којих је бекташијски дервишки ред ширио свој утицај међу становништвом наведених простора јесте задобијање хришћанских светилишта и манипулација слављењем светаца. Наиме, ред је покушавао да преузме хришћанска светилишта, па самим тим и конвертује вернике поистовећујући своје свеце²³ са свецима који су били најпоштованији у народу који је насељавао одређени простор (Duijzings, 2005: 113-114). Најважнији бекташијски светац, који је употребљаван у ту сврху био је Сари Салтук.²⁴ Наиме, Сари Салтук је најчешће повезиван са св. Николом и св. Ђорђем, два најпоштованије свеца на тим просторима, која су заједно поштовали и хришћански и мусимански верници (Duijzings, 2005: 114).

Међутим, и поред чињенице да је покушавао да преузме хришћанска светилишта на тај начин, ред никада није забрањивао хришћанска ходочашћа. Напротив, шта више, ред је и подстицао хришћанска ходочашћа у своја светилишта и толерисао слављење хришћанских светаца,²⁵ при томе покушавајући да оствари верску надмоћ и вођство над албанским хришћанским и мусиманским верницима, са крајњим циљем да постане албанска национална црква (Duijzings, 2005: 114).

Када је у питању деловање албанске политичке елите у светлу ширења али и политичке инструментализације бекташијског дервишког реда, као што је већ и напоменуто, оно се мора посматрати кроз призму тежње за сузбијањем унутрашњих подела на религијском плану зарад постизања одређених политичких циљева (Duijzings, 2005: 212-214). У том

простор Југоисточне Европе а и шире, и данас преовлађују четири конфесије: католичанство на северу, православље на југу и југоистоку, сунитски ислам у централном делу и бекташизам на југу (Doja, 2006: 87).

²³ Бекташијски свеци су најчешће имали исте спољне и халиогиографске особине као и њихови хришћански пандани, и представљани су као супериорна реинкарнација хришћанских предходника (Duijzings, 2005: 114).

²⁴ Сари Салтук је према бекташијском предању био лутајући дервиш који је ширио ислам на простору Блакана током XIII века, много пре долaska отоманских Турака. Скоро сва турбета овог свеца су повезана са редом бекташија (Duijzings, 2005: 114-115).

²⁵ Има неколико примера који то потврђују. У бекташијској текији у Тетову (Македонија), хришћани су славили св. Илију (Hasluk, 1929, наведено према Duijzings, 2005: 116). Текија на врху планине Томор (Албанија) била је одредиште маријанског ходочашћа (Bartl, 1968, наведено према Duijzings, 2005: 116). У текији у Канатларцима (Македонија) хришћани су славили св. Николу (Đorđević, 1984, наведено према Duijzings, 2005: 116). У текији у Александрову (Македонија) хришћани су славили Ђурђевдан, славу св. Ђорђа (Evans, 1901, наведено према Duijzings, 2005: 116).

смислу учење бекташијског дервишког реда представљало је најадекватнији инструмент зарад хомогенизације албанског националног корпуса, са крајњим циљем оличеним у виду стварања независне албанске државе са бекташизмом као националном религијом Албанаца. Стoga, морамо издвојити деловања Али Паше²⁶ и Наима Фрашерија,²⁷ као два најистакнутија припадника политичке елите свог времена, који су радили на том циљу (Duijzings, 2005: 116, 221).

Први снажнији талас ширења бекташијског дервишког реда међу албанском популацијом одвија се под политичком патронажом и подршком Али Паше, од стране отоманске државе непризнатом управљачују областима око града Јањина на северозападу данашње Грчке, у периоду од 1788. до 1822 године (Doja, 2006: 94). Наиме, Али Паша је користио организацију и верско учење бекташијског дервишког реда да би стекао наклоност и подршку локалног становништва, проширио свој политички утицај и истакао своју независност од централне отоманске власти. Под његовим политичким покровитељством бекташијски дервишки ред је исламизовао велики број хришћана, повећавши број својих следбеника и њему помогавши да повећа политичку моћ и задобије контролу над новим територијама²⁸ (Duijzings, 2005: 116). Користећи наведену сарадњу са бекташијском дервишким редом, која је очигледно била политички мотивисана и у којој је бекташијски дервишки ред видео сјајну могућност ширења и пропагирања сопственог учења, Али Паша је успео да своју власт прошири и на просторе југоисточне и централне Албаније²⁹ (Doja, 2006: 95-96).

Након, пораза Али Паше током 1822. године и званичне забране током 1826. године, бекташијски дервишки ред, већ укорењен међу албанским становништвом наставиће отпор према отоманској држави. Због свог синкretističkog духа и тенденцијама за асимилацијом страних елемената, у своје доктрине уградиће и албански национализам, што ће само повећати његову популарност и број следбеника током XIX века (Doja, 2006: 96).

Албански национални покрет је иначе од почетка, као што је већ и наведено, био суочен са великим унутрашњим поделама на религијском

²⁶ Али Паша (Ali Pashë) - (1740-1822).

²⁷ Наим Фрашери (Naim Frashëri) – (1846-1900).

²⁸ Постоји претпоставка да је бекташијско ходочашће на Крф и поистовећивање Сари Салтука са св. Спиридоном, заштитником острва, представљало покушај Али Паше да задобије контролу над јонским острвима (Hasluk, 1929, наведено према Duijzings, 2005: 116).

²⁹ Одређени број аутора, међу којима се највише истиче Nathalie Clayer, доводе у питање постојање везе између деловања Али Паше и дервишког реда бекташија. Наиме, ауторка износи тврђњу да за такву везу не постоје адекватни писани докази, те да је она само мит настао у каснијем периоду од стране појединих албанских бекташија и националних вођа (Doja, 2006: 95).

плану. Почев од XIX века улагани су стални напори да се наслеђени верски расколи неутрализују. Специфичност албанског друштва се, у односу на друштва или народе из њиховог окружења, огледа у томе што је језик преузео примат приликом формирања националног идентитета у односу на религију. Будући да је различит од најближих суседа, албански језик се, у таквим друштвеним околностима, наметнуо као једини чинилац који је могао да премости разлику између разних вера и регионалних идентитета³⁰ (Duijzings, 2005: 213-214). Међутим, и поред сталних напора да се религија неутрализује, постојали су и покушаји да нарастајући национални покрет добије јаку религијску основу и свој ослонац нађе у бекташијском дервишком реду (Duijzings, 2005: 221).

У том светлу морамо издвојити деловање Наима Фрашерија, албанског националног песника, који је веровао да само веза заснована на религији може учврстити јединство Албанаца. Ближе речено, Наим Фрашери је целог свог живота испољавао наклоност према бекташијском дервишком реду. Одрастао је у селу Фрашери (*Frashëri*), на југу Албаније, где је често посећивао бекташијску текију, која ће и сама касније постати један од главних центара албанског националног покрета (Clayer, 1990, према Duijzings, 2005: 223). Важио је за образованог човека и просветитеља који се занимао како за западну тако и за источну културу и традицију. У својим делима, поготову у пасторалној поезији, природне лепоте Албаније често је повезивао са бекташијским пантеистичким идејама, које су свему давале одређену религијску и мистичну боју (Duijzings, 2005: 222).

И поред тога што је већина његових дела, пре свега, била патриотски надахнута, док су религијски елементи служили зарад поткрепљивања и продубљивања националних идеала, отворену подршку бекташијском дервишком реду Наим Фрашери је изразио у делу „Бекташијска бележница“ или „*Fletore e Bektashinjet*“, објављеном током 1896. године. Само дело, које представља сагледавање бекташијске вере, уз објашњење теолошких доктрина и описом ритуала, организације и практичне етике реда, првенствено је намењено Албанцима који су били сунитски муслимани или хришћани, како би их привукло и сјединило на националној основи, кроз религијску³¹ (Duijzings, 2005: 224-225). Ипак, главни допри-

³⁰ Албански националисти су иначе од почетка покушавали да наметну неку врсту „грађанске религије“ или албанизам. Најбољи пример можемо видети у стиховима Пашка Ваце, албанског националног песника тог времена, у песми „О, јадна Албанијо“ или „О, мој Shqypnji“ у којима каже: „Пробудите се, Албанци, пробудите се из дремежа. Закунимо се, сви као браћа, да нећемо марити за цркве и цамије. Вера Албанаца јесте албанизам“ (Duijzings, 2005: 214-215).

³¹ У једном делу стоји: „Бекташије су духовна браћа не само међу собом, него и са свим људима. Они воле своје суседе, и муслимане и хришћане, као што воле сами себе, и имају беспрекоран однос према целом људском роду. Али највише од

нос Наима Фрашерија у епском жанру, а све у светлу пропагирања бекташијског учења, представља епско дело „*Кербела*“ или „*Qerbelaja*“, објављено током 1898. године.³²

Сам еп садржи двадесет пет певања и описује битку која се одиграла током 680. године у близини Кербеле, на простору данашњег Ирака. Централна фигура епа је имам Хусеин, други син имама Алија, и његова смрт. У том светлу, уз малу дигресију, Хусеинова погибија, као и погибија више чланова његове породице, за све вернике које припадају шиизму, или неком његовом огранку, представља трагични и узвишиени чин мучеништва за истинску и праву веру. У знак сећања на Хусеинову судбину, у шиитском предању описану у многобројним песмама и легендама, шиити се на годишњицу битке редовно окупљају у Кербели, где посебним ритуалима самокажњавања и саморањавања обнављају завет оданости и одају поштовање Хусеиновој храбrosti и пожртвованости (Tanasković, 2010: 201-202).

С друге стране, када је сам еп у питању, можемо га посматрати као покушај да се шиитска тема патње и искуплења прилагоди националној публици, све са циљем стварања свенационалне поеме која ће се обраћати свим деловима друштва и која ће бити верски извор надахнућа за борбу против отоманске владавине (Noris, 1993, наведено према Duijzings, 2005: 230-231, Stoyanov, 2013: 176). У том светлу, за самог аутора, еп је више од препричавања историјског догађаја, већ прераста у његову преформулацију, где са принципом хуманистичког морала људско спасење се поистовећује са националним ослобођењем (Doja, 2013: 120). Сходно томе, еп се завршава у неспорном националистичком тону, где се догађаји из Кербеле повезују са страдањем Албанаца, под отоманском владавином и где аутор позива Албанце да у Кербели нађу надахнуће за отпор и ослобађање (Duijzings, 2005: 230-231). Еп се завршава стиховима: „О Боже, у име Кербеле. У име Хасана и Хусеина. У име дванаест имама, што патише док живеше. У име све те патње. У име моје најдубље туге, не дозволи да Албанија падне или нестане. Дозволи да живи заувек.“ (Frashëri, 1978, према Duijzings, 2005: 232).

Међутим, и поред свих покушаја бекташизам, упркос великој популарности, временом није успео да избрише постојеће верске поделе и спречи ширење других, традиционалних верских заједница. За време Балканских ратова и током Првог светског рата већина текија је била уништена. Почетком двадесетих година XX века, у верске ритуале бекта-

свега воле своју земљу и своје сународнике јер то је највећа од свих врлина“ (Hasluck, 1929 наведено према Duijzings, 2005: 225-226, Doja, 2013: 122).

³² Током исте године објављено је још једно дело, које спада међу најзначајнија у целокупном књижевном опусу Наима Фрашерија, под називом „Историја Скендербега“ или „*Historie e Skënderbeut*“, које представља први епски опис борбе против Турака које је написао један муслиман (Duijzings, 2005: 229).

шијски дервишки ред је увео и одређене националне елементе, попут истицања албанске националне заставе за време верских церемонија и коришћења албанског језика као званичног језика³³ верске заједнице (Duijzings, 2005: 232).

Касније, током 1932. године бекташијски дервишки ред је од стране званичне албанске државе признат као *de facto* независна верска заједница (Duijzings, 2005: 232). Након Другог светског рата и комунистичке владавине, која је трајала од 1945. до 1990. године и била обележена законском забраном рада и функционисања било које верске заједнице,³⁴ ред ће наставити своје деловање. Током обнове свог рада, ред наставља да се приказује као спона између хришћанства и ислама, у исто време покушавајући да бекташизам представи као светски феномен, са својим центром у Албанији (Clayer, 2007: 23).

У духу данашњег времена, на Седмом конгресу светске заједнице Бекташија, одржаном током септембра 2000. године у Тирани представили су нови статут који објенијује све до сада наведене теолошке доктрине. Како би привукли млађу и урбану популацију и задобили подршку од стране интелектуалне елите, статут предвиђа организовање мноштва научних, историјских и културних манифестација. О покушајима савременог профилисања бекташијског учења, можда најбоље говори књига аутора Моиком Зега (*Moikom Zego*), једног од водећих албанских интелектуалаца и директора Националног Музеја Албаније, под називом „Треће око“ или „*Syri i tretë*“, посвећена Наиму Фрашерију и бекташијама, која бекташизам поново представља и популарише као религију која „може да обједини хришћанство и ислам, синхронизујући их тако у једну целину са циљем јачања албанизма“ (Clayer, 2007: 23).

Један део књиге, која је веома добро прихваћена од стране албанског друштва, а који можда најилустративније приказује све до сада наведено, гласи: „Треће око је сам Наим Фрашери, између ока прошлих и ока времена која тек долазе. Треће око је бекташизам, између ока хришћанства и ока ислама. Треће око је Албанија, између ока Истока и ока Запада.“ (Clayer, 2007: 23).

³³ Наим Фрашери се, између осталог, залагао и да се бекташијска терминологија очисти од страних речи и предлагао увођење албанских еквивалената. Сама језичка реформа коју је предлагао била је углавном усмерена против турцизма, а не на речи преузете из других језика (Jokl, 1926, наведено према Duijzings, 2005: 227).

³⁴ Током 1967. године, током „Албанске културне револуције“, све религијске активности су забрањене. Исте године, Албанија уставом бива декларисана као „Атеистичка Република“ (Clayer, 2007: 1).

Закључак

Свакако да у исламу постоји много дервишских редова. Када је у питању простор Западног Балкана, један од најбројнијих и најутицајнијих дервишских редова свакако је дервишки ред бекташија. Полазећи од чињенице, да је услед недостатка релевантних историјских писаних извора, скоро немогуће у потпуности расветлити и разумети околности које су пратиле настанак реда и профилисање и уобличавање његовог верског учења, слободно можемо констатовати да се оно одвија на простору Анадолије током XIII и XIV века. Сам настанак дервишког реда, присталице и верници, традиционално везују за Хаџи Бекташа.

Међутим, велики број писаних извора упућују на чињеницу да сам Хаџи Бекташ није стварни оснивач реда, већ искључиво његов светац заштитник, на то место постављен по оснивању реда, а након своје смрти. Писани извори га заправо виде и описују као аскету, мистика и особу која није у потпуности свесна сопственог утицаја на околину. Захваљујући свом фундаменталном карактеру оличеном у свеобухватном синкретизму, дервишки ред бекташија почетком XVI века поприма шиитско-алевитски карактер, детерминишући своје верско учење као комбинацију доктрина шиизма и алевитизма, оличених кроз разне елементе суфизма, помешаних са елементима и обичајима који потичу из хришћанства, будизма, неоплатонизма, хуруфизма и предисламске турске културе.

У светлу колонизације и исламизације земаља освојених ширењем отоманске империје, бекташизам израста и позиционира се као један од најутицајнијих дервишских редова током XVII и XVIII века. Још у првој половини XIX века, након сукоба са отоманским властима, ред се учвршћује на простору Албаније.

Због такве религијске климе која је владала у албанском друштву (у којој ниједна религија није доминантна), као и сопственог синкретистичког духа, на том простору ред ће створити сопствено упориште. Током времена ред ће бити и предмет политичке инструментализације од стране албанске политичке елите. Сама политичка инструментализација бекташијског дервишког реда свакако је најочигледнија у деловању Наима Фрашерија. Међутим, и поред свих тих покушаја, бекташизам, упркос великој популарности, временом није успео да избрише постојеће верске поделе и спречи ширење других, традиционалних верских заједница у Албанији и албанском друштву.

Посматрано данас, бекташизам ипак представља четврту верску заједницу према бројности у Албанији, са деловањем и у околним земљама које настањује албанско становништво. Он наставља да се приказује као спона између хришћанства и ислама, у исто време покушавајући да се представи као светски феномен, са својим центром у Албанији. У том контексту бекташизам се перципира као учење које подржава вредности

цивилног друштва и залаже се за једнакост између жена и мушкараца, одвојеност цркве и државе, модерно универзитетско образовање и сузбијање радикалног ислама.

ЛИТЕРАТУРА

- Asghari, Seyed (2008): „A short survey on common doctrines between Bektashi order and Shi'ism”, *Islamic College for Advanced Studies*, raspoloživo na https://www.academia.edu/2478810/Bektashism_and_Shia_Islam, poslednji put pristupljeno 11.1.2014.
- Birdge, John Kingsley, *The Bektashi Order of dervishes*, Ph.D, Istambul, 1937, raspoloživo na <http://www.scribd.com/doc/122350534/the-bektashi-order-of-dervishes-john-kingsley-birge>, poslednji put pristupljeno 11.1.2014.
- Clayer, Nathalie (2007): „God in the “land of Mercedes”: The religious communites in Albania since 1990”, raspoloživo na http://hal.archivesouvertes.fr/docs/00/18/98/19/PDF/Dieu_au_pays_des_Mercedes.pdf, poslednji put pristupljeno 11.1.2014.
- Doja, Albert (2006): „A political history of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey”, *Journal of Church and State*, vol. 48 (2): 423-450, raspoloživo na <http://eprints.ucl.ac.uk/16529/>, poslednji put pristupljeno 11.1.2014.
- Doja, Albert (2006): „A political history of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey”, *Journal of Church and State*, vol. 48 (2): 423-450, raspoloživo na <http://eprints.ucl.ac.uk/16529/>, poslednji put pristupljeno 11.1.2014.
- Doja, Albert (2013): „The Politics of Religious Dualism: Naim Frashëri and his elective affinity to religion in the course of 19th-century Albanian activism”, *Social Compass: International Review of Sociology of Religion*, vol. 60 (1): 115–133, raspoloživo na <http://hal.ccsd.cnrs.fr/halshs-00806371>, poslednji put pristupljeno 11.1.2014.
- Doja, Albert (2006): „Spiritual surrender: from companionship to hierarchy in the history of Bektashism”, *Numen: International Review for the History of Religions*, vol. 53 (4): 448–510, raspoloživo na <http://hal.ccsd.cnrs.fr/halshs-00405963>, poslednji put pristupljeno 11.1.2014.
- Duijzings, Ger (2005): „Religija i identitet na Kosovu”, Beograd, XX vek.
- Kaya, Ayhan (2013): „Alevi-Bektashi Order in Turkey: A Syncretic Form of Islam Bridging with the Balkans”, *Department of International Relations Istanbul Bilgi University*, raspoloživo na <http://old.uni-plovdiv.bg/logos/GetResource?id=2049>, poslednji put pristupljeno 11.1.2014.
- Lyratzaki, Irini (2012): „Alevi-Bektashi communities in southeastern Europe: spiritual heritage and environmental consciousness”, *The Diversity of Sacred Lands in Europe Proceedings of the Third Workshop of the Delos Initiative*, 95-107, raspoloživo na <https://edinburgh.academia.edu/IriniLyratzaki/Papers>, poslednji put pristupljeno 11.1.2014.
- Stoyanov, Yuri (2013): „Between Middle Eastern Heterodoxy, Indigenization and Modern Shi'ism: Competing Identities among the Balkan Alevi and Bektashi Communities in the post-Ottoman Period“, *The Hebrew University of Jerusalem*, vol. 8: 163-187, raspoloživo na http://www.ef.huji.ac.il/publications/Ottoman%20Legacies/Yuri%20Stoyanov_Between%20Middle%20Eastern%20Heterodoxy.pdf, poslednji put pristupljeno 11.1.2014.

- Osmani, Edlira (2012): „God in the Eagles' Country: The Bektashi Order”, *Quaderns de la Mediterrània*, vol. 17: 107-116, raspoloživo na http://www.iemed.org/observeri/arees-danalisi/arxius-adjunts/qm-17-originals/qm17_Osmani.pdf, poslednji put pristupljeno 11.1.2014.
- Tanasković, Darko (2010): „Islam-Dogma i život“, Beograd, Srpska književna zadruga.
- Usluer, Fatih and Yıldız, Firat (2010): „Hurufism among Albanian Bektashis”, *The Journal of International Social Research*, vol: 3 (15): 268-280, raspoloživo na http://www.academia.edu/2550391/Hurufism_Among_Albanian_Bektashis, poslednji put pristupljeno 11.1.2014.
- Vukomanović, Milan (2008): „Sufizam – Unutrašnja dimenzija Islama”, *Filozofija i društvo*, vol: 2: 129-147, raspoloživo na <http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0353-5738/2008/0353-57380802129V.pdf>, poslednji put pristupljeno 11.1.2014.
- Zeidan, David (1999): „The Alevi of Anatolia”, *Middle East Review of International Affairs*, vol: 3 (4): 74-89, raspoloživo na <http://www.gloria-center.org/meria/1999/12/zeidan.pdf>, poslednji put pristupljeno 11.1.2014.

Danijel Savić

Faculty of Philosophy

University of Belgrade

daniel.savi@yahoo.com

BEKTASHISM: SHIA-ALEVI DIMENSION OF ISLAM IN THE WESTERN BALKANS

Summary

When it comes to the Western Balkans, one of the numerous and influential dervish orders certainly is Bektashi dervish order. Bektashi dervish order originates in the region of Anatolia in XIII and XIV century. Due to its fundamental characters that embodied in the comprehensive syncretism, Bektashi dervish order early XVI century takes Shiite - Alevi character, determining their religious teachings as a combination of the doctrine of Shiism and Alevism, embodied through the various elements of Sufism, mixed with elements and traditions that originating from Christianity, Buddhism, Platonism, Hurufism and ancient Turkish culture. The expansion of the Ottoman Empire, and due to certain socio-political circumstances Bektashi dervish order comes in the Western Balkans, where the territory of Albania has its stronghold and remains permanently attached exclusively to the Albanian population, including part of the Albanian population inhabiting Kosovo and Western Macedonia. During the time of its existence Bektashi dervish order happens often subject to political instrumentalization, starting by the Ottoman state in which they served as a colonizing dervishes in order Islamization of the population, and the Albanian political elite, who used them as an instrument for the sake of homogeneity of Albanian society on a religious basis. In this context, this paper gives an overview of the most important features of the Bektashi dervish order, related to their origin, the basic theological doctrines of their religious teachings, hierarchical structure of the community, religious rituals and practices, as well as expansion in the Western Balkans and the political instrumentalization of the Albanian political elite in the XVIII and XIX centuries.

Key words: Bektashism, Hadji Bektash, shi'ism, dervishes, Naim Frasheri, Albania

Nataša Jovanović
Filozofski fakultet
Univerziteta u Beogradu
natasajovanovic15@gmail.com

UDK: 28-428 ; 28-445-055.2
Pregledni rad
Primljen: 21.05.2014

ISLAM I SAVREMENI SVET – RELIGIJSKE ZABRANE: PRIMERI I PRAKSE U SVAKODNEVNOM ŽIVOTU

Apstrakt

U ovom radu biće reči o zabranama u islamu, odnosno o primeni osnovnih principa halala i harama u islamu na različite aspekte društvenosti. U središtu pažnje u ovom tekstu jesu pitanja pokrivanja vernica, transformacije partnerskih i porodičnih odnosa, tačnije pitanja kompatibilnosti ili inkompatibilnosti islama sa novim konceptima intimnosti kao i sa upotreбom novih reproduktivnih tehnologija. Dakle, osnovna namena rada je utvrđivanje stepena razmimoilaženja islamskih pravila sa zapadnom praksom u kontekstu konkretnih primera.

Ključne reči: religijske zabrane, islam, veo, intimnost, nove reproduktivne tehnologije

Uvod

Pitanje dozvoljenog, odnosno zabranjenog, jeste ključno pitanje ne samo monoteističkih religija, nego i većine drugih, jer se na propisima (koji se, po pravilu, nameću vernicima kao samorazumljivi i neupitni) zaista zasniva dobar deo ispravnog verskog života. A upravo u toj tački, u stvarima koje su deklarisano zabranjene za pripadnike određenih religijskih zajedница, neretko dolazi do sukoba između svetog i sekularnog. Tamo gde je u islamu granica harama (onoga što je zabranjeno) neretko tek počinje horizont dozvoljenog sa stanovišta zapadnog vrednosnog i pravnog sistema. Jedno od ključnih pitanja je – šta ako se dozvoljene putanje mimoilaze, odnosno, ako se božijom rukom isertan put zaustavlja znatno pre svetovnog ili ako prepreke proizašle iz greha jedan deo ljudi sputavaju daleko više nego druge ljude? Kako uskladiti načela verskih i ljudskih prava? Čiji je zakon važniji – Božiji ili onaj ispisan ljudskom rukom? Ko je i od koga ovlašćen da prosuđuje u tom sporu i ko ima pravo da nametne svoje stanovište? Koje su posledice sudara različitih sistema vrednosti? Ovo su samo neka od fundamentalnih pitanja koja se postavljaju kao izazov u

savremenom dobu. U ovom radu u fokusu će biti pitanje dozvoljenog i zabranjenog u islamu.

Islam je druga monoteistička religija po veličini u svetu; broj vernika je u konstantnom porastu i sve je više doseljenika muslimanskog porekla u Evropi i Sjedinjenim Američkim Državama. Ta činjenica otvara sva prethodno već pomenuta pitanja kao i pitanja mogućnosti zajedničkog života, integracije i saradnje različitih kultura. Takođe, treba imati na umu da je islam religija sa visokim stepenom sveobuhvatnosti religijskih propisa. „U islamu ne postoji područje života koje bi bilo izvan vjeroispovesti“ (Esposito, 2003:30). Interesantno je proučavati kako se norme postavljene u sedmom veku nove ere poštuju i praktikuju u savremenom dobu, u vremenu u kome pokretačku ulogu imaju nove tehnologije i nauka, u dobu racionalizma, sekularizma i sveprožimajuće globalizacije.

Religijske granice i zabrane u savremenom svetu

Najpre je važno uočiti teorijski značaj zabrana za društvenu organizaciju kako bismo kasnije mogli proučavati i praktične implikacije dozvoljenog i nedozvoljenog. Međutim, da bismo uopšte mogli raspravljati o suštini i sadržaju zabrana, najpre moramo odrediti njihov domet, tj. granice unutar kojih te zabrane važe. To nipošto nije jednosmeran proces, jer upravo pridržavanjem propisa granice se održavaju i iznova nameću. Ali uokviravanje zajednice koja poštuje iste (religijske) propise jeste jedno od važnijih pitanja za društveno proučavanje religije. Naravno, upravo u svetu zahuktale globalizacije granice među kulturama su sve popustljivije, što međutim, ne znači da ih nema. Pogotovo ne znači da su svi podjednako moći da prelaze te granice. Zbog toga što granice ipak igraju važnu ulogu u današnjem poretku i zbog zabrana koje su jedan od osnovnih kohezionih elemenata unutar omeđene zajednice, one se moraju proučavati jer to proučavanje vodi ka suštini religijskih zajednica. Ovo se posebno odnosi na islamsku zajednicu (umma) u kojoj je na snazi osobit način života, specifičan za tu religijsku tradiciju.

Najpre se moramo osvrnuti na samu suštinu granica koje definišu zajednice da bismo se kasnije pozabavili specifičnim primerom islama. Naime, pitanje granica nije, naravno, samo pitanje diferenciranja religija, već i etničkih grupa ali i nekih drugih. Interesantan je interacionistički¹ pristup proučavanju etničkih zajednica socijalnog antropologa Fredrika Barta koji u mnogome, ako se shvati u najširem značenju, može poslužiti i za opis distinktiranja religijskih zajednica.

¹ Ovde se pod interacionizmom podrazumeva istraživački pravac u proučavanju nacije a ne simbolički interacionizam kao opšta teorijska usmerenost u sociologiji i socijalnoj psihologiji (Bakić, 2006).

Bart u svojoj poznatoj studiji „Etničke grupe i njihove granice – društvena organizacija kulturne razlike“ ističe značaj formiranja granice za određivanje različitih kultura. On, naime, kritikuje dosadašnje istraživače koji se fokusiraju na sadržaje kulture – materijalne i nematerijalne, posmatrajući ih kao zasebne entitete, kao usamljena ostrva u okeanu. Autor ističe da se ne može formirati identitet ukoliko ne postoji jedna zajednica u odnosu na koju se neka druga diferencira. Bart izričito tvrdi da se ni jedna zajednica ne razvija per se, već isključivo u odnosu na druge, formirajući jasne granice između sebe i drugih. A te granice su vrlo postojane, uprkos prelascima ljudi i materijalnih dobara, uprkos kontaktima i međuzavisnosti (koja je, svakako, sve veća u eri globalizacije) (Bart, 1997).

Osnovna funkcija granica je organizaciona – u pitanju je društvena organizacija života i međusobnih odnosa u okviru propisanih (dozvoljenih odnosno zabranjenih) stvari i pravila. Pojedinci zauzimaju 'iste uloge' ukoliko pripadaju istoj (etničkoj) grupi jer dele zajedničke vrednosti ali i neke manifestne signale (kao što su jezik, stanište ili stil života) i na taj način se odvajaju od 'stranaca' koji pripadaju nekom drugom kulturnom kontekstu. Interakcija se svodi samo na one sektore koji pružaju mogućnost međusobnog razumevanja i uzajamnog interesa. Ne treba zaboraviti da kulturni sadržaj nije zbir objektivnih, niti (od iskona) nasleđenih karakteristika, te da izabrane osobine služe samo za formiranje kolektivnih identiteta na osnovu kojih se ljudi u interakcijama međusobno prepoznavaju i klasifikuju. Granice su organizacione ljuštture koje mogu biti ispunjene sadržajem raznovrsnih formi i dimenzija. Te kategorije mogu biti od velikog značaja na nivou ponašanja – mogu propisivati čitav društveni život, ali mogu imati značaja i u nekim vrlo ograničenim sektorima delatnosti. „Etnička granica o kojoj je reč kanalizuje društveni život; ona podrazumeva često vrlo složenu organizaciju ponašanja i društvenih odnosa. Ako nekog drugog identifikujemo kao pripadnika naše etničke grupe, podrazumeva se da s njim delimo iste kriterijume procenjivanja i suđenja“ (Bart, 1997). Dakle, organizaciona crta granica je odlučujuća karakteristika; na taj način različite grupe egzistiraju zajedno. Upravo ova karakteristika reguliše odnose unutar granica, ali pre toga, odnose izvan njih. „Stabilni međuetnički odnosi prepostavljaju takvo strukturiranje interakcije: reč je o skupu propisa koji regulišu situacije kontakata i omogućuju povezivanje u određenim sektorima ili područjima delatnosti, kao i o skupu zabrana s obzirom na društvene situacije koji u drugim sektorima onemogućava međuetnički interakciju, štiteći na taj način pomenute odnose od bilo kakvog sukoba ili preinačavanja“ (Bart, 1997).

Bart naglašava postojanost ovih manifestnih identiteta, ali ipak ističe kako je realno očekivati da će se razlike među pojedincima smanjivati jer će se stvarati izvestan konsenzus u vezi sa opštim kodovima i vrednostima. Interakcije među ljudima će se intenzivirati i formiraće se izvesna kulturna sličnost (Bart, 1997). Ova predikativna tvrdnja napisana šezdesetih godina prošlog veka

ide u prilog viđenjima o globalizaciji koja postuliraju kulturnu i identitetsku homogenost. Iako ima mnogo primera koji potvrđuju ovu tendenciju, ipak se čini da distinkcije i granice među različitim grupama etničkim ali i religijskim, i dalje igraju značajnu ulogu. Svet i dalje možemo posmatrati iz perspektive međusobnog dijaloga različitih zajednica.

Fredrik Bart svoju teoriju zasniva na etničkim granicama i pitanjima formiranja i opstanka etničkih grupa. Međutim, čini se da u opštim načelima, ova teorija može da se primeni i na određene religijske skupine, posebno kada je reč o islamu, kao sveobuhvatnom sistemu verovanja i propisa o adekvatnom načinu života. U velikom broju slučajeva biti pripadnik islamske zajednice jeste izuzetno važan i postojan kolektivni identitet pojedinca. To je ta granica koja odvaja muslimane od nemuslimana, uprkos rastućem obimu i intenzitetu kontakata u savremenom svetu. Islamsko učenje daje propise, zabrane i uputstva za ispravno ponašanje i na taj način vernici se mogu distancirati od onih koji to nisu. Dogma najmlađe monoteističke religije pretenduje da obuhvati čitav život vernika i daje mu smernice u skoro svakoj situaciji u kojoj se on može naći. Postojanje svete knjige (Kur'ana), predanja o Prorokovom životu (sune), kao i verskog prava (šerijata) i različitih versko – pravnih škola, svedoči o vrlo sveobuhvatnom sistemu po čijim koordinatama vnik treba da nađe svoje mesto u svetu i da se pri tom pokorava Alahu. Osim pet osnovnih verskih pravila (pet stubova islama) postoji i mnoštvo drugih preporuka i zabrana koje se tiču skoro svakog segmenta života vernika – od ponašanja u porodici, načina odevanja, hranjenja, mogućnosti zabave i igara, pa sve do prakse u javnoj sferi, u domenu poslovanja, ekonomije i politike. Ono što je važno napomenuti je da islam, posebno u pravnom smislu, nije homogena kategorija. Osim osnovne podele na sunite i šiite, treba istaći i da je diversifikacija velika i unutar pomenutih frakcija (postoje četiri glavne versko – pravne škole u sunizmu: hanefitska, malikidijska, šafijska i hanbalitska) ali čak ni tu se podele na zaustavljuju. Dakle, kada govorimo o islamu i o zabranama u islamu, one nipošto nisu univerzalne za sve nego postoje razlike između stepena dopuštenosti unutar različitih pravnih tumačenja islama. U ovom radu, analizirajući primere nošenja vela, transformacije intimnih odnosa i upotrebe novih reproduktivnih tehnologija, u mnogome je teorijsku osnovu predstavljalo tumačenje Jusufa el Karadavija, eminentnog religijsko – pravnog autoriteta danas u svetu. Jedanaest osnovnih principa halala i harama koje on daje²

² Ukratko, jedanaest osnovnih principa halala i harama koje navodi Karadavi su: dopuštenost stvari (ništa nije zabranjeno osim onoga što je Alah jasno označio kao haram, samo je Alah odredio šta je halal a šta haram, takođe islam oduzima ljudima pravo, ma kako bili visoko na verskoj ili svetovnoj poziciji da menjanju božija načela. Četvrti princip je da zabrana stvari potiče od njihove štete i nečistoće. Takođe, Alah ništa nije zabranio vernicima a da im za uzvrat nije dao nešto drugo – u halalu je zamena za ono što je proglašeno haramom. Zabranjeno je sve što vodi u haram a zabranjeno je i prikazivati haram kao halal. Takođe, dobre namere ne amnestiraju onoga ko je počinio haram

prestavljuju teorijsko – kontekstualnu prizmu kroz koju se posmatraju pomenuti fenomeni savremenosti koji su tema ovog rada. No, iako su ta načela veoma rasprostranjena, uvek treba imati na umu da nisu jedina moguća i da činjenice i odgovori koji su dati u ovom radu nipošto ne važe za sve muslimane, već je to samo jedna od mogućnosti tumačenja šerijatske celine.

Granice islamske zajednice su društveno organizujuće, one omogućavaju veoma jasno definisan i čvrst identitet koji neretko jeste platforma sa koje muslimani stupaju u interakciju sa ostalima. I to jeste neupitna činjenica za mnoge pripadnike Umme³. Upravo na taj način se formira kolektivni identitet koji može biti etnički, ali i, kao što vidimo, religijski. Problem, međutim, nastaje, kada se ovakva stvarnost ukrsti sa stvarnošću nekog drugog sveta, sekularnog, koji nameće svoja pravila, drugačija od verskih. Izazov savremenog društva jeste da pronađe ravnotežu između kulturnih razlika, baš zbog sve veće međuzavisnosti i sve intenzivnijih kontakata različitih etničkih, nacionalnih, religijskih ali i svih drugih grupa.

Nakon skiciranja značaja i smisla granica prelazimo na nivo njihovog sadržaja, tj. na nivo društveno – kulturnih odrednica koje ispunjavaju omeđen prostor. Od posebnog značaja za društveno funkcionisanje jesu zabrane. Da bi se koordinisalo svakodnevno življenje i, u skladu sa tim, održavale pomenute granice, neophodno je definisati pojmove dozvoljenog odnosno zabranjenog kao i procedure za njihovo sprovođenje. A upravo na tom mestu najjasnije se vide tačke razilaženja različitih zajednica. Ono što je jednima dozvoljeno drugima nije. Jednima je dopušteno ono što je drugima striktno zabranjeno. I tu dolazimo do ključnog problema koji se javlja u situaciji kada se zabrane ne podudaraju i, posebno, kada na bilo koji način ugrožavaju onog drugog. Ispravno rezonovanje podrazumevalo bi da se ne upadne u zamku kulturnocentričnosti tj. da se ne sudi drugima na osnovu sopstvenih referentnih okvira, a sa druge strane, neophodno je i odbraniti osnovna načela ljudskih prava, ako su ona zbog neke zabrane ugrožena. Naravno, pitanje je da li, i u kojoj meri uopšte

a treba se i kloniti svega onoga što vodi u zabranjenu zonu. Ono što je haram to je haram za svakoga – islam ne pravi etničke, rasne ili socijalne distinkcije. Poslednje pravilo je da preka potreba diktira izuzetke, nužnost ukida zabrane (El – Qaradawi, 2008).

³ Upravo je život u harem, svojstven muslimanima, dobar primer za postavljanje granica, čak i unutar granica Umme; to je dakle linija koju žene ne mogu preći. Sama reč 'harem' je varijacija reči haram (što znači zabranjeno) a kojoj je oprečna reč halal (dozvoljeno). U haremju je na snazi mnoštvo pravila, verskih pre svega, ali i privatnih jer je reč o privatnom vlasništvu. Ta pravila su toliko snažno utisнутa u svest pojedinaca da oni čak ni ne moraju imati zidove. „Onaj ko zna što je zabranjeno, nosi harem u sebi, u svojoj glavi, zapisan pod vlastitim kožom“ (Mernisi, 2003:73). Mnogi muslimani smatraju da nedaće počinju kada prestanu da se poštuju hudud (svete granice). Međutim, mnogi vernici, a posebno žene kojima su uskraćena mnoga prava, sanjaju o prekoračenju granica. Uprkos tome što ih i odmalena uče da „Biti musliman znači poštovati hudud“ (Mernisi, 2003).

mogu postojati opšta ljudska prava u kulturno diversifikovanom svetu. Ali to je već pitanje koje bi zahtevalo daleko šire razmatranje koje prevazilazi obim ovog rada.

Halal i haram u domenu oblačenja: muslimanski veo kao simbol (ne)slobode

U Kur’antu i hadisima veliki broj redova ispunjen je smernicama koje regulišu oblasti uređenja i ukrašavanja vlasitite okoline i doma ali i načinom na koji bi trebalo voditi računa o izgledu samih vernika. Instrukcije koje se odnose na strukturiranje životnog prostora, iako obimne, ne okupiraju pažnju zapadne javnosti, dok se detalji u vezi sa odevanjem i izgledom, posebno kada je reč o muslimankama nalaze u žiji interesovanja. Još od prvih kontakata zapadne civilizacije sa islamom pitanje pokrivanja vernica prevazišlo je domene estetskog ili religiološkog. To pitanje je bilo (i ostalo) goruće identitetsko, kulturno, a u krajnjoj instanci i političko pitanje. „U očima Zapada, veo i nije baš tako bezazleni deo odeće. To je simbol ženske potlačenosti, metafora za islamsku nefleksibilnost, način da se identifikuju oni koji ne dele naše sisteme vrednosti. Još od perioda kolonijalizma, veo je više bio definisan maštom onih koji ga gledaju, nego glasom onih koji ga sa ponosom nose“ (Nešić, 2012:76).

Određivanje zabranjenog u odevanju i spoljašnjem izgledu ne odnosi se, međutim, samo na žene. I pred muškarcima se nalazi čitav niz pravila – od načina održavanja brade i brkova, preko zabrane nošenja zlata i svile, do smerница u vezi sa tetovažama i raznim plastičnim i drugim operacijama. Jedan deo opštih načela odnosi se i na vernike i na vernice. Ta načela u skladu su sa opštim islamskim postulatima koji se pozivaju na jednakost svih bez obzira na socio – ekonomski status ili boju kože. Tako se, na primer, izričito zabranjuje preterivanje u trošenju na ulepšavanje i na odeću koja u bilo kom smislu može da ukaže na superiornost i gordost jer to vodi uobraženosti koja nije ništa drugo do isprazne taštine (El – Qaradawi, 2008). Vernici se konstantno podsećaju na to da su pred Alahom svi isti, no, ipak se čini da ta istovetnost ima svoja ograničenja, a granice su vrlo jasne i oštре kada služe da distinktiraju polove. Čini se da je mnogo više zabrana koje se odnose na izgled muslimanke⁴, i što je

⁴ Takođe, kada se postavljaju pravila koja se odnose na vernike odmah se postavljaju i paralele u odnosu na vernice. Tako se npr. ističe da je muškarcima zabranjeno da nose svilu i zlato jer se moraju čuvati od svakog vida slabosti, pasivnosti i letargije. „Za razliku od žene, njemu ne dolikuje da oponaša pevaljku u oblačenju finih tkanina i isticaju skupe nošnje i nakita“ (El – Qaradawi, 2008). Sa druge strane, ženama je dozvoljeno da se ukrašavaju na ovakav način a kao razlog za ovo navodi se njena „priroda“ koja je sklona luksuzu i ulepšavanju. „Žena je izuzeta iz ove zabrane zbog svoje ženstvene prirode, jer su ljubav prema draguljima i nakitu nešto posve prirodno i prikladno za nju“ (El-Qaradawi, 2008). Pozivajući se na „prirodu“ kao determinišući činilac u razlikovanju psiholoških svojstava muškaraca odnosno žena zatvara se krug mogućnosti za

još važnije, ograničenja koja se odnose na muslimanke daleko su veća od onih koja se odnose na muslimane. Gledano iz ugla zapadne civilizacije, ta ograničenja neretko zadiru u samu suštinu ideja ljudskih prava i sloboda.

Tumačenje položaja žene u islamu danas je veoma istraživana tema. Interpretacija svetih stihova u rodnom ogledalu veliki je izazov za mnoge autore, te ima i mnogo različitih struja u tumačenju rodnog pitanja. Najopštije rečeno, iz sekularnog ugla (najčešće ali ne i isključivo konstituisanog na Zapadu) razmišljanja idu u prilog nužnosti da se religija odvoji od društva. Po mišljenju tih autora tradicionalni i patrijarhalni kalup za žene, konstruisan u religijskom diskursu, u savremenom svetu će iščeznuti. Sa druge strane, feministkinje i feministi koji pripadaju verskom idejnom korpusu najčešće se pozivaju na to da ni jedan stih u Kur'anu zapravo nema nameru, već da zbog nekontekstualizacije svetog teksta muslimani prenose modele tadašnjih rodnih režima na savremeno društvo. U tome je zapravo koren greške i nepravde koja se nanosi ženama⁵ (Nešić, 2012, Bosankić, 2012).

Pitanje položaja žene u islamskom učenju i tradiciji izrazito je kompleksno i višeslojno. Samo jedan od aspekata (naravno, neodvojiv od opšteg učenja i prakse u islamu) je aspekt oblačenja ili preciznije, pokrivanja vernica. Ali to je veoma važan aspekt. Pitanje da li je odora muslimanke njen zatvor ili utočište ključno je za određivanje same suštine zabrana u odnosu na vernice. Ova dilema je posebno važna zato što je sloboda u fizičkom identitetu laksus za određivanje važnosti zabrana različitih svetova: čija je zabrana važnija a čija pravednija? Da li su vernice zatočene iza velova? Da li ih treba oslobođiti tako što će im se zabraniti da ih nose (kao što je slučaj u Francuskoj) ili je suština slobode u tome da one čine ono što žele pa makar to podrazumevalo tako restriktivne radnje kao što je prikrivanje sopstvenog lica? I da li možda treba ozbiljnije shvatiti argumente samih vernica koje zapravo vide sopstvenu slobodu u zaštićenosti od nepristojnih pogleda i komentara?

ravnopravnost. Jer ukoliko su razlike „prirodne“ i od Boga date šta tu bilo koji čovek može da uradi da bi se to promenilo? Na taj način se opravdava patrijarhalni poredak, neravnopravnost pa i ugnjetavanje žena. Islamsko učenje i tradicija odbacuje to da je rod isključivo društvena konstrukcija i da su rodne uloge koje se definišu kao muške odnosno ženske isključivi priozvod ljudskog određenja i da nijedna psihološka niti socijalna karakteristika ne pripada imanentno ženama ili muškarcima. Takođe, pol jeste biološka kategorija, međutim rod nije i može biti neusklađen sa biloškom odrednicom (Ricer, 2009).

⁵ Pa ipak, feministkinje poput Fatime Mernisi, zahtevaju kontekstualizaciju svetih spisa, i ističu da su ti spisi često loše predstavljeni, izmanipulisani i fabrikovani od stane muškaraca kako bi bili korišćeni kao oružje za potčinjavanje žena. Hadisi su, po njenom mišljenju korišćeni bukvalno, bez socijalno – istorijskog pregleda i bez uvažavanja okolnosti koje su dovele do stvaranja datog teksta. Ona smatra da upravo zbog neadekvatnih tumačenja nije došlo do ravnopravnosti polova u islamu (Nešić, 2012:61).

U islamu je otkrivanje tela haram. To je haram, pre svega, zato što je izazivanje na bilo kakav blud, seksualni odnos pre braka ili odnos sa nekim ko nije supružnik, zavođenje ili navođenje na misli o seksualnom činu zabranjeno. Po nekim interpretacijama svetog teksta zabranjeno je i stavljati parfem, gledati osobu suprotnog pola, osamljivati se sa njom (pod uslovom da nije reč o supružnicima ili o bliskim rođacima), isticati sopstvenu privlačnost i lepotu tela. Najsukopoceniji nakit muslimanke je njen stid. Ona ga mora čuvati jer je taj stid suštinski razlikuje od nevernica. Zbog toga mora paziti da joj pogled bude oboren, da se ne vide obline tela i da se oblači u skladu sa muslimanskim propisima (El – Qaradawi, 2008). Međutim, ovde se nameću i sledeća pitanja: šta je zapravo muslimanski propis o oblačenju vernica, šta je suština harama koji se odnosi na prekrivanje tela i šta se zapravo sme otkriti? U Kur’anu piše: „A reci vjernicama svojim neka obore poglede svoje i neka vode brigu o stidnim mjestima svojim; i neka ne dozvole da se od ukrasa njihovih vidi išta osim onoga što je ionako spoljašnje, i neka vela svoja spuste na grudi svoje; neka ukrase svoje ne pokazuju drugima, to mogu samo muževima svojim, ili očevima svojim, ili očevima muževa svojih, ili sinovima svojim, ili sinovima muževa svojih, ili braći svojoj ili sinovima braće svoje, ili sinovima sestara svojih, ili priateljcama svojim, ili robinjama svojim, ili muškarcima kojima nisu potrebne žene, ili djeci koja još ne znaju šta su stidna mjesta žena; i neka ne udaraju nogama svojim da bi se čuo zveket nakita njihova koji pokrivaju. I svi se Alahu pokajte, o vjernici, da biste postigli ono što želite“ (Kur’an: 24:31). Interpretacija „onoga što je ionako spoljašnje“ je zaista višezačna. Jasno je da je zabranjeno pokazivati intimne delove, jasno je i ko sme a ko ne sme da ih vidi i jasno je da se ne sme eksplicitno pokazivati nakit. Međutim, nije sasvim jasno šta se sme pokazati, odnosno šta ne podleže zabrani. Jusuf el Karadavi, savremeni islamolog, opredeljuje se za tumačenje po kome se zabrana ne odnosi na lice, ruke i na neki standardni, uobičajeni nakit, bez preterivanja (El – Qaradavi, 2008).

Očigledno je da postoje različita tumačenja i interpretacije zabrana u vezi sa pokrivanje ženskog tela. Te razlike dovele su do različitih uverenja, drugačijih tradicija a konačno i do raznovrsnih načina kreiranja i nošenja velova⁶. No, bez obzira na varijetete u pogledu toga što je dopušteno da se

⁶ Hidžab je veliko parče tkanine koje pokriva glavu, tj. kosu, vrat i ponekad ramena, dok je lice u potpunosti slobodno. Nikab je tkanina koja pokriva sve od nosa pa do nožnih članaka a često pokriva čelo. Najčešće je u crnoj boji mada to nije nužno. Abaja je vrsta odeće koja se nosi u Saudijskoj Arabiji, pokriva kosu i celo telo dok je pokrivanje lica ostavljeno ženi na izbor. Najčešće je živopisnih boja. Čador je vrsta ogrtača koji pokriva celo telo žena u Iranu. Uvek je crne boje, veoma je širok, kao šator. On ne pokriva lice, ali žene to ipak držeći rukom jedan njegov kraj tako da sakriva lice. Burka je najkonzervativnija nošnja. Nosi se u Avganistanu i pokriva celo telo u potpunosti, ostavljajući samo mali otvor sa mrežicom za oči. Najčešće je svetloplave boje, skoro nikada crne (Nešić, 2012).

otkrije, na Zapadu se neretko podjednako tumači kao oduzimanje prava ženi na slobodu u kreiranju svog fizičkog izgleda, što je prečica ka oduzimanju i svih ostalih prava.

Zanimljivo je, međutim, da veo nije imantan samo islamu i da je zapravo nastao znatno pre pojave ove monoteističke religije. Iako se ne zna tačno vreme kada se veo prvi put nosio, pretpostavlja se da je to bilo čak 4000 godina pre prve objave⁷. Danas se, međutim, veo povezuje isključivo sa islamom. Interesantno je napomenuti da se Hatidža, prva Muhamedova supruga, nije pokrivala. Tek kasnije je ovaj običaj uveden. Naime, kako su Prorokove supruge, u trenucima njegovog odsustva, preuzimale ulogu savetnika (u vreme ratova i socijalnih nemira) iz praktičnih razloga (da ne bi došlo do maltretiranja žena od stane Muhamedovih suparnika), one su pregovarale sa muškarcima stojeći iza paravana. Paravan su potom zamenile nikabom, da bi komunikacija bila jednostavnija. Najpre se veo nosio samo u posebnim prilikama, a potom je postao obaveza (Nešić, 2012). Upravo na ovom primeru uočava se neophodnost kontekstualizacije Kur'ana i ostalih spisa (na koje je, između ostalih, pozivala i Fatima Mernisi). Zaista je pitanje kako uskladiti život po savremenim (sekularnim) normama i stilovima ako se praktikuju pravila donesena na osnovu praktičnih potreba pre više stotina godina?

Interesovanje za islamski običaj pokrivanja vernica, na Zapadu ne jenjava i to ne samo na nivou radoznalosti. Veliki deo zapadne javnosti ima ideju o tome da muslimanke treba oslobođiti takvog načina oblačenja i života (Moors, Salih, 2009). Problem je, međutim, po mišljenju autorki, u tome što se dešava da se emancipacija nameće nekritički, po zapadnom modelu življenja, bez pokušaja da se suštinski sagleda značaj vere i tradicije i njihova duboka ukorenjenost u porodicama muslimana. Ovo nerazumevanje povremeno vodi ka ozbiljnim problemima.

U Francuskoj već neko vreme traju sukobi jer je, najpre u školama a zatim i na drugim mestima, zabranjeno prikazivanje bilo kakvih verskih obeležja, pa i ženske muslimanske odeće. To je izazvalo niz incidenata, koji imaju elemente verske diskiminacije (kao što je otpuštanje sa posla i hapšenja) i, naravno proteste.⁸ Francuska je privlačna imigrantima pre svega zbog toga što su privlačni faktori tj. *pull factors* (bolje mogućnosti zapošljavanja, mogućnosti sticanja dohotka, bolje škole, bolji uslovi stanovanja i ostali socijalni kapaciteti i institucije) u potpunosti prisutni (Bobić, 2007). Ova zemlja je, kao i Velika

⁷ Najstariji zapisi o velu potiču iz Mesopotamije gde je prikrivanje lica bila privilegija bogatih žena u gradovima koje nisu morale da rade. To je bio simbol luksusa. Sa druge strane, ženama i muškarcima iz pustinjskih, nomadskih plemena, veo je služio kao zaštita od peska (Nešić, 2012).

⁸http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2013&mm=07&dd=20&nav_category=78&nav_id=734490;
<http://www.blic.rs/Vesti/Svet/373038/Francuski-sud-Otkaz-zbog-nosenja-marame-diskriminacija-pregledano-jula-2013>.

Britanija, bivša kolonijalna sila, a nakon Drugog svetskog rata pridošlice iz zemalja bivših kolonija mahom su se doseljavale u Pariz i druge francuske gradove. Muslimani u Francuskoj većinom su magrepskog porekla (Tunis, Maroko i Alžir). Međutim, poslednjih decenija, usled ekonomskе krize, demografskog rasta muslimanske populacije i centriranja ekonomskе moći u bogatim zemljama, u Francusku su počeli da se useljavaju i muslimani iz drugih zemalja (Nigerija, Iran, Pakistan, Senegal, Bosna, Turska). Tako je nastala velika zajednica muslimana u ovoj zemlji. U Francuskoj je na snazi idejni model asimilacije, što znači da se od imigranata očekuje da odustanu od privrženosti svojim religijskim i kulturološkim običajima, da prihvate domicilne vrednosti i da se uklope bezuslovno, odbacujući uverenja i prakse koja su zemlji u koju dolaze neprihvatljiva i strana. „Krajnji rezultat koji se takvom politikom galizacije želi ostvariti jeste da religija postane privatna stvar svakog pojedinca, a da svaki musliman bude društveno i ekonomski asimilovan“ (Espozito, 2002: 655).

Na pitanju zabrane nošenja vela prelamaju se suštinske kontradikcije – sekularizacija i desekularizacija, integracija i izolacija, saradnja i sukobi. Francusko društvo javno nošenje hidžaba doživljava kao uvredu i nepoštovanje sopstvenih vrednosti, a muslimani smatraju da imaju pravo da praktikuju svoje religijske običaje. Čije pravo je starije i važnije? Korpus ljudskih prava, ustanavljen u zapadnoj civilizaciji, podrazumeva pravo na ravnopravnost i slobodu, ali i pravo na slobodan izbor religije i praktikovanje verskih običaja. U ovom slučaju kontradikcija potiče iz činjenice da se sloboda i ravnopravnost očigledno drugačije doživljavaju i tumače.

Praktikovanje verskih obreda u bogomoljama ili u sopstvenim domovima, praznici, drugačija ishrana ili verovanja nisu tako vidljivi niti provokativni kao što je nošenje hidžaba, nikaba ili burke. Nošenje vela, odnosno pokrivanje tela, za Evropljane je često simbol nepoštovanja njihovih dominantnih vrednosti u koje spada i rodna ravnopravnost (Moors, Salih, 2009). Međutim, ovde se mogu postaviti najmanje dva pitanja. Najpre, u kojoj meri su stavovi zvaničnika⁹ (ali i njihovih pristalica i glasača) zaista usmereni protiv diskriminacije i

⁹ No, u Francuskoj, kao i u drugim evropskim zemljama, stav prema imigrantima je često razdelnica između političkih opcija, pri čemu, naravno, desno i konzervativno orijentisane stranke i lideri zauzimaju negativan stav prema doseljenicima. Predsednica francuske ekstremno desničarske partije Nacionalni frot, Marin Le Pen smatra, na primer, da je model asimilacije nemoguć i da sa tim ne treba ni pokušavati. Nemačka kancelarka Angela Merkel je otvoreno rekla da je svako ko dode u Nemačku u obavezi da nauči jezik, da se ponaša u skladu sa njihovom kulturom i običajima, da poštuje prava i zakone. „To važi za sve, od jednakih prava za žene do svega ostalog – to je naš moto i neće postojati tolerancija za bilo šta drugo“. Nešto kasnije, Merkelova je izjavila da je multikulturalizam u Nemačkoj propao, pozivajući se na to da veliki broj muslimanskih imigranata živi u ovoj zemlji bez prihvatanja njihovih vrednosti i običaja. Analitičari su ovaj radikalni zaokret udesno protumačili kao populistički potez, učinjen zarad sticanja veće popularnosti kancelarke i njene Demohričanske partije kod svog biračkog tela, dominantno desno orijentisanog (i neprijateljski

borbe za ljudska pa i ženska prava, a u kojoj meri je reč o egzistencijalnom strahu i ugroženosti usled priliva nove radne snage koja oduzima posao i neretko utiče na povećanje stope kriminala? Iz ovoga proizilazi i podpitnje – do koje mere je taj strah objektivan ili od koje tačke počinju predrasude i stereotipi koji služe kao opravданje za diskriminaciju imigranata i jačanje nacionalizama i desnice unutar evropskih država? Drugo pitanje koje se može postaviti jeste: da li su žene na Zapadu zaista potpuno slobodne ili i za njih postoje neke ografe, ne tako vidljive kao burka ili hidžab, ali možda podjednako nemilosrdne, posebno prema ženskom telu? Prvo pitanje izlazi iz domena ovog rada, ali drugo može biti interesantno, kao jedna perspektiva više na temu ženske (telesne) potlačenosti.

U savremenom svetu primetna je neprekidna i sve veća pažnja koju ljudi posvećuju kultivaciji tela. Tako je npr. Zigmunt Bauman među nekoliko osnovnih odlika savremenog sveta (tačnije, po njegovom mišljenju, postmodernizma) naveo ovu karakteristiku kao veoma važnu za shvatanje današnjeg društva (Ricer, 2009: 356). Fizička lepota pojavljuje se kao značajan faktor za promovisanje idealja u medijima, koji se rukovode dirigentskom palicom kapitalističkog sistema, pa se telo logično nameće kao nešto čemu treba posvetiti posebnu pažnju. Telo postaje medijum komunikacije sa drugima. Izgled tela, ali i način odevanja i ukrašavanja, i ranije su bili važni za formiranje identiteta kao i za neverbalnu komunikaciju sa drugima – ali sada je došlo do kulturnog obrta i sve to više ne pripada sociološkim kategorijama kao do sada (rod, klasa itd.) već je skoro isključivo proizvod lične slobode i izražavanja. Ali upravo je lična sloboda dovedena u pitanje u zapadnoj potrošačkoj kulturi. Pogotovo kada je u pitanju telo, na koje je stavljen poseban akcenat. Na neki način, svaki drugi deo identiteta je upitan, ali telesni ne mora da bude, ukoliko ga prilagodimo standardima koje promovišu, pre svega, mediji.

Sve ovo neretko ima i drugu stranu medalje, odnosno postavlja se i pitanje gde je granica u trci za idealom i koja je cena traganja za postizanjem onoga što se smatra poželjnim a što je, uvek nekako na izmaku? Žensko telo je očigledno pred velikim izazovima u nastojanju da se postigne sve rigidniji i strožiji model. Neka istraživanja (Marrins, Williams, Harrison, Ratan) pokazala su, analizom američke štampe i televizijskog programa, da su modeli, posebno ženskih figura, vremenom sve tanji i tanji i da su već danas toliko tanki da samo 5% Amerikanki može da se približi tom idealu. Upravo tu autori vide razlog što je između 40% i 60% američkih adolescentkinja nezadovoljno izgledom nekog

raspoloženog prema svima koji nisu nemačkog etničkog porekla).⁹ Nemačka je, inače (iako nije bivša kolonijalna sila) zbog svog privrednog razvoja veoma privlačna imigrantima iz celog sveta. U njoj živi najviše Turaka (procene su da ih ima oko četiri miliona), ali svakako ima stanovnika i iz drugih (muslimanskih) zemalja (<http://www.blic.rs/Vesti/Svet/208927/Merkel-Imigranti-da-postuju-domacenorme>; <http://www.pressonline.rs/info/politika/134482/merkel-imigranti-da-postuju-domace-norme.html>; <http://www.vreme.rs/cms/view.php?id=956337>) pregledano jula 2013.

dela svog tela, a čak između deset i petnaest miliona žena u SAD pati od anoreksije ili bulimije (Marrins, Williams, Harrison, Ratan, 2009).

Neke autore (Peter, Valuenburg) interesovalo je da li su, i u kojoj meri, ženske osobe percipirane samo kao seksualni objekti, odnosno zanimalo ih je kako povećan kvantitet provokativnog sadržaja¹⁰ utiče na sliku o ženskom telu i ličnosti. Uradili su istraživanje u Holandiji na uzorku od 745 adolescenata, uzrasta između trinaest i osamnaest godina, i došli do zaključaka da je zastupljen veoma visok stepen objektivizacije ženskog tela kao isključivo seksualnog predmeta što korespondira sa količinom vremena utrošenog na gledanje i/ili čitanje sadržaja sa eksplisitnim scenama seksa. Stereotipi su prisutni i među mladićima i među devojkama. Naravno, podrazumeva se da su svi ženski likovi vitki i gotovo nerealno savršeno građeni. Jer upravo to je promovisan model (Peter, Valuenburg, 2007).

Ovde se treba podsetiti da su žene prekrivene velom zaštićene upravo od objektivizacije ženskog tela i posmatranja žena isključivo kao seksualnog objekta. A čini se da žene u savremenom društvu ponekad i jesu svedene na to. „Međutim, neki muslimani tvrde da zapadnjačke žene samo vjeruju da su slobodne, jer ne uvidaju da ih njihova kultura izrabljuje time što ih nuka da 'izaberu' provođenje bezbrojnih sati na oblikovanje svoje vanjštine (pohodi raznim salonima njege i lepote) kao i nošenje neudobne odveć uske odjeće koja odražava njihovo telo čineći ženu samo objektom koji pobuđuje strast, samo da bi se potaknulo na kupnju automobila, kreme za brijanje ili piva. Muslimani takvih svetonazora tvrde da zapadnjaci osuđuju nošenje vela, jer u svojoj biti nisu slobodni da sami izaberu“ (Espozito, 2003:106). Međutim, naravno, svi ovi argumenti, iako načelno tačni, mogu u praksi poslužiti i kao pokriće za potčinjavanje žena.

Kada se sve ove činjenice imaju u vidu može se postaviti i pitanje da li su samo muslimanke zatočenice svoje rodne uloge ili su to i žene iz drugih kultura? Muslimankama je zabranjeno da se otkrivaju. Ženama zapadne civilizacije je dozvoljeno da se otkrivaju (čak je to i poželjno) ali im je vrlo jasno sugerisano kako treba da izgledaju. Paradoksalno, ali postavlja se pitanje – zašto se onda samo muslimanke većinski smatraju neslobodnim?

S obzirom na rastuću opsednutost telom na Zapadu, nije ni čudo što je upravo veo najupečatljiviji i najizazovniji simbol nekog drugog sveta. I preko vela se očigledno prelima više nivoa zabrana, i religijskih i sekularnih. Kao što je već rečeno, iako izgleda kao da se radi o samo jednom spornom elementu, zapravo je reč o čitavom lancu ideja, kulturnih, civilizacijskih i političkih razlika. Pitanje je društvene zrelosti i tolerancije u kojoj meri i na koji način će se ove razlike uskladiti. Čini se da nije ispravno meriti čija su uverenja

¹⁰ Analize su pokazale da se seksualni sadržaj u američkom televizijskom programu u periodu od 1998. do 2005. udvostručio. U otprilike istom tom periodu (1998 – 2004) pornografski sadržaji na interentu su porasli za čak 1800%!

ispravnija, a čije zabrane više ograničavaju, već je cilj samo ukazati na postojanje različitih obrazaca i na potrebu za daljom borbom za jednaka prava svih (naravno, pre svega, muškaraca i žena), na svim nivoima i u svim kulturama, bez nametanja vlastitog idealta.

Halal i haram u partnerskim i porodičnim odnosima – paralele između praksi na Zapadu i u muslimanskom svetu

U ovom delu rada biće otvorena pitanja u vezi sa porodičnim životom, brakom i vezama, ali i roditeljstvom, mogućnostima i pravilima u vezi sa njegovim ostvarivanjem. Naime, u islamu postoje uputstva koja su liberalnija u odnosu na uputstva u hrišćanstvu, međutim, praksa savremenog sekularnog sveta u pogledu međuljudskih i partnerskih odnosa drastično je drugačija od onoga što je kao dozvoljeno i poželjno iscertano u svetom tekstu i hadisima.

Iako je nezahvalno i neprecizno govoriti o opštim trendovima usled heterogenosti kulturnog područja, i uprkos neophodnosti specifikovanja konkretnih uzoraka i primera, ipak je moguće navesti neke dominantne procese u sferi intimnosti na Zapadu. Naime, iako heterogeni monogamni brak nije izgubio na značaju i zastupljenosti, sve je veći pluralitet formi partnerskih odnosa (heteroseksualne i homoseksualne kohabitacije, LAT (living apart together) zajednice, 'brakovi na daljinu', brakovi koji se odriču dece, jednoroditeljske porodice...). Takođe, ne treba zaboraviti da su predbračno zabavljanje, menjanje partnera, eksperimentalna igra međuljudskih odnosa, opšteprihvaćeni i poželjeni modeli ponašanja koji prethode vereništву a potom i samom braku (Milić, 2007).

U periodu od kraja šezdesetih godina pa nadalje, međuljudski odnosi su dobijali novo ruho usled velikih promena koje su se dešavale. Seksualna revolucija srušila je mit o puritanskom moralu (koji je seksualnu želju izjednačavao sa grehom) i promovisala je uživanje i hedonizam kao vrhunske vrednosti. Emancipacija žena koja podrazumeva njihov izlazak na tržište rada i pravo glasa, ali i tehnološki napredak koji je doneo kontraceptivna sredstva, omogućili su ženama da postane nezavisna od muškarca i slobodna da upravlja sopstvenim životom. Napokon, individualizacija je proces zbog koga pojedinac odnosi pobedu u odnosu na kolektivne interese, čak i kada je reč o partnerskom odnosu. Pojedinac je autonoman, refleksivan, teži ličnoj samorealizaciji, post-materijalističkim vrednostima i identitet gradi po sopstvenim željama (mimo ograničenja koja su mu ranije davali njegova klasno – slojna, etnička, nacionalna, rasna, religijska, rodna ili seksualna pripadnost). I s obzirom na to da profesija i karijera postaju neretko najvažniji ciljevi u životu, kako muškaraca tako i žena, i imajući u vidu i činjenicu da je zahvaljujući kontracepciji roditeljstvo moguće planirati i odlagati, logično je da će se dogoditi turbulencije u međuljudskim odnosima uopšte a naročito u partnerskim.

Interesantan je i idealnotipski koncept „čiste veze“ koji (iako je još uvek na nivou metodološkog sredstva za proučavanje transformacije intimnosti) može postati ako ne dominantan, a onda veoma zastupljen u populaciji (naravno, reč je opet o savremenom zapadnom društvu, pre svega). „Čista veza“¹¹ je odnos karakterističan za postmodernost. To je idealni tip ljudskih veza, počiva na slobodnom i rodno ravnopravnom izboru partnera. Reč je o složenoj kombinaciji emotivnih, seksualnih, kognitivnih i kulturnih procena o tome da li neka osoba prolazi kontrolu mehanizma izbora, te da li joj se može dodeliti uloga partnera.

Možemo govoriti o tri osnovne odlike „čistog odnosa“. Najpre imamo vremensku ograničenost. Niko više ne ulazi u partnerstvo uz očekivanje da će taj odnos trajati zauvek. Kako je brak prestao da bude „sveta tajna“ uz obavezu da dugo (ili čak večno!) traje, tako su i partnerske veze projektovane na izrazito kratak vremenski kalup. Ulazak u vezu podrazumeva prečutno slaganje oba partnera oko toga da je sve prolazno i da nikо nema prava da očekuje vernost u dugom vremenskom periodu. Druga osobina „čiste veze“ je refleksivnost. Stalno uzajamno nadgledanje partnera i preispitivanje kvaliteta odnosa je sama suština ovakve veze. Partnerski odnos nije vrednost sam po sebi, njegova isključiva vrednost je u tome koliko pruža samim akterima, koliko doprinosi njihovim samoprojektima. Treća karakteristika je unapred utvrđen stav o nepo-stojanju idealnog partnera.

„Danas je nepopularno, i intelektualno diskreditujuće imati viziju idealnog partnera. Umjesto toga, često razmišljamo i govorimo o kombinaciji poželjnih osobina koje smo imali prilike iskusiti u prethodnim vezama. Taj postromantični element konceptualizacije veze – koji, kao što ćemo kasnije pokazati, sadrži važnu prednost u odnosu na romantičnu viziju idealnog drugoga – pridonoši inherentnoj nestabilnosti čiste veze“ (Štulhofer, 2004:6).

Veza je obojena savremenim normativima poput postizanja sreće, originalnosti, posebnosti. Sa jedne strane teži se postizanju intimnosti, a sa druge strane zadržavanju samostalnosti i samodovljnosti partnera. I tu nailazimo na paradoks „čiste veze“ – partneri imaju potrebu da dožive strast, nešto „nesvaki-dašnje“ – posebno i neponovljivo (ovakav teror intenziteta, glad za intenzivnim osećajima, osećanjima i događajima postala je vladajuća ideologija koja se nameće putem masovnih medija), a sa druge strane se suočavaju sa racionalno – tehničkim momentima preispitivanja adekvatnosti partnera i svim problemima koje sa sobom nosi svakodnevica zajedničkog življena (Štulhofer, 2004).

Malopređašnji opis međuljudskih odnosa je sušta suprotnost onome što je proklamovani ideal u islamu. Brak u islamu zauzima centralno mesto. Zbog

¹¹ Pod „čistom vezom“ Gidens, Bek i drugi teoretičari podrazumevaju odnose u društвima kasne modernosti, zasnovane na emocionalnoj komunikaciji, pri čemu je trajanje određeno isključivo nagradama (užitkom) koji dele oba aktera. Odlikuje ga velika sloboda izbora, puna ravnopravnost rođova, spremnost na unutrašnje otkrivanje misli, osećanja i zajednički razvojni projekat (Bobić, 2010:121).

zabrane predbračnih seksualnih odnosa i promene partnera, brak je jednino rešenje za zadovoljenje fizičkih i emocionalnih potreba. „Zato je neophodno da partneri vode brigu jedno o drugom, da se uzajamno poštuju, da ispunjavaju sve svoje obaveze ali i da se osećaju ispunjeni i voljeni“ (Nešić, 2012:73).

Ako pogledamo podrobnije, svaka od karakteristika „čiste veze“ u islamu je haram. Apriorno vremensko ograničenje partnerskog odnosa ne sme biti osnovna pretpostavka na kojoj se veza gradi. Iako je, naime, razvod braka dozvoljen (i mogu ga inicirati i žena i muškarac) postoji niz otežavajućih činilaca koji utiču na to da se ovo jedinstvo ne razide. „Kada su bili pojedinačna ljudska bića, bili su 'samci', poslije sklapanja braka oni se nazivaju 'parom'. Statistički, oni su jedinke, a po stvarnom 'mjerenu', oni su par, brak ih je učinio parom, tako da tuga i radost jednoga postaje tuga i radost drugoga“ (El – Qaradawi, 2008:302).

Kada je u pitanju kontinuirano preispitivanje zadovoljstva vezom (što je druga karakteristika 'čiste veze') može se zaključiti da ta kategorija ne postoji u islamskom učenju. Na brak se, u muslimanskom svetu, gleda kao na datost i nepromenljivost, te stoga nije neophodno, a nije ni poželjno stavljati upitnik na suštinu odnosa.

Treća dimenzija 'čiste veze' je da se u nju ulazi uz pretpostavku da idealan partner ne postoji. Praveći paralele sa islamskim konceptom partnerskih odnosa, na prvom mestu uočavamo da idealni partner, kao kategorija, uopšte ni ne postoji. Islamski brak je zajednica u kojoj se brišu lični entiteti; individualnost je maglovita a zajednica postaje cilj i vrednost po sebi. Samim tim ni poželjne osobine nisu definisane, osim opštim načelima koja važe za vernike uopšte (i muškarce i žene). Postoje neke karakteristike koje se provlače kroz sveti tekst (kao što su ženina skromnost i poslušnost ili dužnost muškarca da obezbedi porodicu i bude 'glava kuće') ali to su suviše opšte odrednice na osnovu kojih se ne može govoriti o osobinama pojedinaca u kontekstu u kome se formira koncept 'čiste veze'. Dok, dakle, partnerski odnosi u zemljama centra teže da se približe navedenom konceptu, u muslimanskom svetu takva nastojanja definitivno odstupaju od tradicionalnih postavki. Može se čak smatrati da su na neki način i zabranjena.

Kada se opisuje 'čista veza' reč je o sadržaju odnosa dvoje ljudi. Kada je reč o formama (kojih ima, kako je rečeno, veoma mnogo) islam je tu apsolutno decidiran – ništa osim braka nije dozvoljeno. Čak i ukoliko se brak rastavi, može se ući u novi. Ali sve druge vrste partnerskih odnosa su haram. Zapadna realnost je potpuno drugačija: heteroseksualni brak je samo jedna od alternativa za koju pojedinci mogu da se odluče. Sistemi uverenja i predrasude često se pojavljuju kao društvena kočnica i način regulisanja partnerskih odnosa, ali izuzetno retko na nivou formalnih zabrana, kao što je to slučaj u islamu. Sa stanovišta ove religije, odnosi van braka su haram, kao i homoseksualizam koji se, smatra velikim grehom (El – Qaradawi, 2008). Ovakva gledišta zaista se drastično razilaze od savremenog sveta u kome (makar na formalnom nivou)

zaista postoji koncept ljudskih prava koji podrazumeva individualni izbor forme i sadržaja odnosa. Svi pomenuti oblici partnerskih odnosa rasprostranjeni su u razvijenim zemljama. Zaista, na ovom mestu se vidi veliki raskorak u opsegu zabrana u sekularnim društвima i u islamu što, opet, može predstavljati prepreku zajedničkom životu pripadnika različitih tradicija i kultura.

Ali i ovde se može okrenuti medalja na drugu stranu i postaviti pitanje nedostataka koncepta 'čiste veze'. Autori koji govore o ovakvoj vrsti međuljudskih odnosa (Gidens, Štulhofer itd.) impliciraju da je došlo do transformacije intimnosti iz partnerske u prijateljsku i da je generalno sve više javnog iznošenja intimnih odnosa i osećanja. Može se postaviti pitanje da li u takvom poretku u partnerskim odnosima gube na važnosti emocije kao što su solidarnost, vernost, tolerancija i da li se sve svodi na puko zadovoljenje trenutnih potreba i na površne odnose? Ne treba imati pretenzije da se daju konačni sudovi o tome čija su stanovišta validnija, cilj je samo da se ukaže na postojanje raskorka u shvatanju različitih stilova življenja. Svako rasuđivanje koje podrazumeva kulturnocentričnost i postavljanje sopstvenih normi kao apriorno neupitnih i konačnih, čak i nametanje tih normi, sa bilo koje strane, ne vodi harmonizaciji odnosa i boljem funksionicanju različitih zajednica.

Još jedno interesantno pitanje koje se može postaviti na ovom mestu (ta tema svakako zahteva podrobniju elaboraciju) jeste pitanje korišćenja novih tehnologija i primene raznih naučnih dostignуća u domenu intime, porodice i roditeljstva. Ovo je posebno intrigantno pitanje jer su u islamu, kao i u drugim religijama, norme postavljane daleko pre pojave tehnologija o kojima je reč. U svetom tekstu teško je naći odgovarajuća uputstva koja bi regulisala datu oblast. Međutim, u različitim versko – pravnim interpretacijama postoje i različita shvatanja o tome šta se sme a šta ne sme i na koji način upotrebljavati.

Iako je opstanak ljudske vrste prvi i jedan od najvažnijih ciljeva braka, i uprkos tome što islam afirmativno gleda na brojnost poroda, muslimanima je dopušteno planiranje potomstva. Za razliku od judaizma i hrišćanstva, kontracepcija nije tabu tema u islamu i smatra se odgovornim postupkom vernika u bračnom životu i u životu zajednice uopšte (El – Qaradawi, 2008; Nešić, 2012). Što se abortusa tiče, razlike su velike u shvatanjima versko – pravnih škola. Tako npr. Hanefitska pravna škola dozvoljava abortus do šesnaeste nedelje trudnoće i smatra to principijelno ženskom odlukom. Šafisjska pravna škola smatra da se abortus može obaviti do 42. dana, uz saglasnost muža dok npr. Malikitska pravna škola smatra abortus zabranjenim i tokom prvih 40 dana. Takođe, sve versko – pravne škole dozvoljavaju abortus ukoliko je život majke ugrožen postojećom trudnoćom (Nešić, 2012). Sledeće veoma zanimljivo pitanje je pitanje veštačke oplodnje. Koja su ograničenja postavljena pred vernike, dokle se prostire halal a kada počinje haram i kako to uskladiti sa medicinskim razlozima ali i željom da se ipak dobije potomstvo? Uprkos porastu muslimana koji naseljavaju evropske gradove i generalnom uvećavanju muslimanske populacije, podaci pokazuju da se nemali broj parova (npr. u

Egiptu i Libiji) suočava sa problemima infertilnosti (Pišev, 2010). Zbog toga je značajno obratiti pažnju na pitanja u vezi sa novim mogućnostima začeća i uskladivanjem sa tradicionalnim obrascima.

S obzirom na to da je adopcija haram¹² (misli se na usvajanje dece koja se tretiraju kao sopstvena; usvajanje siročadi radi odgajanja i obrazovanja je svakako dozvoljeno ali bez pripisivanja prava koja imaju rođena deca) veoma je važno kako će se izvršiti veštačka oplodnja (ako je uopšte dozvoljena, postoje različita stanovišta o tome). S obzirom na to da se u ajetima i hadisima, naravno, ne mogu naći odgovori na konkretna pitanja u vezi sa novim reproduktivnim tehnologijama, moraju se poštovati neka opšta načela. Generalno, obaveza muslimana je da se vode osnovnim principima, a to je da se čini manja šteta ako se uklanja veća, i da se, pre nego što preuzmu korak koji sa sobom nosi izvesnu dozu religijsko – etičkog rizika, obavezno obrate za mišljenje versko – pravnom autoritetu (Pišev, 2012).

Nove reproduktivne tehnologije generalno su izazov za tradicionalne koncepte majčinstva, očinstva, integritet porodice i 'prirodnost' samog čina rađanja. Posebno je kontroverzna ideja vantelesne oplodnje. Ovo je naročito problematično u islamu jer je detetov rodoslov od suštinskog značaja za islamsku zajednicu. Patrilinearno očinstvo je ključno za islam te je biološko očinstvo fundament islamskog društva (Pišev, 2012). S obzirom na to da je u islamu načelno dozvoljena poliginija¹³, ženska neplodnost se tretira kao manje problematična. Muška sterilnost podleže velikoj (auto)marginalizaciji jer su nepolodni muškarci percipirani kao nepoželjni (pa čak i kao da su nesposobni za polni akt uopšte)¹⁴. Pored ove stigmatizacije postoji i versko ograničenje za pomoć parovima u vidu donacija sperme. Veštačka oplodnja donatorskom spermom je haram jer se to smatra preljubom, u skladu sa islamskim učenjem (Nešić, 2012).

¹² U islamu se smatra da je dete sreća roditelja, nosilac njihovih karakteristika. Nakon očeve smrti deca predstavljaju nastavak njegovog postojanja i potvrdu njegove neumrlosti. Alah je propisao brak kako ne bi dolazilo do bluda i kako bi se tačno znalo čije je dete, te stoga nema potrebe za priznavanjem deteta od strane oca (čak je zabranjeno da otac negira očinstvo, osim ako bi uspeo da dokaže nevernost svoje žene) (El – Karadawi, 2008).

¹³ Višeženstvo je dopušteno muslimanima (ali ne više od četiri žene) pod uslovom da muž obezbedi svaku ženu podjednako u hrani, piću, odevanju, stanovanju, izdržavanju i seksualnim aktivnostima. Velika većina muslimana je danas monogamna, samo u par država je poligamija dozvoljena. Međutim, zbog toga što islam generalno, u nekim interpretacijama dozvoljava poliginiju na doniranje jajne ćelije se gleda sa одobravanjem a na donaciju sperme ne. (Espozito, 2003; El – Qaradawi, 2008).

¹⁴ Ne suočavaju se samo muslimani koji imaju problem sa sterilitetom sa stigmatizacijom. Podaci iz raznih zemalja (doduše, veoma su ograničena literatura i broj istraživanja koji se bave ovom tematikom) pokazuju da se muškarci na Zapadu, podjednako kao i oni sa Bliskog Istoka suočavaju sa velikom dozom frustracije, osećaja lične neadekvatnosti i nezadovoljstva i uz velike teškoće prihvataju svoje medicinsko stanje (Pišev, 2010).

Stoga se može zaključiti da se muslimanski parovi, a posebno muškarci, nalaze pred velikim izazovom i problemima u usklađivanju tradicionalnih uverenja i novih mogućnosti.

Problem sa bioetičkim teorijama i novim tehnologijama, sa stanovišta religije, jeste u tome što one nužno podrazumevaju sekularizam, veru u razum i nauku i odbacivanje verskih dogmi: „Bioetičke teorije, međutim, ne zasnivaju se niti na veri, niti na verskim konceptima o prokreaciji. Njihovo polazište leži u sekularnoj racionalističkoj anglo-američkoj filozofskoj tradiciji, a ono zastupa apstraktni koncept jednakosti svih ljudi. Ove teorije se usredsređuju na racionalnost individue i ističu individualna prava i slobode koje će ljudskoj jedinku omogućiti da tokom života vrši odabire nezavisno od unutrašnjih i spoljašnjih uticaja direktno fokusiranih na volju osobe (pa samim tim i na njenu svest)“ (Pišev, 2010:134). Sa druge strane, religijske dogme generalno zabranjuju mešanje ljudi u ’Božija posla’ (a pod čiju ingerenciju svakako spada prokreacija) i zahtevaju poštovanje verskih propisa. Međutim, u svetu globalizacije, dostupnosti informacija i pluralitetu mogućnosti za ostvarivanje želja (kao što je želja za potomstvom uprkos zdravstvenim preprekama) veoma je teško izolovati se i držati se ograničenja propisanih u sedmom veku. Posebno se ovo odnosi na muslimane koji žive u Evropi i SAD – u i zaista su im dostupne informacije i mogućnosti lečenja. Kako se izboriti sa sterilitetom uopšte, a posebno sa muškom neplodnošću, u svetu islamskog učenja veoma je kompleksno pitanje. Kako ispoštovati religijske dogme ali i zadovoljiti želju za roditeljstvom je pitanje koje navodi vernike na zaista prometejske muke. Ukoliko čak i uspeju da se izbore sa verskim zabranama (jer, kao što je rečeno, postoje različita tumačenja u odnosu na to što je dozvoljeno, te su neki oblici veštačke oplodnje u različitim versko – pravnim školama dozvoljeni) parovi će se neretko suočiti sa osudom sredine jer je ostatak vernika često veoma skeptičan prema ’bebi iz epruvete’. Zbog toga roditelji nekada pribegavaju tajnom izvršavanju veštačke oplodnje, da ne bi bili stigmatizovani (posebno otac) i da dete ne bi imalo drugačiji i lošiji status u društvu (Pišev, 2010).

Pitanje primene novih reproduktivnih tehnologija veoma je složeno i izaziva oprečne stavove u gotovo svim društvima. Teorijske i praktične nedoumice prisutne su još od šezdesetih godina prošlog veka kada se bioetika razvila u svetu akademskih rasprava. Postoje razne struje i pogledi na ovu oblast, ali to prevazilazi obim ovog rada. Cilj je ovde bio samo navesti još jedan u nizu problema sa kojima se suočavaju muslimani u sudaru sa novim dobom i novim mogućnostima koje su formirane pre svega, na angloameričkoj tradiciji vere u razum i nauku u doba sekularizacije.

Zaključak

U ovom radu predstavljena su opšta načela islamske tradicije i konkretni primeri razmimoilaženja islamskih pravila i zapadne prakse. Pojam

zabrane je izuzetno važan jer je to konačan i određujući pojam preko koga se prelамаju različita shvatanja o načinu života i verovanja. Primeri sakrivanja muslimanki iza vela, partnerskih odnosa i mogućnosti primene novih reproduktivnih tehnologija, navedeni u ovom radu, čine samo mali deo mogućih primera, ali su ovde navedeni jer ukazuju na neka opšta mesta na kojima se Zapad i islam razilaze. Takođe, učinjen je pokušaj da se svaka tema sagleda iz perspektive obe kulture i da se ni jedna istina ne proglaši konačnom i ne-upitnom. Jer samo ukoliko se čuje i druga strana može se kompletirati viđenje situacije i pronaći moguća rešenja i kompromisi. Dokle god se insistira na sopstvenom pogledu na svet kao jedinom validnom, ne može se pronaći rešenje za zajednički život bez konflikata. „Kada je o susretu i dijalogu između religioznih pojedinaca i religijskih zajednica reč, postaje, mislim, jasno, da se bolje razumevanje sagovornika može postići samo kroz lični, neposredni razgovor s njima, a nikako samo kroz razgovor o njima“ (Vukomanović, 2001:11). Ovo pravilo bi trebalo da važi za obe strane u dijalogu. Uvek ostaje nuda da će ljudi uspeti da prevaziđu zbrane i ograničenja sopstvenih vrednosnih sistema, država, kultura i porodica i da pronađu put do bolje komunikacije i povezivanja sa ljudima iz drugih tradicija.

Literatura

- Bakić, Jovo. 2006. Teorijsko – istraživački pristupi etničkoj vezanosti (ethnicity), nacionalizmu i naciji. Časopis za sociologiju, socijalnu psihologiju i socijalnu antropologiju, god. 2006. br. 3:231 – 264.
- Bart, Fredrik. 1997. Etničke grupe i njihove granice – društvena organizacija kulturne razlike. Beograd: XX vek.
- Bobić, Mirjana. 2007. Demografija i sociologija – veza ili sinteza. Beograd: Službeni glasnik.
- Bobić, Mirjana. 2010. „Partnerstvo kao porodični podsistem“ u: A. Milić et al. Vreme porodica. Beograd: ISI FF.
- Bosankić, Nina. 2012. Žene vеhabije u Bosni i Hercegovini: psihocojkalni i rodni aspekti pridruživanja vеhabиjskoj zajednici. Novi Sad: Univerzitet u Novom Sadu.
- El – Qardawi, Jusuf. 2008. Halal i haram u islamu. Sarajevo: Libris.
- Espozito, Džon. 2002. Prir. Oksfordska istorija islama. Beograd: Clio.
- Espozito, John. 2003. Što bi svatko trebao znati o islamu. Zagreb: Filozofsko – teološki institut družbe Isususove u Zagrebu.
- Kur'an sa prevodom, prev. Besim Korkut, Medina, 1412.h.
- Martins, Nicole. Williams, Dmitri. Harrison, Kristen. Ratan, Rabinda. 2009. A content Analysis of Female Body imagery in Video Games. Sex Roles. no.61: 824 – 836.
- Mernisi, Fatima. 2003. Snovi o zabranjenom voću – priče o detinjstvu u haremu. Beograd: Laguna
- Milić, Andelka. 2007. Sociologija porodice, Beograd: Čigoja štampa.

- Moors, Annelies. Salih, Ruba. 2009. „Muslim women“ in Europe: Secular normativities, bodily performances and multiple publics“. Social Anthropology. vol 17: 375 – 378.
- Nešić, Mirjana. 2012. Islam i moderna država. Beograd: Zadužbina Andrejević.
- Peter, Joahen. Valuenburg, Patti. 2007. Adolescent's Exposure to a Sexualized Media Environment and Their Notions Women as Sex Objects. Sex Roles. no. 56:381 – 395.
- Pišev, Marko. 2010. „Ispravnim putem kroz oblast greha: islam, bioetika i nove reproduktivne tehnologije“. Etnoantropološki problemi. no. 3 god. 5: 133 – 163.
- Pišev, Marko. 2012. „„Zovite ih po očevima njihovim“: muška sterilnost i nove reproduktivne tehnologije u svetu islama“. Antropologija. sveska 2: 155 – 167.
- Ricer, Džordž. 2009. Savremena sociološka teorija i njeni klasični koreni. Beograd: Službeni glasnik.
- Štulhofer, Aleksandar. 2004. „Kraj intimnosti? Suvremenost, globalizacija i ljubavne veze“. Časopis za sociologiju, socijalnu psihologiju i socijalnu antropologiju. 1/2004: 1 – 18.
- Vukomanović, Milan. 2001. Svetlo i mnoštvo: izazovi religijskog pluralizma. Beograd: Čigoja štampa.

Natasa Jovanović

Faculty of Philosophy
University of Belgrade
natasajovanovic15@gmail.com

ISLAM AND THE MODERN WORLD - RELIGIOUS PROHIBITIONS: EXAMPLES AND PRACTICE IN EVERYDAY LIFE

Summary

In this paper we will discuss prohibitions in Islam, in particular the application of basic principles of halal and haram in Islam on various aspects of sociability. The focus in this paper is on the issues of coverage believers, transformation partner and family relationships, more precisely, on the issues of compatibility or incompatibility of Islam with the new concepts of intimacy as well as the use of new reproductive technologies. We therefore analyse the degree of divergence between Islamic rules and Western practices using specific examples.

Key words: religion prohibitions, Islam, veil, intimacy, new reproductive technologies

Sonja Pejić
Fakultet tehničkih nauka
Univerzitet u Novom Sadu
anael9_99@yahoo.com

UDK: 615.852:2-5
Pregledni rad
Primljen: 27.06.2014

PUTEM DEMISTIFIKACIJE ZIKRA: ANALIZA PSIHO-SOMATSKIH ASPEKATA SUFI RITUALA

Rezime

Prošlost u kojoj je medicina bila zadužena za telo, psihologija za um, a religija za utehu i podršku polako biva zaboravljena i zamjenjena vremenom kada pojам interdisciplinarno ne izaziva strah i podozrenje, već pruža izazove i rešenja. Ritual kao sastavni deo religije, zbog svojih psiho-somatskih aspekata mora biti sagledan iz perspektive neuroloških disciplina (neurobiologija, neuropsihologija, psihoneuroimunologija) koje nam omogućavaju da uočimo na koji način stimulusi iz spoljašnjeg okruženja tela i stimulusi iz domena nesvesnog u toku rituala utiču na psiho-fizičko stanje ljudskog organizma. Istraživanja procesa samozalečivanja rana nastalih samopovređivanjem (DCBD¹) u toku sufi rituala-zikra jedan su od primera velikog potencijala istraživanja religijskih rituala za napredak zapadne medicine. Analiza samog zikra, duhovne veze između šejha i učesnika u zikru i psiho-somatskih posledice zikra pruža nam "više empirijski utemeljenju sliku religije kao mogućeg, mada ni u kom slučaju neizbežnog proizvoda ljudske spoznaje" (Boyer, 2003: 123).

Ključne reči: psihoneuroimunologija, ritual, sufizam, zikr, DCBD.

Psihoneuroimunologija rituala-uvodna razmatranja

Prošlost u kojoj je medicina bila zadužena za telo, psihologija za um, a religija za utehu i podršku polako biva zaboravljena i zamjenjena vremenom kada pojам interdisciplinarno ne izaziva strah i podozrenje, već pruža izazove i rešenja. U dvadeset i prvom veku medicina, psihologija i religija bivaju povezane u ritualima čija važnost tek ovom simbiozom biva priznata. Ritual se mora posmatrati ne kao statična, nepromenljiva aktivnost, već aktivnost koja se u kontinuitetu sa razvojem čoveka menjala i ostvarivala veliki uticaj na psiho-fizičko zdravlje ljudi. Promenljivost religijskih rituala bila je uslovljena većom

¹ DCBD-Deliberately Caused Bodily Damage

uspešnošću pojedinih delova rituala da uspostave kontrolu i izazovu određene efekte (jedinstvo sa bogom, univerzumom, da stvore vizije, halucinacije, izmene stanje svesti) kod participanata. Tako, evolucija određenog rituala teče kroz spoznavanje "uspešnih" delova rituala i njihovom konzervacijom, uz istovremeno odbacivanje delova koji su se pokazali kao disfunkcionalni ili afunkcionalni. Razvoj neurofiziologije omogućio je stvaranje naučnog pristupa razvoju rituala, odnosno poznavanje neurofizioloških struktura omogućilo nam je da konstruišemo ritual prema efektima koje treba da izazove. Dakle,

[u]koliko pokušavamo da stvorimo kod pacijenata osećaj strahopoštovanja, moramo aktivirati sistem za uzbuđenje [arousal system - S.P.] muzikom i rečima. Onda, usmeravanjem ekscitacija sistema za uzbuđenje prema bogu, možemo izmamiti osećaj strahopoštovanja i straha u prisustvu boga. Obrnuto, ukoliko govorimo o ogromnoj ljubavi koju bog ima za nas i božijoj beskonačnoj dobroti, onda ritual koji usmerava naš sistem za smirenost [quiescent system - S.P.] prema bogu, može nam pomoći da damo ljudima taj osećaj. Dalje, ukoliko želimo da postignemo osećaj jedinstva sa bogom ili univerzumom, onda moramo konstruisati liturgiju koja inkorporira komponente uzbuđenja i smirenosti. [d'Aquili i Newberg, 1999: 107]

Problem proučavanja rituala leži u tome što su na prvi pogled rituali društveni konstrukti, a religijsko iskustvo društveno osmišljeno. Kao tvorac rituala, bilo individualno ili u sprezi sa drugim ljudima, čovek pretvara mitove (priče kojim pokušava da objasni fenomene koje ne razume ili nema racionalno opravdanje za njih, priče o pokušaju rešavanja dihotomija koje čine bazu našeg poimanja sveta itd.) u rituale koji indukuju određena stanja neurofiziološkog sistema čime se kulturni izvor religijskog iskustva nadovezuje na biološki sa i dalje društvenim posledicama. Pored ove društvene uslovljjenosti spiritualnog iskustva, treba naglasiti da je biološki, odnosno kognitivni kapacitet ipak primarni uslov za spiritualnost. Da bi nastao mit bilo je potrebno da postoji verbalno ili slikovno izražavanje, sve dok se ti kapaciteti ljudskog mozga nisu razvili, spiritualnost je indukovana ritualnim igrama, plesovima, performansima. Individualna iskustva onostranog u jednom periodu razvoja čovekovog pretka nisu mogla da budu prenesena na druge članove grupe, ako je i postojala spiritualnost ona je bila autentični, nepodeljivi doživljaj svakog člana ponaosob. Tip iskustva koji je mogao nastati zavisio je od okruženja, odnosa u grupi, prirodnih uslova, ali u velikoj meri i od dinamike ritualnog performansa. Ritual se vremenom menjao, kao i manifestacije spiritualnosti koje se nisu zadržavale samo na simboličkom, duhovnom planu, nego na fizičkim transformacijama učesnika u ritualu. Telo dobija ulogu "prozora" u svet onostranog, postaje medijum kojim se uspostavlja kontakt sa višim silama i koji tim kontaktom biva izmenjen. Dinamika rituala i njegovi osnovni elementi (molitva, pesma, ples, meditacija itd.) određuju reakciju tela i samim tim krajnju simboličku interpretaciju rituala.

Uticaj različite dinamike ritualnog performansa u stvaranju izmenjenih stanja svesti i mističnih iskustava direktno vodi poreklo iz sposobnosti čoveka da brzo trči na duge staze do iznemoglosti. "Prirodna osnova za indukovanje ISS² i mističnih iskustava proističe iz izdržljivog trčanja, trčanja na duge staze i ultratrčanja" (Winkelman, 2010: 259). Pod fenomenom koji se u engleskom jeziku zove "runner's high", podrazumevaju se posledice napornog trčanja karakteristične za mistična iskustva kao npr. sreća, radost, jedinstvo sa prirodom, osećaj bezvremenosti, kosmičkog jedinstva itd. Ova iskustva indukovana trčanjem nastaju kao posledica aktivacije simpatičkog dela nervnog sistema, praćenog meditativnim disanjem, fizičkim stresom kojim se povećava lučenje adrenalina, noradrenalina, rastom telesne temperature, smanjenjem kiseonika u organizmu čime se stvara "hemijska i neuronska neravnoteža koja može da kreira neuobičajena stanja svesti" (Winkelman, 2010: 259). Bipedalizam, razvijanje sposobnosti za brzo i dugotrajno trčanje i ples, obezbedilo je fizičku osnovu za ritualni ples i omogućilo razvijanje mimetičkog kapaciteta. Istraživanje koje su sproveli Ditrih (Dietrich) i Makdaniel (McDaniel) pokazalo je da dugotrajno i iscrpljujuće trčanje utiče na povećano lučenje endokanabinoida, anandamida, koji imaju sličan efekat kao THC iz marihuane (Winkelman, 2010). Psihoaktivni efekti ovih supstanci su euforija, osećaj kontakta sa onostranim, odnosno mistična iskustva i prijatne senzacije. Plesom je isto tako moguće izazvati izmenu stanja svesti i to putem stimulacije lučenja opioida, ritmičkom stimulacijom mozga. Ples (ritmična igra, pljeskanje rukama, marširanje) kao jedan od oblika neverbalne komunikacije, svojim efektima na organizam okarakterisan je od strane Frimana (Walter J. Freeman) kao biotehnologija formiranja grupa i ključni deo procesa socijalizacije vrsta iz reda *Homo* (Winkelman, 2010). Muzika, ples i sport kao oblici ekspresivnih aktivnosti odigrali su veoma veliku ulogu u stvaranju rituala i ritualnog identiteta grupe, kao i u stvaranju osnove razlikovanja ritualnog ponašanja ljudi i životinja.

U odnosu na efekte koje treba da proizvedu u mozgu, rituali se mogu podeliti na brze i spore. Ova dihotomija nam je potrebna da bismo razumeli kako dinamika ritualnog performansa utiče na funkcionalisanje mozga i izaziva stvaranje religijskog iskustva. Ritual kao sastavni deo religije mora biti sagledan i iz perspektive neuroloških disciplina (neurobiologije, neuro-psihologije, psihoneuroimunologije). Proučavanjem rada mozga dokazano je da brzi ritam u pogledu pokretanja tela, muzike koja prati performans direktno dovodi do stimulacije centra za uzbudjenje, hipokampalnom inhibicijom, a zatim preko amigdale impuls se šalje do korteksa, sve dok se organizam ne nađe u stanju maksimalne uzbudjenosti što će voditi izlivanju uzbudjenja i zapadanjem u stanje mira aktiviranjem hipokampa odgovornog za nastanak transa i "dnevног snevanja". Spori rituali takođe mogu da povećaju uzbudjenje aktera u

² ISS-izmenjeno stanje svesti

ritualu, ali se mehanizam dolaska u to stanje razlikuje u odnosu na prethodni slučaj. U toku sporih rituala aktivacija nervnih struktura ide od korteksa ka nižim nervnim strukturama i na kraju dolazi do aktivacije autonomnog nervnog sistema. Ne dolazi do direktnog aktiviranja sistema za uzbudjenje, nego se čitav proces usmerava ka aktivaciji sistema za smirenost (*quiescent system*) i konačno postizanja osećaja jedinstva sa onostranim. Cilj je da se aktivira hipokampalna regija odgovorna za nastanak halucinacija i mističnih vizija. Brza ritmičnost, olfaktorna stimulacija, vizuelna fiksacija, ubrzano disanje, upotreba halucinogenih droga, muzika, vode aktivaciji moždanih struktura i omogućavaju doživljavanje specifičnih iskustava tj. vode izmenjenim stanjima svesti: meditaciji, transu, posednutosti. Paskal Boaje navodi da specifična fenomenologija takvih stanja vodi nastanku religijskih pojmovea odnosno tradicije prema sledećoj uzročnoj vezi: prvo, da specifični događaji u mozgu neke osobe vode karakterističnim iskustvima natprirodnih entiteta ili aktera; drugo, specifična iskustva mistika vode specifičnim konceptima te osobe; treće, koncepti mistika vode ka grupnoj religijskoj tradiciji (Boyer, 2003: 121).

Mistična i paranormalna³ iskustva su često u vezi sa manijama, šizofrenijom, disocijacijom, depresijom, ali to ne znači da su takva iskustva uvek rezultat patoloških stanja organizma. Sa stanovišta psihijatrije, mistično iskustvo se vidi kao doživljaj izgrađen od često velikog broja elemenata: "ono ima tendenciju da bude iznenadno u početku, radosno, teško za verbalizaciju; podrazumeva osećaj opažanja svrhe postojanja" (Thalbourne, 2006:144), pruža uvid u harmoniju stvari, može se doživeti kroz percepciju krajnjeg jedinstva, daje osećaj besmrtnosti i često nastoji biti kratkotrajno, autorativno i pripisuje mu se vrhovna vrednost. Zbog toga je česta interpretacija mističnog iskustva kao jedinstva sa bogom. Jedan od razloga zašto ne doživljavaju svi ljudi mistična iskustva ili ih ne doživljavaju na identičan način leži u transliminalnosti (transliminality) ili hipersenzitivnosti na psihološki materijal koji se emanira iz nesvesnog i istovremeno u hipersenzitivnosti ili osetljivosti na stimulaciju iz spoljašnjeg okruženja (Thalbourne, 2006).

Na osnovu stepena transliminalnosti koji poseduje neka osoba, razlikovaće se i njena iskustva mističnog i paranormalnog. Tako su osobe koje imaju visoku transliminalnost otvorenije za sadržaje koji dolaze bilo iz subliminalnog regiona ili iz spoljašnje sredine i to u vidu slika, ideacija, percepcija, zbog čega su skloni doživljavanju materijala iz nesvesnog (paranormalnih slučajeva, kreativnih impulsa, mistične spoznaje, maničnih ideja)(Thalbourne, 2006). Nasuprot njima, osobe niske transliminalnosti poseduju određen prag otpornosti na materijal koji dolazi iz domena nesvesnog ili iz okruženja (npr. nisu preosetljivi na jako svetlo, miris, zvuk). Na osnovu istraživanja dokazano je da je transliminalnost znatno veća kod ljudi koji pate od šizofrenije, manične

³ Telborn pod paranormalnim podrazumeva fenomene pod koje se svode procesi fizički nemoguće izvodljivi od strane bilo kog čoveka ili životinje (Thalbourne, 2006: 145).

depresije, ali to ne mora uvek biti slučaj. Za mozak, dovoljno dugo kontempliranje boga znači promenu koja se manifestuje kao stvaranje novih simpatičkih veza, stvaranje novih dendrita što konačno vodi većoj osetljivosti mozga na suptilne sfere iskustva i kako Njuberg i Voldman (Waldman) tvrde "bog postaje neurološki stvaran" (Newberg, 2009: 3). Neurološka stvarnost boga, ipak nije dokaz njegovog realnog postojanja.

Iskustvo mističnog nije ništa drugo do otelotvorena želja za pripadanjem celini, stapanjem sa njom i jedinstvom sa nekom silom, bićem koje je superiornije od nas, direktno uslovljeno tipom ritualnog performansa, stepenom transliminalnosti i stanjem neuronskih veza. Važno je biti svestan da ne dovode svi rituali organizam i mozak u stanje izmenjene aktivnosti, jer neki rituali nam pomažu samo da se opustimo, da organizujemo svoj svakodnevni život, unesemo red u društvo, dok samo mali broj rituala nas uvodi u sferu mističnih iskustava. Za nastanak natprirodnih, mističnih ili religijskih iskustava telo postaje centralni koncept, jer u isto vreme je medijum potreban za nastanak tih iskustava, ali i predmet opažanja od strane drugih participanata u ritualu. Spособnost detekcije agencije ili akcije "je tendencija ljudi i životinja da odgovaraju na situacije kao da je tamo inteligentni, svrhoviti agens kao uzrok događaja koje percipiramo" (Winkelman, 2010: 40; Lawson and McCauley, 2003). U slučaju da je više aktera u ritualu, percipiranje reakcija njihovog tela i osećaj stapanja sa ostalim učesnicima u ritualu ima veoma veliki uticaj na brzinu dostizanja izmenjenog stanja svesti, ali i na nastanak simboličkog odnosa koji će strukturisati društvene odnose kada se ritual završi. Ritualne prakse imaju zadatku da treniraju telo, a telesne prakse da aktivno oblikuju um, one su konačno performansi koji preoblikuju svet biološke, psihičke i socijalne egzistencije i uvek za svoju posledicu imaju neki vid prelaza u nešto novo, neočekivano što tek treba da bude strukturisano.

Pored neurofiziologije koja je nastojala da ponudi racionalna objašnjenja mističnih posledica religijskih rituala, u dvadeset i prvom veku svoje mesto u ovoj problematici pronalazi još jedno interdisciplinarno polje-psihoneuroimunologija. Psihoneuroimunologija, kao polje interdisciplinarnog „izučavanja odnosa između ponašanja, neuroloških i endokrinoloških, i imunoloških procesa“ (Ader, 2001: 94) se razvija osamdesetih godina dvadesetog veka i veliku primenu nalazi u izučavanju religijskih rituala čiji su ishod određene fiziološke reakcije (stanje transa, stanje ekstaze, brzo zarastanje povreda nanetih u toku religijskog rituala, halucinacije), izučavanju uticaja psiholoških stanja (stres)⁴ na razvoj bolesti, kao i u onkološkim istraživanjima,

⁴ Pored znanja da nismo u mogućnosti da u potpunosti predvidimo na koji način će stresna životna iskustva uticati na naš imunološki sistem, „jasno je da stresna životna iskustva mogu uticati na funkcije imunog sistema; mogu povećati ili smanjiti podložnost na imunološki posredovane bolesti; omogućiti da se inače nevažna izloženost nekim virusima razvije u kliničku bolest, ili da doprinese reaktivaciji virusnih infekcija kojima je individua bila izložena u prošlosti“ (Ader, 2001: 96).

izučavanju HIV virusa, autoimunih bolesti itd. Ova oblast izučavanja je veoma značajna, jer je pokazala da imunološki sistem nije nezavistan od ostalih sistema u telu, jer postoje dvostrane veze koje povezuju mozak sa imunološkim sistemom i koje omogućavaju promene na ćelijskom nivou. Povezivanje neurologije, psihologije i imunologije omogućilo je otvaranje širokog polja za dalja naučna istraživanja kako direktno medicinskih problema, tako i iracionalnih fenomena koje treba demistifikovati.

Ukoliko se posmatra čovekov imunološki sistem dokazano je da su bela krvna zrnca i to T i B limfociti, ćelije koje reaguju na prisutvo antiga u organizmu i sposobna su da preko receptora za hormone i neurotransmitere koji se nalaze u njihovoj ćelijskoj membrani, reaguju na neurološke i endokrine signale (putem hormona npr. dopamina, serotonina, adrenalina, noradrenalina). Limfociti ipak ne primaju samo informacije, nego su sposobni i sami da šalju informacije mozgu pomoću hormona i hemijskih supstanci koje luče. Aktiviranjem imunoloških ćelija oslobađaju se citokini koji stvaraju još jednu vezu između imunološkog sistema i centralnog nervnog sistema, menjajući tim putem aktivnosti mozga, endokrinog sistema i ponašanje. Neuropeptidi koje izlučuju neuroni, učestvuju u prenošenju bola, sreće, zadovoljstva, tuge i zajedno sa citokinima, ćelijama hemijskim aktivatorima imunog sistema utiču na celokupno stanje organizma. „U uslovima bolesti, kada organizam treba da povrati homeostazu⁵, imuni sistem može da resetuje neuroendokrini mehanizam u mozgu u cilju iniciranja imunih procesa na uštrb nekog drugog fiziološkog sistema.“ (Maqueda, 2011: 15) Neuropeptidi kao veznici ili signalni molekuli u mozgu su vrsta molekula proteinske strukture (izgrađeni su od lanaca amino kiselina) i predstavljaju jednu vrstu organskog narkotika npr. oksitocin, endorfin, holecistokinin, dopamin, serotonin itd. i igraju ogromnu ulogu u stvaranju emocija kod ljudi i u povezivanju uma i tela i konačno dostizanju homeostaze. Oni (zajedno sa neurotransmiterima) nastaju kada električni impuls dođe u prostor između dva neurona (do sinapse) i sintetišu se u telu neurona, čime se pokreće sekrecija njih samih kao hemijskih prenosioca poruka koji se vezuju za druge neurone i tako prenose informaciju (v. Becker, 1994: 49). Neuropeptidi su u bliskoj vezi sa peptidnim hormonima i često peptidi koji imaju funkciju hormona na periferiji imaju i neurološku funkciju kao neuropeptidi. Treba naglasiti da peptidne hormone luče neuroendokrine ćelije i da oni putuju kroz krv do udaljenih tkiva. U ljudskom organizmu se stvara više od 200 hemijskih supstanci koje utiču na naše ponašanje i naše raspoloženje i peptidi (neuropeptidi i peptidni hormoni) imaju jednu od najvažnijih uloga u organizmu. Da bi ostvarili svoju funkciju peptidi moraju da se vežu za receptore do kojih dolaze putujući kroz krv i kičmenu moždinu. Postoji mogućnost interakcije peptida sa imunim sistemom u cilju njegovog oslabljivanja i konačno nas-

⁵ Homeostaza je samoregulacioni mehanizam vraćanja organizma u normalno stanje ili jednostavnije rečeno uspostavljanje ravnoteže organizma.

tanka bolesti (ali i izlečenja). Upravo uz pomoć peptida, emocije imaju veliki efekat na imuni sistem⁶ i celokupno zdravstveno stanje organizma..

Dualističke koncepcije um-telo koje su dugi niz godina opstajale u zapadnoj medicini, postepeno ustupaju mesto novoj paradigmi koja zagovara shvatanje ljudskog organizma kao jednog malog univerzuma u kom su svi delovi povezani i utiču jedni na druge. Kao što stoji u gore navedenom tekstu psihoneuroimunologija je našla primenu u izučavanju religijskih rituala i u ovom radu ćemo se baviti načinima na koje je ona doprinela demistifikaciji brzog zarastanja rana nanesenih u sufi ritualu-zikru propadanjem šila kroz obraze, jezik, gutanjem mačeva, jedenjem stakla, žileta, zabadanjem bodeža u lobanju. Važnost istraživanja ove pojave leži u potencijalnoj mogućnosti primene u medicini, no i sama psihoneuroimunologija, kao i samo izučavanje rituala, o kojima će biti reči u ovom radu, se još uvek nalaze u infantilnom periodu, periodu „puzanja“, čestog spoticanja i lutanja (v.Grimes, 2010), tako da se još uvek ne može očekivati praktična primena njihovih rezultata, kako zbog skepticizma mnogih, tako i zbog još uvek nedovoljno sistematičnih i preciznih rezultata. Od psihoneuroimunologije religijskih rituala očekuje se da nauči i posebno modernoj medicini omogući da se jednako dobro kao kroz polje racionalnih fenomena, kreće kroz polje do sada priznato samo kao religijsko i tabu.

Bavljenje problematikom koja izaziva skepsu kod članova naučne zajednice i jednu vrstu straha kod članova religijskih zajednica zahteva od nas da zadovoljimo i jednu i drugu stranu. Potrebno je ponuditi ne samo potpunu demistifikaciju religijskih rituala i njihovih posledica, već i pružiti uvid u emsku perspektivu samih učesnika i vernika. Spajanje sociokултурне analize sa psihoneuroimunološkom ima veliki potencijal da nam omogući taj traženi sklad.

Psiho-somatika zikra

„Zaista Bog okreće sa pravog puta koga hoće, a uputi na pravi put onoga, koji se istini povrati (..) To su oni, koji vjeruju, a radosna su i smirena srca njihova, kad spominju Boga. Dobro znaj: sa spominjanjem Boga srca se razvesele i smire.“ (Kur'an Časni, 13:29, 13:30)

Širenje polja psihoneuroimunoloških istraživanja počelo je sa uplivom medicine u islamski sufi misticizam, koji je sa svojim ritualima samopovredivanja zainteresovao veliki broj naučnika. Iznenadujuća je bila činjenica da je sama islamska zajednica dobro prihvatile da domen svetog bude stavljena na

⁶Peptid endorfin luče limfociti koji su osnovne ćelije imunog sistema i sami predstavljaju receptore za ovaj peptid. Većina peptida nastalih aktivnošću ćelija imunog sistema ima receptore po celom organizmu. Tako npr. peptid "interleukin-1 koji indukuje san i pomaže telu u izlečenju, ima svoje receptore u hipotalamusu, korteksu, glijalnim ćelijama, čvrstim membranama oko mozga" (Faris, 2002: 1).

proveru, bez prethodnog znanja o ishodu naučnih eksperimenata. Ukoliko bi se dokazalo da je DCBD⁷ fenomen u potpunosti naučno objašnjiv, jedan od glavnih stubova islamskog sufi misticizma bi pao. Ulog je bio velik kako za sam islam, tako i za samu nauku, ali je cilj bio humanistički (izlečenje ljudi) tako da je sa istraživanjima nastavljeno. Opstanak društva i društvene zajednice i stalno ulaganje u njih su veoma važni ciljevi u filozofiji sufija i zbog toga ukoliko bi sufiji mogli da pomognu ljudima podvrgavanjem sopstvene tradicije naučnom istraživanju to će biti i učinjeno. Predmet (još uvek malobrojnih) istraživanja je bio sufi ritual-zikr (*dhikr*) koji se pokazao značajnim zbog fenomena brzog zarastanja rana nanetih samopovređivanjem (DCBD) u samom ritualu.

U sufizmu kao jednoj od grana islama ritual ima veoma veliku ulogu za svakog posvećenika koji je na putu dostizanja istinske bliskosti sa Alahom. Sam sufizam shvaćen ne samo kao religijsko učenje, već i kao religijska organizacija sačinjen je od velikog broja mističnih redova ili tarikata (*tariq*) koji su, onima koji nisu muslimani, najpoznatiji po svojoj ritualnoj aktivnosti (vrteći derviši i fakiri). Istorija sufizma seže duboko u prošlost, u doba srednjeg veka, ali i ranije u pre-islamski period. Termin sufi ima mnogobrojna značenja-vuneni konac, sveti put i unutrašnja potraga za onostranim, mudrost od grčke reči *sofia* ili pak *safa* što znači čistota, dok je najraširenija analogija sufija i sufizma (*tasawwuf*) sa vunenom odećom (*suf*) „koju su obično nosili muslimanski asketi, a koji su uobičajeno zvani *fakir* i *derviš*, što znači „siromašan“ (Elijade, 1996: 192, kurziv u originalu). „Prema alternativnoj etimologiji, termin sufi dovodi se u vezu sa izrazom *al-suffa* (klupa), a ljudi sa klupe bi bili Muhamedovi savremenici koji su živeli pobožno i asketski, okupljajući se na tremu medinske džamije (*ahl al suffa*).“ (Vukomanović, 2011: 40, kurziv u originalu) Konačno, bez obzira na etimologiju termina sufi, biti sufi znači biti sveti čovek, onaj koji je u kontaktu sa Bogom i onaj koji ide tarikom ili svetim putem i čiji je način života usmeren ka ostvarenju jedinstva sa Bogom „kroz ljubav, iskustvenu spoznaju, asketizam i ekstatičko jedinstvo sa voljenim Stvoriteljem“ (Elijade, 1996: 192). Učenje sufija i rituali u kojima oni učestvuju imaju za cilj da od Tražitelja ili onog koji je tek iniciran u sufizam postane *Insan-I-Kamil* ili savršen, potpun čovek (v. Šah, 1989).

Tarik, kao i pojam sufi ima mnogobrojna značenja. U sufizmu tarik označava put kojim se sufi približava Alahu, odnosno tradiciju, učenje i praksi sufija, dok u širem značenju tarik predstavlja duhovnu dimenziju islama, dok bi tarikat označavao bratstvo, mistični red. Na čelu mističnog reda se nalazi šejh, koji je prijatelj Boga i veliki svetac, odnosno onaj koji je upućen u tajne sufi misticizma i koji je prošao sve faze duhovnog progresa (pokajanje, apstinencija, asketizam, siromaštvo, strpljenje, uzdanje u Boga, obraćenost, zazivanje (zikr), predanost, obožavanje, znanje, anihilaciju, opstanak u Bogu) Od samog

⁷ DCBD-Deliberately Caused Bodily Damage

nastanka sufizma šejh je bio figura oko koje se okuplja veliki broj učenika tražeći duhovnog vodiča ili mentora na mističnom putu, odnosno medijuma koji može božansku energiju da prenese na područje ovostranog. Ovim okupljanjem učenika oko šejha, nastajali su manastiri ili derviške zajednice (ribat, zavija, kanika). „Svaka derviška zajednica u principu ima svog šejha (starešinu, duhovnog vodiča, mentora-pers. *muršid*) ili bar vekila, šejhovog zamenika koji može otvarati zikr, ali ne može imenovati drugog šejha. Tu su potom ostali derviši, vernici „braća“ (*ihvān*) i iskušenici (*murīdun*, sing. *murīd*), kao i različiti simpatizeri, zaljubljenici (muhib, *'āsiq*).“ (Vukomanović, 2011: 41) U zikru ili ritualu koji sprovode sufiji jednu od najvažnijih uloga ima šejh (šeik ili pir). Njegova uloga je direktna kako u samom procesu inicijacije drugih u sufizam, tako i u samoj ritualnoj praksi sufija. Kao duhovni vodič on je taj koji kontroliše ne samo dešavanja na duhovnom planu, već i na ovozemaljskom, jer on je osoba koja nadgleda ritual i koja treba da osigura da se ritual odvija pravilno. Šejh je osoba koja je sposobna da prati napredovanje tražitelja ili *salika* na mističnom putu i da ga usmeri i pruži mu pomoć kada je to potrebno. U samom ritualu njegovo fizičko prisustvo nije uvek nužno, dok duhovno on mora uvek biti uz posvećenike, odnosno učesnike u ritualu. Upravo je ovaj odnos između učitelja i učenika srž sufiske prakse. Onaj koji biva iniciran u sufizam dobija jedno opšte ime *salik* ili tražitelj; kada biva prihvaćen kao pogodan kandidat tražitelj postaje *murid*; prva faza sufizma je *tarikat* u kojoj salik usvaja znanja svog mentora šejha i prati ga i sluša u svemu; druga je faza spoznaje ili *arifa* u kojoj duhovnu snagu tražitelj dobija od šejha i u ovoj fazi iskušenik sam dolazi na nivo znanja šejha; nakon toga sledi faza poništenja ili *fana* u kojoj tražitelj postiže duhovno jedinstvo sa prorokom Muhamedom i u poslednjem stupnju duhovnog razvoja nastupa svetost, odnosno stanje potpunosti posle kog nema dalje i tražitelj se tada vraća u svetovni život da prenese drugima znanje koje je stekao na svom duhovnom putu (Šah, 1989).

Na putu duhovnog razvoja tražitelj mora da izučava svete spise i knjige i da veliki deo svog vremena provede ponavljači *dhikr* ili sećanje na Boga ili invokaciju Boga, kroz recitovanje imena Božijeg (99 imena Božijih), ponavljanje stihova iz Kur'ana i drugih svetih spisa. *Dhikr* shvaćen kao molitva je sastavni deo ritualne prakse sufija odnosno deo je zikra koji u ovom radu shvatamo kao „sistem simbola koji potvrđuje vremenski, prostorni i društveni poredak, provodeći učesnike kroz seriju simboličkih radnji, raspoloženja i graničnih situacija, s ciljem da se potvrdi njihov kolektivni i/ili transformiše njihov individualni identitet“ (Vukomanović, 2011:48) i kojim se oživljava sećanje na Alaha, a čovek kao nebožanski entitet približava Bogu. Učesnici u zikru mogu da formule ili stihove ponavljaju tiho (*dhikr-i-kafi*) kada se koriste brojanice sa 99 perlica i bezglasno ponavljaju različite formule npr. jedna od njih je „lā ilāh illallāh“ Kada je reč o glasnom ponavljanju formule ili stiha (*dhikr-i-jali*) brojanica se obično ne koristi. Pored ova dva dhikra u upotrebi je i

„zikr srca (*kalbi*)“ (Vukomanović, 2011: 51) koji je takođe bezglasni zikr i u odnosu na glasni zikr teže se izvodi.

Prema Idrisu Šahu put do prosvećenja ide kroz recitovanje niza dhikra: 1) tihi *dhikr* ili glasni *dhikr* 2) *dhikr-i-dam*-koji predstavlja vežbu daha i koncentracije, odnosno ponavlja se formula u ritmu disanja 3) *wajd* ili ekstazastanje u kom se dostiže večni mir i pročišćenje grehova i manifestuje se kao ritmičko pokretanje tela 4) *khatrat* ili prosvetljenje kada „spoznaja i moć zauzimaju mesto osnovnih misli od kojih je um očišćen“ (Šah, 1989: 88). Sam zikr može da se obavlja kao unutrašnja duhovna aktivnost svakog derviša ili pak kao oblik spoljašnje aktivnosti kada se molitva ponavlja naglas, takođe može da se obavi kao individualna ili kao grupna aktivnost. U odnosu na tradiciju sufi reda, „zikr možemo klasifikovati u nekoliko vrsta, tipova: 1. sedeći (na kolenima); 2.stojeći (devram, kijam); 3. kombinacija sedenja i stajanja; 4.ples“ (Vukomanović, 2011: 51). Ono što je zajedničkom svakom zikru bez obzira gde, kada i na koji način se odvija je prisustvo šejha i potreba učesnika da očiste svoje srce i dušu i ispune je Božijom ljubavlju. Poniznost u korišćenju ovoosvetovnih bogatstava, asketizam, proučavanje svetih knjiga, prisustvo šejha kao figure mentora, molitva, ritualni ples-pomeranjem tela od leve ka desnoj strani čime se stvara simbol večnosti, muzika, samopovređivanje, ritualni instrumenti, specifično mesto gde se odvija zikr⁸, unapred određena pravila koja moraju da ispoštuju učesnici u ritualu-omogućavaju da zikr bude uspešan i da se dostigne sjedinjenje sa Bogom i konačno prenošenje duhovnog znanja. Ovo poslednje je veoma bitno, jer se za sufije kaže da moraju da budu u svetu, ali ne smeju da postanu svetovni. Kada se govori o zikru veoma je važno naglasiti da u zavisnosti od regiona i zemlje zikr dobija neke specifičnosti, no kako se u ovom radu nećemo baviti nijansama razlika u zikru, zadržaćemo se na gore navedenim elementima zikra i tarika koji su nam bitni da bismo razumeli psihosomatske aspekte zikra i pokušali da ih na racionalan način objasnimo.

Najveću pažnju naučnika u dvadeset i prvom veku upravo zaokupljaju sam zikr, duhovna veza između šejha i učesnika u zikru i naravno psihosomatske posledice zikra. Proučavanje fizioloških posledica religijskih rituala kakvi su npr. sufi rituali koji imaju kao svoju posledicu vidljiv medicinski fenomen brzog zarastanja rana koje su nastale samopovrednjem (DCBD) u toku rituala, da bi bilo naučno relevantno mora da se podvrgne nizu naučnih tehnika za prikupljanje podataka o delotvornosti alternativnih tretmana i religijskih rituala ili da sam religijski ritual bude izведен u kontrolisanim laboratorijskim uslovima. Hauard Hol (Howard Hall), klinički psiholog, jedan je od prvih teoretičara i praktičara u psihologiji koji je pokazao interesovanje za medicinske aspekte religijskih rituala, posebno sufi rituала. Inicijacija u sufi

⁸ Kada je reč o mestu u kom se odvija zikr, bitno je naglasiti da ono nije od velike važnosti za sufije, jer “nije mesto ono koje je sveto, već su svi ljudi koji su u njemu” (Sufis and trance, 2014: 1)

misticizam mu je omogućila da ne bude samo posmatrač učesnik, već da može da bude učesnik posmatrač i sam doživi samopovređivanje i brzo zaceljivanje. U odnosu na svoj profesionalni background Hauard Hol je mogao da napravi poređenje između psihološke tehnike-hipnoze i samog zikra koji stavlja učesnike u stanje nalik transu i uoči da nema nikakve sličnosti između hipnoze i zikra. Primena hipnoze u lečenju niza oboljenja se pokazala ograničenom, jer nije svaki pacijent dovoljno sugestibilan da bude hypnotisan ili da hipnoza ima nekog uticaja na njega. U odnosu na hipnozu, u sufi ritualu može da učestvuje svako i da doživi ono što doživljavaju najposvećeniji derviši. To je potvrđio i sam Hol tokom svoje prve posete sufi redu u Bagdadu 1998. godine, kada je iako neiniciran u sufizam, zamolio šejha da mu kroz obraze provuku ritualnu iglu. Dobio je dozvolu i sam je bio svedok da u toku samog rituala proces samopovređivanja ne boli, krv staje u roku od nekoliko sekundi, dok rana zarasta u roku od nekoliko minuta, bez ostavljanja ikakvog ožiljka. Bitno je naglasiti da u tom trenutku Hol nije bioiniciran u sufizam i nije prošao kroz period pripreme koja prethodi svakom zikru. Pored sopstvenog iskustva Hol je bio svedok samopovređivanja drugih učenika u ritualu i to ne samo propadanjem usta i obraza ritualnim iglama, već i zabadanjem ritualnog noža u lobanju. Ovo iskustvo ga je nagnalo da se ozbiljno pozabavi ovim problemom, ali ne samo kao budući Tražitelj, već kao lekar, naučnik u cilju prenošenja „tajnih“ znanja u medicinsku praksu. U odnosu na etsku perspektivu koju nam pruža pogled naučnika na DCBD fenomen i koja će biti detaljnije objašnjena u daljem tekstu, bitno je prikazati na koji način sami učesnici u zikru objašnjavaju fenomen brzog zaceljivanja rana.

Emsko tumačenje sposobnosti brzog zaceljivanja rana nastalih samopovrednjem veoma je slikovito opisano u objašnjenju nastanka imena Bagdadskog Tarikata *Kasnazaniyah* od strane Hauarda Hola koji navodi sledeće: „Lingvistički i istorijski (Al-Kasnazar) je kurdska reč koja znači „niko ne zna“ (slično značenju reči Zen). Ova reč je prvo povezana sa šejhom Abd al Karimom, kao naziv za period od 4 godine koje je on proveo izdvojen od sveta u meditaciji i obožavanju Alaha u Qara Dagh (Crne planine u Kurdistalu, Irak). Tokom perioda izolacije, on je doživeo ogromnu radost i ljubav zbog približavanja Alahu. Prateći šejha Adb al Karima kroz period izolacije, posvećenosti i obožavanja Alaha, (...) prorok Muhamed ga je blagoslovio otkrivajući mu veliku tajnu. To otkrovenje odnosilo se na izuzetnu sposobnost tolerancije jakih električnih šokova, imunitet na ujed zmija i škorpiona, brzo zaceljivanje ubodnih rana, zaštita od vatre, kao i izlečivanje kliničkih stanja kao što su rak, srčane bolesti, infertilnost, depresija i psihoza.“(Hall, 2014:3-4) Za same učesnike u ritualu medicinski fenomen brzog zarastanja rana nanetih samopovrednjem ne može se racionalno objasniti iz više razloga: religijska indoktrinacija i potpuna vera u delovanje božanskih sila i energija koje se prenose preko šejha koji je medijum između proroka Muhameda, Alaha i ovostranog sveta, odnosno učesnika u zikru i nedostatak znanja iz oblasti medicine (neurologija, imuno-

logija, psihologija) koje bi kod samih učesnika i posmatrača proizvelo potrebu za racionalnim objašnjenjem. Religijski ritual za same učesnike nema značenje (meaningless of ritual) (v. Staal, 1979), on je jedna rutinska, repetitivna radnja koja se obavlja samo da bi se ispoštovala tradicija, preci i sva potreba za objašnjavanjem rituala iščezava. Potpuno tumačenje emske perspektive podrazumejava mehanicistički pogled na sufi filozofiju, jer mač ne seče zato što je oštar, već zbog Alaha i vatra ne gori zbog svoje prirode, već Alah je taj koji hrani njenu glad. Svako objašnjenje bilo prirodnog ili naizgled natprirodnog fenomena sadrži u себи Alaha koji je u osnovi svih stvari i sve što se njima desi uzrok ima u prisustvu njegove supstancije u njihovoј strukturi. Bog je u svakoj ljudskoj radnji i cilj svake ljudske radnje je Božiji cilj istovremeno. Tako u slučaju čudotvornih izlečenja u zikru se nalazi samo Božija želja za izlečenjem. Samo onaj koji ima čisto srce može biti izlečen. „[K]ada je srce očišćeno kroz sećanje i džihad, do bliskosti i istinskog izlečenja može doći.“(Hall, 2014: 21)

U odnosu na emsku perspektivu sufi rituала i njegovih posledica koja se oslanja na religijska tumačenja povezanosti svih stvari i dešavanja sa Alahom, odnosno delovanjem božanskih sila, etska perspektiva sufi rituала i fenomena brzog zarastanja rana nanetih samopovređivanjem (DCBD) u zikru otvara veoma složen problem demistifikacije tog fenomena, odnosno postavljanje pitanja da li je taj fenomen stvaran i ako jeste da li se može objasniti tradicionalnim paradigmama: hipnozom, placebo efektom ili izmenjenim stanjem svesti? Ukoliko bi došlo do toga da fenomen ne može da se objasni već postojećim naučnim paradigmama, Hauard Hol tvrdi da bi došlo do naučne revolucije u Kunovskom smislu i stvaranja nove paradigmе. No, glavni cilj Hauarda Hola u analizi fenomena brzog zarastanja rana nanetih samopovređivanjem nije bio stvaranje nove paradigmе, već pokušaj da se praksa sufi mistika primeni u medicini.

Sprovođenje eksperimentalnih istraživanja na dervišima počelo je 1999. godine. Godinu dana nakon svog prvog putovanja u Bagdad, Hauard Hol uspeva da dovede derviša i profesora fizike Džamala Huseina (Jamal Hussein) u SAD da bi u laboratorijskim uslovima bio испитан fenomen brzog zaceljivanja rana nanetih samopovređivanjem. Uz dozvolu svog šejha, dervišu je proboden obraz nesterilizovanim metalnim šilom koje mu je ostalo u obrazu 35 minuta. Tokom probadanja obraza Husein nije osetio bol koji bi bio direktno povezan sa DCBD, ali je bio sposoban da oseti bol u drugim delovima tela što znači da nije nastupila totalna anestezija. Iz rane nastale probadanjem obraza isteklo je 8 kapi krvi, rana na levom obrazu zarasla je u roku od 2 min. od vađenja šila, dok je rani na desnom obrazu trebalo 10 sati da potpuno nestane. Funkcionisanje organizma je pre samog rituala, u toku i posle rituala, praćeno pomoću radioloških, imunoloških analiza (priključena je krv derviša pre i posle probadanja obraza) i elektroencefalografije⁹(EEG) i Zener bučne diode generatora slučajnih događaja

⁹ EEG ili elektroencefalografija je neurofiziološka metoda bazirana na registrovanju i praćenju električne aktivnosti mozga kojom se dobija elektroencefalograf ili dijagram el.

(REG) koja je razvijena na Prinston univerzitetu i služi za testiranje hipoteze da ljudska podsvest može direktno interagovati sa osetljivim fizičkim sistemima (REG experiments: Equipment and design, 2014). Istraživanje je pokazalo da kada je reč o parametrima uređaja REG oni ne odstupaju od očekivanih u slučajevima pojačane pažnje i emocija, dok EEG nije mogla da pokaže da li su moždani talasi jačine 40 Hz kao i kod brazilskih hirurga u transu zbog pokreta i pomeranja mišića glave tokom samopovređivanja (vidi. Hall, 2014). Elektroencefalograf je pokazao prisustvo pojačanog teta ritma moždanih talasa što svedoči o izmenjenom stanju svesti nalik transu. Imunološka analiza nije pokazala promene u sastavu krvi, dok je radiološki snimak lica potvrđio da je obraz ispitanika bio stvarno propoden oštrim predmetom. Kako derviš koji je bio predmet ovog ispitivanja nije smeо da se moli naglas, da pomera glavu u ritmu ritualne muzike i sam proces samopovređivanja je izveo van religijskog konteksta i udaljen hiljadama kilometara od svog šejha, Hol je zaključio da ceremonijalni aspekti rituala ne utiču na proces bezbolnog samopovređivanja i konačno brze koagulacije krvi i zarastanja rana.

Sada već inciran u sufizam, Hauard Hol je nastavio da proučava fenomen bezbolnog samopovređivanja i brzog zarastanja rana nastalih njime na sebi i to na naučnim skupovima 2001., 2002. godine kada je čitav proces dokumentovan i mnogi skeptici bili oduševljeni istinitošću samog procesa. Profesor fizike Konstantin Korotkov (Konstantin Korotkov) je pokušao da detektuje energetsko polje tela Hauarda Hola pre i posle prizivanja božanske energije i to primenom metode vizualizacije gasnog pražnjenja (GDV-Gas Discharge Visualization). Ova metoda se zasniva „na kompjuterskom procesiranju slike sjaja gasnog pražnjenja koje se stvara oko subjekta istraživanja u uslovima visokog intenziteta impulsnog elektromagnetskog polja“ (Korotkov, 2009:2) kojeg stvara sam uređaj. Ovim eksperimentom je pokazano da je nakon invokacije božanske energije, Hol imao znatno povećano energetsko polje nego pre same kratkotrajne invokacije. Potrebno je naglasiti da u slučaju ovog eksperimenta, Hol nije tražio dozvolu od svog šejha, niti je šejh bio obavešten o ovom eksperimentu.

Još jedan eksperiment je izvršen 2005. godine kada je praćena promena u energetskom polju ili auri Hola pre i posle probadanja obraza igлом za led. Spiritualna priprema za ovaj eksperiment je trajala 90 minuta i sastojala se u meditaciji, praćenju tihom molitvom i invokacijom 99 imena Alaha uz pomoć brojanice. U toku eksperimenta praćena je aktivnost mozga Hauarda Hola koji se našao u nešto mirnijem stanju, ali bez anomalija u neurološkoj aktivnosti.

aktivnosti mozga. Na dijagramu su zabeležene frekvencije moždanih talasa koji mogu biti: alfa talasi (od 8-12 Hz) prisutni su kada smo budni, ali su nam oči zatvorene, beta talasi (preko 12 Hz) nastaju u slučajevima aksioznosti, depresije ili upotrebe sedativa, teta talasi (od 4 do 8 Hz) najčešći su kod dece i mlađih, delta talasi (aktivnost do 4 Hz) javljaju se kod male dece kad spavaju.(Electroencephalogram, 2014). Jačina moždanih talasa ukazuje nam na specifična stanja u kojim se organizam nalazi (npr. bolesti).

Eksperiment je pokazao prekid u energetskom polju gde je obraz proboden.¹⁰ Veoma neočekivano objašnjenje ovog fenomena dobijamo od samog Hauarda Hola koji tvrdi da postoji božanska energija sa kojom je moguće doći u kontakt i da se u sufi ritualu ona manifestuje kroz odsustvo bola i infekcije i brzo zalećivanje rana nastalih samopovređivanjem (v. Hall, 2014). Povrede derviša koje nastaju van zikra sporo zarastaju, krvare i postoji velika šansa da dode do infekcije; u toku rituala ne dolazi do vidljive izmene stanja svesti derviša i organizam se nalazi u normalnom stanju, stoga je logično zaključiti da je u slučaju DCBD reč o izuzetnoj sposobnosti organizma za samoizlečenje, koja se u vidu energije prenosi sa šejha na učenika tokom rukovanja prilikom inicijacije u sufizam.

Zanimljiv pogled na fenomen brzog zarastanja rana nanetih povređivanjem (DCBD) daje austrijski naučnik Peter Mulacz (Peter Mulač) (Mulacz, 1998) koji je proučavao zikr i u samom procesu samopovređivanja nije mogao da pronađe nikakve anomalije koje bi doprinele brzom zarastanju rana. Njegovu pažnju je nakon toga zaokupio slučaj Danca Arnolda Henskesa (Arnolda Gerrita Johannesa Henskesa) poznatog pod pseudonimom „MIRIN DAJO“ što na Esperantu znači „Nešto čudesno“. Mirin Dajo (1912-1948), nakon Nemačke okupacije Holandije počinje da veruje u duhovne sile i razvija uverenje da može mentalno da kontroliše sve što se dešava u njegovom telu, između ostalog da se samozaleči ukoliko bi strani predmet povredio njegovo telo. Uz pomoć prijatelja zašiljenim iglama je nanosio sebi povrede na nogama, ramenima, grudima i uz sve to sprovodio monitoring sopstvenog tela uz pomoć rendgena i elektrokardiograma. Ništa nije pokazivalo na odstupanja od normalnog stanja organizma do momenta kada je Mirin Dajo progutao šiljak koji nije mogao da izvuče iz organizma, nakon čega je operisan i nažalost preminuo 1948. godine zbog upale i infekcije ezofagusa (jednjak). Autopsija je pokazala postojanje unutrašnjih ožiljaka na jetri, bubrežima, blizu srca, dok spoljašnjih ožiljaka nije bilo.

Tri aspekta moraju biti uzeta u razmatranje, kako u slučaju DCBD u zikru, tako i u slučaju Mirin Dajo: „1) Odsustvo bola 2) odsustvo (velikih) infekcija 3) odsustvo ozbiljnog unutrašnjeg i spoljašnjeg krvarenja“ (Mulacz, 1998: 441). U odnosu na naučnike i teologe koji objašnjenje za samozaceljivanje usled DCBD fenomena pronalaze u postojanju božanske energije i sposobnostima za zaceljivanje koje prevazilaze normalne kapacitete ljudskog organizma (Hall, 2014; Hussein, Fatoohi, Hall et al., 1997; Hussein, 2014), Peter Mulač (Mulacz, 1998) nastoji da ponudi naučno i medicinski zasnovan odgovor na ovaj problem. Prema Mulaču odsustvo bola se može objasniti različitim pragom bola kod ljudi, kao i mogućnošću da se putem sugestije ili

¹⁰ Eksperiment je dokumentovan u vidu video zapisa i može se pogledati na sledećem linku <http://library.case.edu/digitalcase/DatastreamDetail.aspx?PID=ksl:hallhowardVid-001&DSID=hallhowardVid-001.mpg&ContentType=Video>

autosugestije prag bola poveća, kao i da veći, ali ne i neizdrživi bol nastaje samo kada se probada koža, plućna maramica i peritoneum (trbušna maramica), dok propadanje samih tkiva nije tako bolno (Mulacz, 1998). Odsustvo infekcije Mulač tumači kao delovanje imuniteta organizma, ali veliku ulogu pridaje i samoj ritualnoj igli koja je od nerđajućeg čelika na koji se ne lepi veliki broj bakterija i virusa, kao i koži koja stvara pritisak oko ritualne igle i skida mikrobe sa nje. Još jedno od objašnjenja je i da spora perforacija tkiva ne oštećuje samo tkivo, već dovodi do dilatacije tkiva i konačno vraćanja tkiva u prvobitno stanje nakon izvlačenja ritualnog instrumenta. Na odsustvo krvarenja utiče takođe oblik ritualnog instrumenta, tako u slučaju okrugle igle nevelikog dijametra mali krvni sudovi se ne oštećuju u velikoj meri, već bivaju gurnuti sa strane. Ono što Mulaču promiće je činjenica da zikr nije zasnovan samo na samopovređivanju korišćenjem dugačke zaoštrene igle, već da učesnici u ritualu jedu žiletu, staklo, zabija im se bodež u lobanju, otporni su na vatru, bodežima režu jezik. U tim slučajevima nije reč o instrumentu koji pravi otvore malog dijametra u telu, već o instrumentima koji mogu ozbiljno da ozlade ljudski organizam. U ovim slučajevima mogu se primeniti samo neka od njegovih prethodno navedenih objašnjenja.

Jedno od mogućih objašnjenja je da učesnici u ritualu putem meditacije i ponavljanja molitve, plesom koji prate ritam muzike ili mantranja zapadaju u trans u kom dolazi do lučenja velike količine endorfina koji ima veliku ulogu u izlečenju organizma. Neuropeptid endorfin izaziva supresiju bola i pojačavanje osećaja zadovoljstva i ispunjenosti. U mnogim kulturama, pa i islamskoj je pokazano da trans kao izmenjeno stanje svesti koje nastupa tokom rituala omogućava direktnu vezu između uma i tela, otvarajući tako prostor nesvesnom. Ritualni plesovi kao npr. Zar ili Sema pomoću transa učesnike dovode u kontakt sa Alahom. U trenutku ekstaze transa dolazi do izlivanja endorfina i sam ples postaje tretman koji vodi izlečenju različitih bolesti kod učesnika (v. Faris, 2002). Kao što smo videli u Holovom eksperimentu, neurološka aktivnost derviša pokazuje pojačani teta ritam moždanih talasa, odnosno organizam se nalazi u stanju transa, ali sam učesnik u ritualu ne oseća nikakvu promenu u sopstvenom organizmu, niti ima osećaj da se nalazi u transu. Tekstualni (poezija), vizuelni (meditacija) i senzorni (muzika, ples, mantra) stimulusi, derviše stavljaju u trans. Trans se manifestuje kao gubitak osećaja sopstva, jak fokus i osećaj da se ima pristup velikoj količini znanja i iskustava koja nam nisu dostupna u normalnom stanju i kao ubedjenost u istinitost tog znanja, odnosno „trans je (...) neurološka i hemijska konfiguracija u okviru mozga“ (v. Becker, 1994: 50). U slučaju sufih rituala trans bi se mogao objasniti kao osećaj jedinstva sa Alahom koje se postiže u zikru i ukoliko bismo prihvatali samo iskustva učesnika u zikru čiji krajnji cilj jeste dostizanje tog jedinstva, onda bez pogovora govorimo o transu. Kako se nauka ne zadovoljava samo subjektivnim stavovima učesnika trans je potrebno analizirati na više načina. Dva najpoznatija načina za naučno proučavanje transa su: kognitivna istraživanja i primena

teorije konekcionizma u tumačenju transa. Osnovna ideja teorije konekcionizma zagovara je da je ljudski mozak sastavljen od nekoliko milijardi neurona i broj mogućih veza između njih je takođe ogroman. Grupisanjem neurona se stvaraju mape locirane u specifičnim delovima mozga i međusobno su povezane. Ova veza omogućava da se stimulisanjem jedne mape uz pomoć opažanja putem čula npr. neke muzike, mantre, istovremeno stimulišu i druge mape npr. mape emocija, sećanja. Veoma lako i brzo zapadanje derviša u stanje nalik transu se može objasniti ovom teorijom. Kako je ritual manje-više rutinizovana radnja, zvuk neke melodije ili ponavljanje neke molitve, mantre može da izazove sećanje u mozgu na stanje kada je ta muzika ili mantra zapamćena, a organizam se nalazio u transu i da se to stanje ponovo javi (v. Becker, 1994). Kako je broj veza među neuronima ogroman, veoma je teško pratiti aktivnost mozga, pa čak i najsavremenijim instrumentima, a i dubina transa može da varira, što sve otežava njegovo istraživanje.

Zaključna razmatranja

Veza koja se stvara između psihoneuroimunologije i religijskih rituala i njihovih posledica, nikako ne treba biti okarakterisana kao nasilan prođor u nešto sveto, mistično, već se može videti kao prihvatanje i razumevanje ljudske prirode koja emanira iz sebe same čitav spektar natprirodnih svetova. Zbog toga se i "[r]eligiji vernici i skeptici (...) slažu da je religija dramatični fenomen koji zahteva dramatično objašnjenje, bilo kao spektakularno otkrovenje istine ili kao fundamentalnu grešku razuma. Kognitivna nauka i neurologija predlažu manje dramatičnu, ali možda više empirijski utemeljenu sliku religije kao mogućeg, mada ni u kom slučaju neizbežnog proizvoda normalnog funkcionalisanja ljudske spoznanje" (Boyer, 2003: 123). U proučavanju zikra vidimo da još uvek postoji veliki broj nerešenih pitanja i mogućnosti za dalje istraživanje. Sistematisacijom rezultata dosadašnjih istraživanja DCBD procesa u zikru možemo da zaključimo da: 1) svaki učesnik u zikru mora bar jednom da ima kontakt sa šejhom 2) prisustvo šejha svaki sledeći put kada se vrši zikr nije nužno 3) uspešnost zikra ne zavisi od toga da li je šejh obavešten o njemu ili ne 4) nije potrebna prethodna duhovna priprema da bi zikr bio uspešan 5) pripadnik bilo koje vere može da doživi samozalečivanje rane nastale u procesu DCBD 6) do zikra može da dođe na bilo kom mestu, u bilo koje vreme 7) meditacija, molitva, ritualna muzika i ples su elementi od koji svaki ponaosob ili u kombinaciji omogućavaju uspešnost zikra 8) tokom procesa DCBD ne dolazi do totalne anestezije organizma, već se odsustvo bola registruje samo na mestu gde ritualni instrument nanosi povredu 9) van zikra brzo zarastanje rana izostaje.

Pitanje koje se postavlja je po čemu je toliko specifičan taj prvi kontakt sa šejhom tokom izvođenja samog zikra? Naučna istraživanja su imala uspeha u praćenju aktivnosti organizma u zikru i pokazala su da stimulusi iz okruženja imaju sposobnost da utiču na neurološke, endokrinološke i imunološke procese.

Lučenje peptida i hormona, jačina moždanih talasa, izmenjeno stanje svesti potkrepljuju tvrdnju da je do određenog nivoa moguće demistifikovati posledice DCBD procesa koji se dešava u zikru. Problem nastaje kada se pokušaju pronaći razlozi zbog kojih DCBD ne može uspešno da se obavi bez tog prvog kontakta sa šejhom tokom samog zikra. Najjednostavnije rešenje je ono nenaučno prema kome bi šejh bio nosilac božanske energije koja se dodirom prenosi na drugu osobu i ostaje zauvek u njoj. Ta energija čoveku daje natprirodnu sposobnost brzog zaceljivanja svaki put kada individua na koju je ona prenesena zaziva meditacijom, molitvom ili plesom sećanje na Alaha. Drugo moguće objašnjenje je racionalno, koje pruža gore navedena teorija konekcionizma prema kojoj mozak ima sposobnost da se seća događaja i situacija i da na određeni stimulus organizam vrati u stanje u kom je bio u toj situaciji koja je direktno povezana sa tim stimulusom. Treće moguće objašnjenje leži u ideji da prvi kontakt sa šejhom može biti značajan zbog samog uverenja učesnika u ritualu da je šejh u direktnom kontaktu sa Alahom i da on tako štiti učesnike u ritualu od bilo kakve nesreće. Ovo uverenje može da doveđe do psihološke stimulacije organizma i aktivacije složene veze između neurološkog, imunološkog i endokrinog sistema, čime se organizam stavlja u stanje samoodržanja.

Na osnovu mnogobrojnih psihoneuroimunoloških istraživanja, možemo zaključiti da veza između religije, fizičkog i mentalnog zdravlja ostaje i dalje bar jednim delom domen mističnog i neobjašnjivog. Istraživanja sufi rituala, posebno zikra i dalje intrigiraju naučnu zajednicu u toj meri da sve veći broj naučnika postaju vernici, upravo zbog nemogućnosti da se psiho-somatske posledice zikra potpuno objasne naučnim metodama. Kada je reč o mestu sociologije u psihoneuroimunološkim istraživanjima rituala ono još uvek nije utemeljeno, ali je sasvim sigurno da je potrebno da se stvori „kreativna integracija“ u okviru disciplina između "tražitelja strukture" i "tražitelja značenja" (Coe, 1997: 6). Sociologija pruža mogućnost da se uoči struktura rituala, ali ima ulogu i u razotkrivanju značenja koja se pripisuju ritualima, jer ritual je pre svega jedna vrsta socijalne interakcije tokom koje se stvaraju značenja i simboli koji omogućavaju opstanak ne samo tog rituala i zajednice u kojoj se vrši, već i očuvanje mentalnog i fizičkog zdravlja učesnika u ritualu.

Literatura

- Ader, R. (2001). Psychoneuroimmunology. *Current Directions in Psychological Science* Vol. 10, No. 3: 94-98.
- Becker, J. (1994). Music and trance. *Leonardo Music Journal* Vol. 4: 41-51.
- Boyer, P. (2003). Religious thought and behaviour as by-product of brain function. *TRENDS in Cognitive Sciences* 7(3): 119-124.
- Coe, M. R. (1997). The magic of science and science of magic: An essay on the process of healing. *Journal of Health and Social Behaviour* Vol.38, No.1: 1-8.

- Cohen, N., H. Kehrl, Berglung B. et al (1997). Psychoneuroimmunology. *Environmental Health Perspectives* Vol. 105, Supplement 2: Chemical Sensitivity: 527-529.
- D'Aquili, E. and A.B. Newberg (1999). *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience(Theology and the Sciences*. Minneapolis :Augsburg Fortress.
- Electroencephalogram.23.May 2014. www.hopkinsmedicine.org/healthlibrary/test_procedure/neurological/electroencephalogram_eeg_92,PO7655
- Elijade, M. (1996). *Vodič kroz svetske religije*. Beograd: Narodna knjiga.
- Faris, K. (2002). Peptides and the mind/body orchestra: Shamanic healing in the Zar and Sema rituals. *The Best of Habibi* Vol. 19, No. 2. <http://thebestofhabibi.com/vol-19-no-2-sept-2002/peptides>
- Grimes, R. (2010). *Ritual Criticism*. Charleston: Createspace.
- Hall, H. (2014). Sufism and healing. In: Micozzi, M.S. (ed.). *Fundamentals of Complementary and Alternative Medicine*. St.Louis, Missouri: Saunders Elsevier.
- Hall, H. NS. Don, JN. Hussein and R. Hostoffer (2001). The scientific study if unusual rapid wound healing: a case report. *Adv Mind Body Med* 17(3): 203-209.
- Hussein, J. N. DCBD: Deliberately caused bodily damage phenomenon. 20.May.2014. *MISAH Newsletter 11*. <http://www.whps.com/misaha/issue11.htm>
- Iverson, R. (2002) . Rapid healing of Sufi dervishes. *The Best of Habibi* Vol. 19, No. 2. <http://thebestofhabibi.com/vol-19-no-2-sept-2002/rapid-healing>
- Korotkov, K., D. Orlov and K. Madappa (2009). New approach for remote detection of human emotions. *Subtle Energy & Energy Medicine* Vol. 19, No. 3: 1-15.
- Kur'an Časni* (1937). Sarajevo: Džemaluddin Čaušević.
- Lawson, T. and R. McCauley.(2003). *Bringing Ritual to Mind*. New York: Cambridge University Press.
- Lehel, S. Neuroimmunology: A possible molecular biological approach of the „psycho-neuro-endocrino-immunal axis“ via the hypothalamus. 20. Apr. 2014. http://smithandfranklin.com/uploads/articles/1392417854neuroimmunology_well.pdf
- Maqueda, A. (2011). Psychosomatic medicine, psychoneuroimmunology and psychedelics. *Maps Bulletin*, Vol. XXI, No. 1:15-16.
- Mason, R. (2004). Bringing sufi rapid healing methods into the laboratory: An interview with Howard R. Hall, Ph.D., Psy.D. *Alternative & Complementary Therapies* 10(2): 90-94.
- Mulacz, P. (1998). Deliberately caused bodily damage (DCBD) phenomena: A different perspective. *Journal of the Society for Psychical Research* 62: 434-444.
- Newberg, A and M.R. Waldman (2009). *How God Changes Your Brain*.New York: Ballantine Books.
- REG experiments: Equipment and design. 23. May 2014. noosphere.princeton.rdu/rdnelson/reg.html
- Staal, F. (1979). The meaninglessness of ritual. *Numen* 26 (1): 2-22.
- Sufis and trance: Self-knowledge from experience and why altered states of consciousness bring practitioners closer to God. 13.May 2014. <http://tranceshamanismbodyandsoul.blogspot.com/2010/05/sufis-and-trance-selg-knowledge-from.html>
- Thalbourne, A.M. (2006). Psychiatry, the mystical, and the paranormal. *Journal of Parapsychology*, Vol. 70: 143-166.

- Vukomanović, M. (2011). Između klasične i alternativne religioznosti: revitalizacija islamskog misticizma. U: Sinani, D. (ur.) *Antropologija religije i alternativne religije*. Beograd: Filozofski fakultet.
- Winkelman, M. (2010). *Shamanism: A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing*. Santa Barbara: Praeger.

Video zapisi

Đorđević, D. i D. Todorović (2009). Ustala Jemka: Tekije, tarikati i šejhovi niških Roma. Niš: Univerzitet u Nišu.

<http://www.youtube.com/watch?v=Aux5kI5X69U>

<http://archive.wkyc.com/news/watercooler/article/190464/91/Shaker-Hts-Spiritual-healing-for-pain-control?odyssey=mod|newswell|text|FRONTPAGE|t>

<http://library.case.edu/digitalcase/DatastreamDetail.aspx?PID=ksl:hallhowardVid-001&DSID=hallhowardVid-001.mpg&ContentType=Video>

<http://www.youtube.com/watch?v=3QA-XHx2VF8#t=29>

Sonja Pejić

Faculty of Technical Sciences

University of Novi Sad

anael9_99@yahoo.com

ON THE PATH OF DHIKR DEMYSTIFICATION: ANALYSIS OF PSYCHOSOMATIC ASPECTS OF SUFI RITUALS

The past in which medicine was responsible for body, psychology for the mind and religion for comfort and support is slowly becoming forgotten and replaced by the time in which the idea of interdisciplinary does not cause fear and mistrust, but offers challenges and solutions. Due to its psychosomatic aspects, the ritual which is a constituent part of religion should be analysed from the perspective of neurological disciplines (neurobiology, neuropsychology, psychoneuroimmunology) which enable us to see how stimuli from external body's environment and stimuli from the unconsciousness during the ritual affect the psycho-physical condition of human organism. The research on self-healing process of wounds caused by self-injury (DCBD¹¹) during Sufi ritual – Dhikr is one example of high potential research on religious rituals of progress of western medicine. The analysis of Dhikr itself, spiritual relationship between Shaikh and participants in Dhikr and psychosomatic effects of Dhikr offers us ‘more empirically grounded picture of religion as a probable, although by no means inevitable by-product of the normal operation of human cognition’ (Boyer, 2003: 123).

Keywords: Psychoneuroimmunology, Ritual, Sufism, Dhikr, DCBD.

¹¹ DCBD-Deliberately Caused Bodily Damage

PREDAVANJA

Aleksandar Santrač, PhD
University of the Southern Caribbean,
alex.santrac@gmail.com

BEYOND POSTMODERNISM ARE WE AWARE OF THE NEW WORLD- VIEW?

Abstract

This article represents a description of the most contemporary worldview beyond postmodernism (post-postmodernism) and its impact on Christian faith. Some tenets of this worldview like performatism, new transcendence and the reconstruction of utopia are interrelated with basic presuppositions of Christianity. In 21st century post-postmodernism may serve as an opportunity for Christians who realize that the contemporary world is interested in openness to the transcendental otherworldliness. The concept of the power of God becomes the metaphor by which Christian faith may enter the dialogue with post-postmodernism and by which the new opportunity for non-invasive and tolerant form of evangelism may arouse the Church to new action.

Key words: Posmodernism, Post-postmodernism, Christianity, Church.

Modernism: Writing something clever and witty on a billboard.

Post-Modernism: Writing the words "something clever and witty" on a billboard.

Post-Post-Modernism: Writing a billboard on some words.¹

Introduction and Historical Background

In his work *City as Landscape: A Post-Postmodern View of Design and Planning*² Tom Turner stresses that:

¹ Urban Dictionary, Internet, <http://www.urbandictionary.com/define.php?term=post-post-modernism>.

²E&F Spon., an imprint of Chapman and Hall, London, 1996.

The modernist age, of "one way, one truth, one city", is dead and gone. The postmodernist age of "anything goes" is on the way out. Reason can take us a long way, but it has limits. Let us embrace post-postmodernism—and pray for a better name (Turner 1996:1).

Turner pointed out very important truth about the sequence of cultural phenomena. Modernism roughly covers the period from emergence of philosophical rationalism of the 17th century through the end of 20th century. Many believe that the fall of Berlin wall 1989 symbolically represents the point of commencement of a new era of postmodernity, although French philosophical postmodernism came on the world scene in the 70-ies during the cultural paradigm shift. Logically, every system of thought and every cultural phenomenon have their limits, as Turner prophetically argues in the 90-ies of the last century. It seems that today postmodernists' emphasis on pluralism, perspectivism, subjectivism and anti-rationalism does not satisfy any more intellectuals who always search for a new criticism.³

Much has been said about postmodernism and my purpose here is not to discuss features of this widely accepted contemporary world-view (or mix of many world-views).⁴ I would like to address the question of the nature of trend that ideologically and historically comes after postmodernism and its implications on the life and the mission of the Church.

In the historical sequence of world-views I propose Sept 11, 2001 as a symbolic date of commencement of Post-postmodernism (hereafter PPM) although some argue that Turner's book in 1996 deserves such a role. Sept 11, 2001 or 9/11 became the first shocking performative action (simulation within reality) and the beginning of the history unpredictable and uncertain (maybe the end of history).

There is a call for the new theory of history after this end of history.⁵ Speaking about this historical context of PPM, Professor Okosun states:

...post-postmodernism is the result of the intellectual and social ahistoricity of the West concentrated especially in the United States. Despite the intensity of ahistoricity, there are still a large number of people in pre-modernity who respect

³ There are 14.800 references to post-postmodernism on Google search.

⁴The most comprehensive overview of basic features of postmodernism from evangelical perspective is still Stanley Grenz's *A Primer on Postmodernism*, Eerdmans, 1996. For more concise overview of philosophical postmodernism see Aleksandar S. Santrac, *Deconstruction of Baudrillard*, Edwin Mellen Press, New York, 2005, pp. 7-19. The results of this study might be considered as PPM reaction to Jean Baudrillard's postmodernism. This reaction includes evaluation of postmodern ideas and 'turning these ideas against themselves' (deconstruction idea).

⁵ Georg G. Iggers, « A Search for a Post-postmodern Theory of History », *History and Theory* 48 (February 2009), 122-128.

history and tradition. It is hard to conceive that advancement or being developed are synonymous to not speaking to each other, litigating at every excuse, and smearing each other with excreta. The result of our machine behavior is of course the enthronement of one huge putrid social scene from which there seems now to be no escape. The other point is that many people in the West, especially the United States, will insist that this is not the case, and that although everything may not be well, we still enjoy some sense of well-being and tranquility. That is precisely the post-postmodern scenario.⁶

Ahistoricity of PPM is described, therefore, as a putrid or decayed social aspect of history. Although there is a kind of ambivalence of the nature of PPM, after 9/11 everything seems possible, and humanity has no ground for hope or ‘anchor’ of social and historical certainty. PPM basically affirms this uncertainty and performance as key postulates. In this historical sense PPM may be called Millennialism⁷ (after all, it started at the beginning of the new millennium) and the X generation of Postmodernists is followed by the M generation of Millennialists (Post-postmodernists).

In this era of Millennialism or, so called, Ultra-postmodernism we completely lost ourselves in post-historical and post-human condition.

After so much effort to internalize amnesia in the postmodern scene, we turned a corner and simultaneously vomited and excreted every bit of the memory of the self into void. We have created the post-postmodern scene and are unaware that we are there. Now we walk around completely fatal to each other because we have no socially or intellectually coherent mechanism to remember who, why, what, and where we are. Emptied of every element that makes us human, our every intention, look, walk, and talk are litigated. We employ litigations to resolve conflicts. The content of the legal infrastructure is renegade and sectarian, mostly operated on the whims of those who proclaimed themselves in the modern scene as super heroes. We have finally reached the back door of total absence. This is the final exit into absence from the self. Absence from the self connotes the none-presence of others. The post-postmodern entity eats anything and everything, including the self without recognition. Those who complained that alienation and individualism (Philip Slater) in the modern scene emptied and totalized humanity have no culprits to implicate for the post-postmodern condition. The post-postmodern scene is in fact posthuman.⁸

In this succession of cultural periods, what does really come after postmodernism, how can we think in epoch of posthuman machine behavior? What

⁶ T.Y. Okosun, « The Problem of the Social Self in the Post Postmodern Scene », Northeastern Illinois University, <http://www.neiu.edu/~tokosun/Courses/postmodern1.htm>

⁷ « Modern, Postmodern, & Post-Postmodern: Why Poetry Is No Longer In Disintegration Mode », (<http://www.worldclasspoetryblog.com/modern-postmodern-post-postmodern-why-poetry-is-no-longer-in-disintegration-mode/06/23/2008/>).

⁸ Ibid.

are the basic tenets of this new zeitgeist or l'esprit du siècle that 'eats anything and everything, including the self'? There are no books explicitly written about post-postmodernism. There are some articles that may be found on the Internet, that are used in this presentation also, but there is no comprehensive work in which we may find the features of PPM. It would be difficult to summarize the characteristics of the new 'movement':

Since the late 1990s there has been a widespread feeling both in popular culture and in academia that postmodernism "has gone out of fashion." However, there have been few formal attempts to define and name the epoch succeeding postmodernism, and none of the proposed designations has yet become part of mainstream usage.⁹

However, there are some basic noticeable changes in the society that might be described as emergence of PPM, as we have already noticed.

Very often relationship between PPM and postmodernism is analogous to that between postmodernism and modernism. It reacts to and is critical of features of postmodernism. As we noticed, the self-loss of postmodernism is pushed to its extreme of ultra-postmodernism. Speaking about ideological content of these philosophical and cultural trends one could affirm the following sequence of thought. While modernism ruled with 'iron fist' of reason and objective truth and postmodernism with 'hardcore' critique of rational capacities, subjective perspectivism and total relativism where 'anything goes', it seems that PPM rules and will rule with a-historical, a-social and posthuman performatism, new transcendence and new utopia. Let me explain these three, I propose, the most important tenets of PPM.¹⁰

Tenets of Post-postmodernism *Performatism*

It is widely accepted that

...systematic attempt to define post-postmodernism in aesthetic terms has been undertaken by the German-American Slavist Raoul Eshelman in his book *Performatism, or the End of Postmodernism*¹¹. Eshelman, who coined the term "performatism" in 2000, attempts to show that works in the new epoch are constructed in such a way as to bring about a unified, aesthetically mediated experience of transcendence. Performatism does this by creating closed works of art that force viewers to identify with simple, opaque characters or situations and

⁹ "Post-postmodernism", AbsoluteAstronomy.com, Exploring the Universe of Knowledge, (<http://www.absoluteastronomy.com/topics/Postmodernism>).

¹⁰ Of course, I do not claim that this is an exhaustive presentation of PPM. It seems that this 'world-view' is still 'under construction'.

¹¹ Aurora, Colorado: Davies Group 2008, ISBN 978-1-888570-41-0.

to experience beauty, love, belief and transcendence under particular, artificial conditions. Eshelman applies this model to literature, movies, architecture, philosophy and art.¹²

Performatism, therefore, is a kind of demonstration of the artificial effect. We all know that performance is something conceived to attract attention. It is interesting that in recent substantial development of means of communication demonstration of the effect is more important than the presentation of facts. Contemporary movie and internet industry play with the application of this principle. Performance is the representation of shallowness of technological reality. In 2006 the British scholar Alan Kirby formulated an entirely pessimistic socio-cultural assessment of post-postmodernism that he calls “pseudo-modernism.”

Kirby associates pseudo-modernism with the triteness and shallowness resulting from the instantaneous, direct, and superficial participation in culture made possible by the internet, mobile phones, interactive television and similar means...In pseudo-modernism one phones, clicks, presses, surfs, chooses, moves, downloads. Pseudo-modernism’s “typical intellectual states” are furthermore described as being “ignorance, fanaticism and anxiety” and it is said to produce a “trance-like state” in those participating in it. The net result of this media-induced shallowness and instantaneous participation in trivial events is a “silent autism” superseding “the neurosis of modernism and the narcissism of postmodernism.”¹³

While postmodernism denies the possibility of objective truth and affirms and ‘smiles’ to destruction of truth, PPM plays with remained ‘pieces of truth’ as effects without any meaning in a spiritual trance of posthuman machine behavior. Through critique of the concept of truth and final purpose of reality interplay between signs and symbols becomes very important in this performative perspective. The success of The DaVinci Code in this context was expected. Everything in The DaVinci Code is a grand performative effect without any depth of argumentation and meaning.

As a means of communication Internet is, of course, millennial or post-postmodern performative effect par excellence. It is Gutenberg’s invention of 21st century. On the world-wide web there is only shallow and performative action of communication, knowledge and experience. As Michael Epstein said: “We have become cyborgs”.¹⁴

¹² Ibid.

¹³ Allan Kirby quoted in « Post-postmodernism”, AbsoluteAstronomy.com, Exploring the Universe of Knowledge, <http://www.absoluteastronomy.com/topics/Postmodernism>

¹⁴ Michael Epstein, What Comes After Postmodernism, Public Lecture, Novi Sad, Vojvodina, Serbia, May 6, 2009.

Even in politics we can see the “trance-like state” of performance, like in Obamania. Behind the performance of the new age there is nothing stable, certain, genuine, deep and real. The promised change is a grand illusion. And the world is obviously obsessed with this performative shallowness, artificial conditions and the demonstration of the effect of PPM world. Obama is an embodiment of performatism.

New Transcendency

New transcendency is in a sense continuation of postmodern ‘open door’ for the irrational and supernatural. Where postmodernism with its total critique of ratio just opened the door for the supernatural, PPM entered with powerful and deep interest for the mythical and mystical.¹⁵ Today, people are not interested any more in rational presentations or explanations of reality. Recent novels and movies like Tolkien’s Lord of the Rings or J.K. Rowling’s Harry Potter or C.S. Lewis’s Chronicles of Narnia demonstrate an interest for a new perspective on reality that could be called religious fiction.¹⁶ While science fiction of postmodernism criticized rational approach to science and its limits, religious fiction in PPM tries to criticize official forms of religion and lead the people to new transcendence of myth and religious mystical and mythical stories¹⁷. The old-fashioned pre-modern interest for wizards, witches, villas, ghosts, dwarfs, beasts, zombies, spirits of the dead and mythical worlds is back again on the stage of PPM’s religious fiction.

Professor Barr mentions the example of president Bush in Baghdad’s sky as a shocking action of new ‘political’ or ‘religious’ fiction vs. science fiction of the last century.... He says:

This spectacle is also a post-postmodern version of Clarke’s 2001: A Space Odyssey. George W. Bush outdid Arthur C. Clarke. Science fiction writers blatantly announce themselves as story tellers. Bush and his handlers, in contrast to science fiction writers, are liars. Bush is a post-postmodern disgrace.¹⁸

Liars and disgrace, why? Because PPM’s new transcendence of religious fiction (or in this instance political fiction) transcends the old-fashioned

¹⁵ Or, so-called spiritualistic religions without official religions with revelation.

¹⁶ Religious fiction emerged out of spiritual science fiction of the 60ies and 70ies of the last century. Good examples of this fiction were Isaac Asimov and Arthur Clarke.

¹⁷ It is interesting that on one of the Post-postmodern Manifesto(s) belief in ghosts and miracles is explicitly mentioned (<http://www.adamgottschalk.net/words/popomo.html>, point 14 and 15)

¹⁸ Marleen S. Barr, « Science Fiction and the Cultural Logic of Early Post Postmodernism », Socialism and Democracy, Vol 20, Issue 3, Nov 2006, 167-186.

science-fiction in a sense that it is even less real in a pseudo-politics or pseudo-religion.

Stories and heroes that resemble myths of Middle Ages have returned to the contemporary scene. While postmodernism rejected religion and affirmed total immanence (perspective of this world only), PPM offers the possibility of transcended world of religious fiction in which humanity has lost real present or future perspective. Speaking about PPM and religion it is quite certain that PPM restores the concept of ‘objective’ truth but, unlike classical and modern philosophy, can neither validate nor invalidate religion.¹⁹ Since there are some remnants of objective truth and at the same time no trust in the official objective form of religion, myths logically fill the gap of people’s interest for something stable and systematic, or just seemingly steady. Myths of the past in the new clothes of fictional religion become the imaginary world of comfort and escape for the disillusioned humanity. It seems that PPM could be labeled as neo-romanticism, neo-impressionism and neo-classicism²⁰ with the strong emphasis on feelings caused by the emergence of new aesthetic mythical approach to religion and based on the openness to transcendency.

This, of course, explains, on the other side, the interest of the people for the Roman Catholicism and the Papacy, because papal power is the embodiment of the return of aesthetic religious sentiments, esoteric experiences and mythical world of the Middle Ages. Religious fiction is, therefore, related at least partially to the official forms of religion that demonstrate the restoration of the absolute power of mystical and mythical. Evidently, the emergence of Millenialism and its spiritualism correspond to the rise of the power of papacy. It is obvious, here, that Adventist prophetic insight about the rise of spiritism and papacy becomes especially relevant.

Reconstruction and New Utopia

Finally, new utopia is closely connected to the idea of new transcendency. Postmodernism had a strong anti-utopian perspective. Postmodernists did not believe in a realized ultimate world. They did not support the idea of progress towards utopian society of total tranquility and peace. This is the reason postmodernism criticized communism and Christianity, for example. PPM, however, with a new transcendency offers a new challenge of a desire for the utopian world.²¹ With all the problems the planet Earth faces, this is not strange at all.

¹⁹ See Morton A. Kaplan, “Post-postmodern Science and Religion”, International Journal on World Peace, vol 18, issue 1, March 2001.

²⁰ As Turner argues in Tom Turner, City as Landscape: A Post-Postmodern View of Design and Planning, 8.

²¹ There are some new movements that want, for example to restore communist and Marxist views (as new utopia) against postmodernistic perspective: see Antonio Callari,

There are probably two distinct ideological backgrounds and understandings of the need for new utopia.

First, neo-pragmatists try to reconstruct the world of pragmatism after postmodern deconstruction. One of the latest interpretations of pragmatic philosopher John Dewey says:

Dewey is thus postmodernist in the sense that he rejects the notion that there is some foundation of certainty on which we can stand. . . . But he is post-postmodernist in the sense that he reconstructed and put to work what the postmodernists had simply dismissed: a set of organic functions or activities that are natural to human beings as a group, that reveal their common evolution, and that can be employed as a part of the process of testing and securing desired ends.²²

After all, we are as Marx underlined homo faber. Both capitalist and socialist tendencies for new utopia today might be a desire for the realization of the reconstructed world of function, activity and useful production that was criticized and dismissed in the postmodern era. This is why Obamania hypnotized the world that transcended the political and religious differences. He is beyond capitalism and communism. He offers pragmatic change. The time has come....for reconstruction!

As Sarah Hines, professor of social thought from New York University asserted:

Post-postmodernism, allows for the inventive, almost utopian, revival and remix of all the things that postmodernism critiqued and rejected.²³

In addition, Hermione McDubh, who lives and writes in Ullapool points out:

Postmodernists tended to eschew more conventional forms of political participation in favor of interventionist discourse formation and vigorous decentring of naïve cultural paradigms. We are not Postmodernists. We are Postpostmodernists. Therefore we vote Conservative.²⁴

Stephen Cullenberg, and Carole Biewener, *Marxism in the Postmodern Age: Confronting the New World Order*, Guilford Press, New York, 1995.

²² Larry A. Hickman, *Pragmatism as Post-Postmodernism: Lessons from Dewey*, New York: Fordham University Press, 2007, 20. See the whole review of this book at Michael Eldridge, Review....

²³ Sara Hines, "Post-Postmodernism And the Archive: Uncertain Identities And "Forgotten" Legacies", *Afterimage*, 03007472, Nov/Dec2007, Vol. 35, Issue 3.

²⁴ Royd Payne, « Whither Postpostmodernism? »

Conservative and pragmatic reconstruction of the world, isn't this what the New World Order (or better say Anglo-Saxon World Domination) is all about? It seems that the prophecies of the Revelation about the emergence of the 'second beast' that would try to reconstruct the world according to its pattern are being fulfilled.²⁵

Behind this pragmatic reconstruction is, of course, philosophical millennial reconstruction of language and reason. PPM revived and reconstructed the language after its deconstruction of post-modernism:

While Postmodern poetics has been an utter failure, there are things to admire. For one thing, language is freed from the past restraints of form and diction. Postmodernists are not afraid to create new language. There is some value in imagination, but the value of imagination comes in when it is used to provide value to oneself or others. The way Postmodernists have used imagination is to destroy value altogether and thus meaninglessness has become the primary value of the Postmodern mind.... Post-Postmodernist thinking, which is still in its early stage of development, seeks to put meaning back into language and seeks to provide a balance between faith and reason. Rather than emphasize one over the other as Modernists and Postmodernists have done, the Post-Postmodernist is concerned with putting faith in Man, in God, and in Value back into poetics, back into language, and back into living (these are not necessarily valued by all, but each is valued by some and all respect the judgments of each).²⁶

Second track of reconstruction is the emergence of new utopia based on religious sentiments, and putting faith in God, Man and Value. Religious scientists (coined term) convince us that science and technology failed in realization of this utopia and they affirm that 'religious consciousnesses' of humanity would lead us to the point of ultimate eternal peace. Not to mention that this seems like New-age perspective that unfortunately becomes compatible with the perspective of substantial part of the Christian world with its tendency toward Ecumenical visible Unity. Ecumenical religious consciousness is based on rejection of the temptation to view the doctrine as important and integral part of Christian experience, as Benedict XVI said at WYD in Sydney.²⁷ Truth of the Scripture is sacrificed for the sake of Unity and new "religious consciousness".

Speaking about some political changes there are some indications that PPM transforms society into multicultural phenomenon ruled by the neo-

²⁵ Revelation 13,11

²⁶ « Modern, Postmodern, & Post-Postmodern: Why Poetry Is No Longer In Disintegration Mode »

²⁷ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/youth/documents/hf_ben-xvi_mes_20070720_youth_en.html

totalitarian ideologies.²⁸ It seems that after tolerance of postmodernism, ‘ghost of the past’, totalitarian spirit in many forms appears again on the world stage. Presidents of both West and East behave more and more like dynamical rulers or even kings. This is also the lost heritage of the Middle Ages and the revival of the spirit of utopian mythical pre-modernism.

After all, how should biblical Christians respond to and evaluate PPM’s world of demonstration of the effect of performatism, openness of new transcedency through religious fiction and reconstruction of new utopias so prevalent today?

PPM and Christian faith

Since we already live in PPM era it seems crucial to affirm just basic points of dialogue between biblical Christianity and PPM. First, let us make a brief list of obvious differences.

Unlike PPM that only partially reacts to postmodern subjective approach to the truth, the Scriptures affirm objective revealed truth and not just performative or subjective value of facts. God is real and He is actively involved in the world. Metaphysically speaking He is not just necessary effect or imaginary figure. In addition, we read in the Gospels that Christ never acted with performance for its own sake in order to astonish and shock His followers. His miracles were signs of spiritual objective truths and experiences.²⁹ He spoke truth and acted in truth affirming its relational aspect, and truth, not effect, was the appealing force.³⁰ Nowadays, in PPM culture of value of performance, it is not hard to imagine the powerful delusion of Antichrist’s miracles, grand effects, also predicted in the Bible as a last deception and a sign of the end times.³¹ Performatism of PPM opens the way for the last religious fraud.

In contrast to PPM, Bible does not speak about transcended myth as invention of human mind (writers of the Scriptures). Stories of the Bible are based on God’s genuine and true perspective of the inspiration process which is always truthful and reliable.³² Openness to the spiritual world in the Scriptures is defined by faith, love and truth in the experience of prayer and rites, not by aesthetic subjective experience of new transcedency. This dangerous openness of spiritualism of the new age or sacramentalism of the papacy as an

²⁸ http://anagennesis.townhall.com/g/bcdebeb9-fafb-47d8-8f63-78383b38a7d1?comment_ts=true

²⁹ John 2,11.

³⁰ John 7, 16-17 and 8, 31-32.

³¹ 2 Sol 2.

³² 2. Pet 1, 19-21.

embodiment of mythical and mystical aspect of religious experience is even condemned in the Holy Scriptures.³³

Finally, unlike PPM, Christianity affirms the coming of the future world realized not by historical development of human reconstructed pragmatic or religious consciousness but through divine supernatural action in human history - namely, second coming of Christ.³⁴ Church is never portrayed as a totalitarian final authority over world affairs. On the contrary, it is called to suffer bearing its cross as a witness in this world. Overcoming the world is not the result of political-religious institutional endeavor (by the force of ‘Babylonian’ spirit) but the experience of faith and love through persistence in suffering and the power of Christ who is coming again to transform the planet.

Therefore, PPM and the Christian faith are basically incompatible ‘world-views’.

However, there are some specific features of post-postmodern zeitgeist that might be a useful apologetic tool for the reconstruction of the Christian faith. As Professor Ogletree states:

The post-ironic movement is one of artistic hope. In America, the battle cry today is not one of removal from society and disconnect but of hope in reconstructing society in the liberal view or saving society from being deconstructed into the liberal view. Christians find their liberties threatened while liberal causes find their status elevated, both circumstances provoking those on either side to take a serious look at the society in which they live, to take an earnest stand for the beliefs and their freedoms.³⁵

He continues:

Whatever this era is finally called, it is one in which secular and faith-based fiction will use similar tools to achieve their desired ends. This strange convergence is an opportunity for faith-based fiction to reach beyond its pew-filled borders and speak to the secular, unbelieving world, if it can only find the conviction and the courage.³⁶

Earnest stand, deep conviction, heroic courage, genuine conversion, authentic faith and the awareness of ‘being in the world’ are necessary for the spiritual reconstruction of this age. Secular world (in the present form based on

³³ Revelation speaks about three unclean spirits as ‘frogs’ (symbols of religious fraud) (Rev 16). These spirits are spiritism, papacy and liberal-democratic deception of the Western world.

³⁴ Rev 19, 11-16 as example.

³⁵ Wade Ogletree, “Post-postmodernism continued: Christian Fiction in the Post-Ironic World,” internet, (<http://betterfiction.com/blog/blog1.php/2008/12/19/post-postmodernism-continued-christian-f>)

³⁶ Ibid.

the ideology of PPM) is ready and open for the idea of reconstruction and reformation of spiritual values. Perhaps, in our evangelistic efforts we might recognize points of PPM as a new possibility for mission in the 21st century. Although we are waiting for Christ to come, we should not be idle in this reconstructing process. PPM world is waiting to hear and see our spiritual renewal.

Evangelism in the age of PPM

In order to have a relevant message, evangelism in the 21st century needs to be performative with emphasis on transcendency and ‘utopia’. Having in mind that biblical Christianity could not and must not sacrifice its content and its power in Christ, what does this mean? How could we be relevant today in the context of PPM culture or Post-postmodernity?

First, reconstruction of Christian theology and piety is necessary. It seems that we are on the edge of a new reformation and spiritual revival similar to that of the XVI century. This spiritual reconstruction represents ideological back to the roots and practical piety in the power of Christ and apostolic Christianity. After theological and spiritual deconstruction of postmodernist perspectives reconstruction of post-postmodernist Christian zeitgeist is coming.

In the world of performatism how can we evangelize with greater success? In modern world (modernity) Christ was presented as the Word. In postmodern world He was to be presented as an Image. In PPM world, however, Lord Jesus, as cosmic Ruler and Savior who is coming again, needs to be presented as performative Power. PPM period, in the perspective of Adventist prophetic revelation, accords with rise of spiritualism or spiritism. As we know, spiritualism concerns the controversy between powers of Satan and power of Christ. Truth in Christ is successful as much as it demonstrates its power against power of satanic lies and deceptions. This does not diminish rational adherence to the truth. On the contrary, it affirms biblical-rational concept of spiritual war over human mind between powers of good and powers of evil.³⁷ However, power of the argument is not the power of rational proof only but the power of the sign of God’s presence through the Spirit of power. Final evangelism, as we know, is possible only through power of the Spirit of the apostolic age. Affirming biblical content of preaching Christ, Paul develops this idea in 1 Cor 2, 4-5: “My message and my preaching were not with wise and persuasive words, but with demonstration of the Spirit’s power, so that your faith might not rest on men’s wisdom, but on God’s power”. This power transforms, heals, regenerates and creates a new being.

Christ is not a myth, of course, but in the dialogue and encounter with new transcendency of religious fiction we need to affirm biblical religious ‘fiction’. Power of biblical story of Christ would be stronger and more powerful

³⁷ Ephes 6, 10-18.

than powers of mythical stories invented by human or Satan's mind. Since people are more and more interested in religion (very often counterparts of biblical Christianity and Church as institution) we do not need always to present rational arguments about truthfulness and authenticity of biblical faith.³⁸ We need to be a living performance of 'true myth', namely Christ. We need to live and die for the true story of the Scriptures. This authenticity of faith might offer the new power of biblical 'fiction'. This power is portrayed in, let us say, reconstructed contemplation and 'mystical' approach to God with extraordinary spiritual concentration. Here I use only terminology that calls for biblical content of genuine openness, meditation and powerful prayer. Ken Wilber is speaking about integrative contemplative Christianity as a certain future and Karl Rahner, the noted Catholic ecumenical theologian, once remarked that "the Christian of tomorrow will be a mystic, or not a Christian at all."³⁹ Let us try to embrace the term and apologetically reconstruct biblical Adventist perspective on power of 'mystical' biblical experience.

Finally, Christ has promised much more attractive and powerful world of realization than religious scientists, Christian leaders or political Messiahs promise new utopias. Power of true world is much more effective than the power of utopia. The Second coming of Christ is plausible because people realize that this planet rushes into self-destruction. They see the rise of neo-Marxist and neo-socialist or religio-political powers of 'Babylon' that promise new utopia but they also see or will see that these promises stir vain hope, especially when the different tragedies of the planet will have multiplied. Next time we pray for the ultimate peace of this world, be attentive who is calling and why? There are two powers and two gods in the great spiritual conflict for the realization of the ultimate world. And we do not need fictional or ecumenical utopias, we desire reality of genuine and living Christ and His Kingdom.

Therefore, it seems that the world-view beyond postmodernism might create an apologetic and spiritual environment that could serve to advance the gospel. This is possible only if the disciples of Christ recognize the final wake-up call and receive the power that is beyond any power, whether on this world or in the world to come.

³⁸ This does not mean that we need to leave behind rational investigation of the Scriptures. Christ is both the Word and the Power only through the Word (Scriptures). In other words, He is true Christ only by the power of the Bible.

³⁹ Ken Wilber, « Post-post Modernism — "What in the word is happening?" (<http://livingjourney.wordpress.com/2006/06/14/post-post-modernism-what-in-the-word-is-happening/>)

prof. dr. Aleksandar Santrač

University of the Southern Caribbean

alex.santrac@gmail.com

POSLE POSTMODERNE DA LI SMO SVESNI NOVOG POGLEDA NA SVET?

APSTRAKT

Ovaj članak predstavlja opis najnovijeg pogleda na svet koji prevazilazi postmodernizam (postpostmodernizam) i njegov uticaj na hrišćansku veru. Neke osobenosti ovog pogleda na svet (performatizam, nova transcendentnost i rekonstrukcija utopije) su sučeljeni sa osnovnim pretpostavkama hrišćanstva. U 21. veku postpostmodernizam može predstavljati priliku za hrišćane koji razumeju da je savremeni svet zainteresovan za otvorenost prema transcendentnom i onostranom. Koncept sile Božje postaje metafora s kojom hrišćanska vera može ući u dijalog s postpostmodernizmom i kojom jedna nova mogućnost za nenasilnu i tolerantnu formu evangelizma može podstaći crkvu na novu aktivnost.

Ključne reči: postmodernizam, postpostmodernizam, hrišćanstvo, crkva.

ПРИКАЗИ И ОСВРТИ

(Ivan Cvitković. *Encountering Others: Religious and Confessional Identities in Bosnia and Herzegovina*. Niš: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion (Niš: Unigraf-X-Copy), 2013, pp. 110.)

ENCOUNTERING OTHERS

Encountering Others represents a collection of papers in English written by Ivan Cvitković, a full professor of sociology of religion at the Faculty of Political Sciences in Sarajevo. It was published in the honor of the 1700th anniversary of the Edict of Milan and the 20th anniversary of the annual conference of the Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion and represents a contribution to sociological studies of religion.

The book comprises eleven papers presented at various conferences of the Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion from 1998 to 2012. The collection is divided into two parts: *Religious and Confessional Identities in Bosnia and Herzegovina* and *Open Questions of the Sociology of Religion*. It also contains a complete six-page bibliography and a helpful name index. The papers explore a number of current topics, including relations between various religious communities in the Balkans, the relation between national and confessional identity, the impact of globalization on religious practices, the return of the religion into the public sphere on ex-Yugoslav territories, religious practices of national minorities. The preface, written by the sociologist Dragoljub Đorđević, discusses the reasons for publishing the collection and reflects upon the life and work of Ivan Cvitković, an eminent and highly influential sociologist of religion. In the course of the following review I will look into each of the papers in greater detail.

The aim of the first paper is to look at the relation between religious teaching and the people/the nation. The author is trying to examine the attitude different religious models have towards the concept of a nation. A distinction is made between universal and national religions. The author comes to the conclusion that three models of relation toward the other nations can be singled out: model of choseness, model that encourages intolerance and a model of tolerance. In the case of the Balkans, it is argued that the model of identification of religion and the nation led towards the creation of a nation on the basis of the religious principle.

The second paper gives a short overview of the concepts of national and confessional identity as two most important collective identities and furthermore, defines their mutual relationship. The major standpoints are that confes-

sional identity can override the national and be taken as a sign according to which people define themselves; confessional identity is sociologically easier to determine and represents a more powerful factor which can divide the national identity. The rise of religious nationalism supports the author's observation that although religion and confession contribute to self-identification, they can often be misused.

As Cvitković points out, the question of the relation between Christians and Muslims in Europe is becoming more relevant mainly because of the stronger political role of Islam and the increase in the number of Muslim extremists who use religion for political and terrorist actions. Therefore, the aim of the third paper is to overview sociological-political characteristics of the situation between Christians and Muslims in the Balkans and to look into the future of their relationship. The author suggests that religions contribute to social conflicts and agrees that there is no justification for violence done in the name of religion.

Since the role of Protestantism, as one of the official state religions, on ex-Yugoslav territory has had no significant influence, professor Cvitković feels that it would be valuable to speak about it in greater detail. By examining the relation of historically based religious communities, such as Roman-Catholic, Islamic and Jewish, toward Protestantism it seems that Cvitković is trying to underline discriminatory elements of the "Law on the Freedom of Religion and the Legal Position of the Churches and Religious Communities in B-H". The author intends not only to evaluate the nature of the relation between above-mentioned communities and to give the data on the diffusion of Protestantism in Bosnia and Herzegovina but also to look into the reasons for undermining Protestantism in favor of other religions. His standpoint is stated openly and clearly – religious pluralism and religious freedom are guaranteed by the Constitution and should be respected.

The fifth paper is dedicated to religious practices of minority groups, namely Roma's religious beliefs. Professor Cvitković believes that Roma's religion might be called a natural religion since their religion is not explicitly announced or founded. Some of the topics the author writes about, which form a part of Roma's religious tradition, are foretelling, superstitions, belief in supernatural, holidays/customs, fasting. He tries to give an answer to the question whether a notion of God exists in Roma's beliefs and what the attitude of Roma is toward the religion of other nations.

The next paper attempts to present the author's observations on the nature of religious identity at the border, which the author defines as a "social area where different religions and confessions meet". Taking into consideration the case of Bosnia, according to various surveys, it seems that people possess a high level of confessional self-identification and a strong tendency to prove/show and defend one's identity. In that respect it is assumed that the border is an area of both encounters and conflicts. Therefore, the author gives

recommendations on how to relate to other confessions at the border believing that the outcomes of these relations could be positive if all the nations cherished and accepted the differences.

The paper on the development of sociology of religion in Bosnia and Herzegovina from 1991 to 2007 illustrates the author's findings on the changes in the research field, differences between sociology of religion and religious sociology, the position of sociologists of religion, the development of empirical research, publishing and educational activity in the region. Some advantages and difficulties sociologists of religion encounter when teaching university students are also pointed out.

The next paper concentrates on methodological problems in the sociological research of the Orthodox creed. The author outlines five levels of research of the Orthodox creed. It briefly reviews major methods and techniques used in sociological research of the Orthodox creed, including the use of reports, articles, polls and scales of attitudes, etc. Additionally, it gives guidelines for a successful researcher and proposes a number of insufficiently explored topics on Orthodox creed, which could serve as a basis for further research.

Professor Cvitković has already dealt with the issue of religion in the context of globalization in his previous work, but he addresses it once again offering some additional views in the paper *Religion and Globalization*. The process of globalization leads the author to revise the notions of universal religions, religious pluralism, and religious nationalism. He discusses cosmopolitan and fundamentalist form of religious globalization. The article raises a number of questions concerning the impact of globalization on religion and their outcomes.

Another hypothesis that professor Cvitković is trying to prove is that the return of religion into the public sphere has occurred in post-socialist ex-Yugoslav territories and not the return to the religion, as it may seem. The article discusses the reasons which could influence the return to religion and suggests one of the possible typologies of returnees to religion and converters. Additionally, it presents the characteristics of reconstructed religiousness. Drawing upon the results of previous research, the author observes that the changes in post-socialist period occurred at the level of public institutions, not at the level of individual believers.

Pilgrimage has been an important element of religious practice for a long time, which is why the last paper of the collection was dedicated to this social and religious phenomenon. Firstly, the article explains how the concept of pilgrimage is defined and treated in the holy books. Secondly, it offers a typology of pilgrimage based on two criteria: spatial importance and the place of pilgrimage. Pilgrimage is also explored as a social phenomenon, its economic aspects, its impact on strengthening religious identity, the code of conduct and dress code in the place of pilgrimage. In the end, a comparison

between pilgrimage and religious tourism is made. The paper offers a wealth of concrete examples of religious practice of various religious communities in different parts of the world.

Encountering Others is a remarkable collection of papers that will be of great interest not only to sociologists of religion but to anyone interested in the way the church/religion influences people's lives. The author discusses a variety of current issues and draws some important conclusions based on thorough and unbiased examination. This collection could certainly serve as a starting point for young researchers and their future work in this field.

Jovana J. Rupar
University of Novi Sad
Faculty of Philosophy
jovana.rupar@gmail.com

(Prikaz knjige: Hariz Halilovich, *Places of Pain: Forced Displacement, Popular Memory and Trans-Local Identities in Bosnian War-Torn Communities*, 2013, Berghahn Books: Oxford – New York, pp. 269.)

DE/RE/KONSTRUKCIJA PROSTORA BOLA U KONTEKSTU BH. DRUŠTVA I NJEGOVIH „IZMJEŠTENOSTI“

Knjiga socijalnog antropologa Hariza Halilovića (Halilovich) vodi nas kroz stvarne ali i imaginarne procese življenja, sjećanja i zaboravljanja tragičnih ratnih iskustava koja se stalno i iznova proživljavaju, kojih se sjećamo i koja ponekad potiskujemo u svakodnevnim borbama za „goli život“, nasilno upregnuti u tzv. mirnodopske, birokratizirane prakse upravljanja životom nakon traume i ograničene kanale sjećanja s ciljem stvaranja zajedničkog narativa o kolektivnoj patnji (str. 98). Knjiga razotkriva ove mehanizme tehnikom diverzifikacije, omogućava sticanje dubljeg uvida u specifičnosti lokaliteta na kojima su strateški počinjeni najstravičniji ratni zločini na prostorima Bosne i Hercegovine, vodeći nas, poput vremeplova, kroz živuća iskustva situirana u različite kontekste s ciljem njihovog strukturiranja u narative koji kao takvi ipak moraju ostati fragmentirani odslikavajući lične i društvene rupture i frakture. Dubina i gustina teksta, koja je neophodna da se ono što se desilo ne bi „zaboravilo“ i „izbrisalo“ iz sjećanja se stoga nameće kao nužna, suptilnim korišćenjem onog najboljeg iz savremenih socio-antropoloških pristupa, a literarna senzibilnost autora knjigu čini uzvišenijom od drugih naučnih djela pisanih na ovu ili sličnu temu. Svojevrsna poetska igra riječi u pojedinim podnaslovima (npr. *(UN)Safe Area of Srebrenica, In Šljivovica Veritas, Mostar Carrying its Cross*, itd.) nas tjera i „provocira“ da se zamislimo nad svojevrsnom simbolikom upotrijebljenih sintagmi i nad (ne)mogućnošću razgraničenja imaginarnog i realnog s obzirom na nemjerljivost ljudske patnje. Takođe, upućuje čitalce, koji nisu dovoljno upoznati sa kontekstom što predratnog, ratnog i poratnog bh. društva, da dublje zađu u lice i naliče nasilnog osvajanja Bosne i Hercegovine kao svojevrsnog tijela koje je navodno, „običan“ teritorij bez društvenosti te se stoga može „legitimno“ prisvajati, čak i kroz brutalne metode etničkog čišćenja, urbicida, genocida, gendercida. Autor naprotiv, nedvosmisleno ukazuje da je Bosna i Hercegovina bila ne samo društvo (*Gesellschaft*) već i zajednica (*Gemeinschaft*), apostrofirajući važnost zavičaja kao lokaliteta koji je na specifičan način vršio akomodaciju različitosti, neijetko kroz različite forme i sadržaje religijskog i običajnosnog sinkretizma (str. 11, 22-23).

Cilj autora nije zacijeljenje još uvijek otvorenih rana s obzirom na prisutne politike negiranja zločina i genocida čiji su glavni protagonisti oni koji tvrde da „štite“ i zastupaju srpske nacionalne interese, niti nijemo svjedočenje i

lamentiranje nad onim što se dogodilo i/ili izgubilo, već kreiranje stalno i iznova otvorenog prostora za popunjavanja živućih iskustava bola i traume u lokalitetima, postojećim i izmještenim, a koji su nekad predstavljali ljudske zajednice. Ovi lični narativi su posebno bitni budući da su često isključeni iz tzv. većih narativa i zvaničnih diskursa (str. 57). Autor na maestralan način njihovu decentriranu liminalnost (re)konstruira kombinovanjem narativa koji se fokusiraju i na određene događaje ali i na iskustva (str. 57), ne samo kroz mapiranje već i diskurzivno pregovaranje i debatiranje, što vlastito, što drugih recentnih izvora, što samih sagovornika tokom vlastitog istraživanja.

Brojne komparacije između različitih lokaliteta, njihove predratne, ratne i post-ratne kulture sjećanja, zaboravljanja i potiskivanja čine knjigu duboko utemeljenom. Biti povratnik, izbjeglica, interno raseljena osoba, dio bh. dijaspore u Evropi ili preko okeana nije isto, iako je ono što spaja ovu nasiljem proizvedenu izmještenost borba za svakodnevni život koja je utoliko teža jer je praćena stalnom revokacijom nad onim nekad i sad, nad ambisom neizvjesne budućnosti i u sudaru sa zvaničnim, dirigovanim ideologiziranim diskurzivnim praksama i ceremonijama spomeničke kulture koja se mimetički bolno obnavlja iz godine u godinu.

Autor odslikava pokušaje sakupljanja „rasutog sopstva“ preživjelih, nasilno pokidanih porodičnih i socijalnih veza koje se pokušavaju „sastaviti“ odslikavajući pri tom bezbroj identitarnih i društveno kontekstualnih različitosti. Ove identitarne različitosti, performativne u svojim osobenostima, nisu „postmodernistički“ zabavne u svojim kontinuiranim suočavanjima s traumama, iako tzv. postmoderni zaokret u društvenim naukama nije nebitan za njihovo razumijevanje. Feministički batlerovski „*Gender trouble*“ kada je o rodnom aspektu riječ, a kojim se autor takođe bavi, traži preispitivanje samih postulata savremenih teorija roda. Jer, šta znači simtagma „*women's liberation*“ za ženu iz ruralnog područja istočne Bosne koja je ostala da živi, tačnije vegetira na razvalinama nekadašnjeg zajedničkog multikulturalnog života, bez ijednog muškog člana porodice u patrijarhalnom sistemu? Ili pak za ženu u dalekoj Australiji koja se bori za opstanak na sekundarnom tržištu rada a čiji se sin nije mogao oduprijeti opojnom zovu narko subkulture? No, autor u isto vrijeme na batlerovski način de(kon)struiše načine lokalnih identitarnih konstruktivizama: npr. reprezentacija opsade Sarajeva kao odbrane urbanih, civiliziranih Sarajlija od ruralnih, neciviliziranih Srba, iako su mnogi učesnici u odbrani Sarajeva bile izbjeglice iz ruralnih područja i Sarajlije iz manje urbanijih predgrađa a u napadima na grad „sa brda“ učestvovali Srbi iz Sarajeva ali i Beograda (str. 98).

Knjiga predstavlja pobjedu života nad smrću, i demonstrira savršen balans između lične involviranosti i naučne objektivnosti, koju ne treba posmatrati kao vrijednosno neutralnu već upravo kao društveno odgovornu u duhu veberijanskog idealja nauke kao poziva, s obzirom na podvlačenje važnosti povezivanja sa preživjelima kao i sa onima koji ih mogu odnosno žele čuti. Sam

autor je za ovako visok naučni domet platio veliku cijenu, budući da i sam predstavlja *Place of Pain*, i da je sam „rascijepljen“ (*torn*), translociran i izmješten, bivajući u isto vrijeme *insider* i *outsider*, kako unutar bosanskohercegovačkih tako i unutar prostora koje zovemo bh. dijasporom. Takav jedan prostor bola smo i MI koji ga na žalost možemo samo pokušati razumijeti, i usuditi se da kroz kontinuitete i diskontinuitete nepreglednih izmjerenosti pokušamo načiniti od njih jedan novi kreativan početak, za koji je plaćena prevelika cijena. Orvelovsko upozorenje autora da onaj ko kontroliše prošlost kontroliše sadašnjost treba stalno i iznova invocirati, da bi se žrtvama Kereterma, Trnopolja, Omarske, srebreničkog genocida i brojnih „manjih“ stratišta priznao ljudski integritet i dostojanstvo, iako im se on nikad ne može potpuno povratiti; a narativ svakog preživjelog postao utoliko dragocjeniji, ma na kom djelu svijeta on nastavio da živi svoj život i priča svoju priču, koja je utoliko značajnija, što nije podložna mjerjenjima i što uvijek, budući živuća, izmiče svakim oblicima ideologizacije i etnopolitizacije...

Doc. dr Zlatiborka PopovMomčinović
Filozofski fakultet
Univerziteta u Istočnom Sarajevu
pozlata75@gmail.co

(Prikaz knjige: Miloš Vesin, *Raskršća krivice*, Zemun: Riznica, 2013. str. 442)

SVEST I SAVEST U ISPOVEDNOJ PRAKSI

Savetodavna psihologija i sveta tajna ispovesti na raskršću između zdravog i bolesnog osećanja krivice

Autor knjige *Raskršća krivice*, Miloš Vesin, rodjen je u Novom Sadu, gde je završio paralelno osnovnu i muzičku školu, a potom i srednju muzičku i Karlovačku bogosloviju. U Beogradu je završio Bogoslovski fakultet, a postdiplomske studije nastavio je u Švajcarskoj, gde je studirao i solo pevanje i psihologiju. Sve to potpuno se ugradilo u profesionalni identitet i stvaralaštvo Miloša Vesina, koji svoju misiju ljubavi prema ljudima iskazuje kako u predavanjima, koncertima, ispovednoj praksi, tako i u pisanoj reči.

U knjizi *Raskršća krivice* stavljena je naglasak na značaj povezivanja i međusobnog upoznavanja psihoterapeuta sa pravoslavnim i rimokatoličkim ispovednicima, pa i protestantskim teolozima. Bavljenje ovim složenim problemom krivice zahteva dobro poznavanje osnovnih sadržaja Biblije i dostignuća savremene psihologije, sociologije i psihijatrije. I ne samo da je važna interdisciplinarna edukacija stručnjaka, autor smatra da ne treba zaboraviti edukaciju vernika.

U svojoj petnaestogodišnjoj praksi ispovedanja, Miloš Vesin posebnu pažnju posvetio je poučavanju roditelja i učiteljica kako da se odnose prema deci u razumevanju krivice i tajni ispovesti, insistirajući na tome da se ne opterećuju veštački izazvaniem krivice, nego da u sebi razvijaju moć samoispitavanja i unutarnje provere koja je povezana sa svakodnevnim dešavanjima, da se razvije veština suočavanja sa realnošću svoga života (str. 43). Autor polazi od tvrdnje da je čovekov osnovni problem greha i krivice (str. 24) i svojim istraživanjem pokušava da razdvoji zdravo osećanje krivice, koje služi za pokajanje i popravljanje, od bolesnog osećanja krivice koje se pretvara u kajanje i destrukciju. Ova knjiga svakako tome doprinosi, time što potstiče čitaoča da otkrije u sebi savest koja ga opominje, ali ne i kažnjava, koja ga potstiče na individuaciju, a ne prinuđava ga, jer je slobodna volja, što čini mogućnost izbora, najveća vrednost.

Cilj svakog psihoterapeutskog i savetodavno-psihološkog tretmana, kaže Miloš Vesin (str. 92) jeste životna radost, a ona potiče iz punoće odnosa Ja-Ti, prvo u odnosu čovek-Bog, a onda i u odnosu čovek-čovek. Radost je suština hrišćanstva, jer je ono radosna vest o Božjoj ljubavi i spasenju čoveka. Ljubav i radost su na samom vrhu plodova Duha Božijega (Gal. 5:22-23). „Nije li ovo zjapeće odsustvo radosti u savremenom čoveku, ono što, između ostalog, čoveka čini hroničnim neurotičarem?“ (str. 93). To što i „savremeno hrišćanstvo pati od vapijućeg nedostatka radosti“, Miloš Vesin (str. 95) smatra da proizlazi usled oslabljene pokajno-ispovedne discipline i prakse koja neguje svest o grešnosti i potrebu za oproštajem. U suštini, u osnovi propadanja životne radosti

u hrišćanstvu nalazi se formalizam. Povratak životnoj radosti jeste put koji zahteva da se očisti savest i okrenu leđa prošlosti, da se gleda u budućnost. Osnovni zadatak psihoterapije jeste potsticajno ohrabrvanje i razvijanje životnih ciljeva (str. 289).

U teorijskom delu knjige, koji je vrlo obiman, autor prvo prikazuje (str. 36-91) istorijski razvoj savetodavne psihologije prikazujući njene osnove u Bibliji, potom dodirne tačke i mogućnosti poučavanja iz različitih psihoterapijskih pravaca i njihove kompatibilnosti sa teologijom hrišćanstva. Na preko 100 stranica ove knjige autor opisuje i pronalazi uporišne tačke u literaturi za praksu pokajanja i ispovesti u hrišćanstvu i razliku između ova dva pojma. Iz ovog dela izdvajam citat koji je polazište razumevanja čovekove prirode na temelju ponašanja Adama koji posle pada u greh nije bio spreman na pokajanje, već prebacivanje krivice optuživanjem Tvorca, jer da Bog nije stvorio ženu, Adam ne bi sagrešio: "Koliko god da je povest o prvorodnom grehu sve dalja od Adamovih potomaka na početku 21. veka, a mnogima ili nerazumljiva, ili čak i neprihvatljiva, u svakome od nas je, još tada, začeto seme težnje ka izbegavanju krivice, seme koje je vremenom izraslo u veoma razgranato drvo raznorodnih opravdanja koja uvek nalazimo da bismo izbegli sopstvenu odgovornost. Drugim rečima, Adamova psihologija se savršeno uklapa u mentalni sklop ljudi svih vremena i prostora" (str.115). A prvi među potomcima, Kain, "postaje rodonačelnik svih potonjih egoista, ali ne manje i narcisoidnih individua... Kainov egoizam i narcisoidnost ga neminovno odvlače u bezdan očajanja, jer on nije čak ni pokušao da zatraži oproštaj" (str. 116).

Ključno poglavlje u ovoj knjizi koje je napisano na preko sto stranica, jeste poglavlje o krivici (str. 229-336). "Krivica je, između ostalog, i jedan od biblijskih sinonima za greh. Teološki, ali ne manje i filosofski, psihološki, antropološki, sociološki, umetnički i pedagoški pristup grehu, a onda i krivici, ili, pak, negiranje istih, određuju, po našem mišljenju, da li je reč *samo* o osećanju krivice, ili o stanju krivice. Razlika u praktičnoj primeni između, na primer, teologije, kroz svetotajinski metod duhovnog života, i psihologije, kroz neki od psihoterapeutskih pravaca, jeste u tome što pacijent ili klijent, kako god da ga nazovemo, ne može da se, izišavši iz ordinacije psihoterapeuta, pohvali svome prijatelju i kaže: *Psihoterapeut me je razrešio krivice*. A ne može, jer psihoterapeut, ma kome pravcu da pripada, može klijenta samo delimično da osloboди od preteranog osećanja krivice u vezi sa određenom konfliktnom situacijom, ali ne i krivice kao mnogo šireg egzistencijalnog, a pogotovo ne kao ontološkog stanja bića" (str. 246-247).

Miloš Vesin (str. 267) kaže da je greh uzrok krivice. Praroditeljski greh čovek nosi kao egzistencijalnu krivicu koja se putem obreda krštenja čisti. Međutim, svaki lični greh je izvor osećanja krivice koji se razrešava u Svetom pričešću. Osim hrišćanskog poimanja greha, u knjizi su prikazane najznačajnije psihološke teorije i njihovo razumevanje problema krivice, počevši od Sigmunda Frojda, Karla Gustava Junga, Alfreda Adlera, Melanije Klajn, Eriha

Froma, Erika Eriksona, Abrahama Maslova, Karla Rodžersa.

Opis krivice u književnom delu Dostojevskog prikazan je u liku Raskolnjikova i Sonje. "Iako je bio na onom rubu odakle se, mahom, pada u ambis očaja i beznađa, Raskolnjikov se ipak nije otisnuo u ponor bezizlaza. Umesto pada u očaj, pao je na kolena pred Sonjom. Nije to učinila njegova snaga, već snaga Sonjine ljubavi. Ljubav je ipak pobedila sve. Ljubav zajedništva i ljubav krstonosna koja sobom najbolje projavljuje Božiju ljubav u ovom svetu" (str. 323). Na drugom kraju stoji Kafkin roman *Proces*, kao roman otuđenosti u kome je "sramna smrt kao jedino razrešenje jednog života u krivici. Neodmršene niti jednog otuđenog stanja svesti, i zamršene snage podsvesti koja na kraju pobeđuje" (str. 328). Kraj teorijskog dela autor završava poglavljem: *Kako izbeći patološki, a kako odnegovati zdrav osećaj krivice?* Odgovor je u reči ljubav koja je "odskočna daska za život u prihvatanju sebe i drugih, ali kakvi zaista jesmo" (str. 329).

Ono što nije ljubav jeste pogrešno tretiranje koje podrazumeva stalno govorenje i slušanje prekora i prebacivanja. Količina negativnih komentara je proporcionalna stepenu međusobne otuđenosti. Problem nije u krivici, ona je univerzalno prisutna, već u postupanju s njom. Još od Adama, ona se kao vruć krompir, prenosi na drugoga. A sva umetnost je u tome da se ona prizna kao vlastita greška i greh, potom dobije oproštaj što vodi ka unutrašnjem miru, sigurnosti i čistoj savesti. Na pitanje kako i kome priznati krivicu, autor upućuje na reči svetog Andreja Kritskog: "Dušo moja, preni se od svojih dela, koja si počinila, promisli pa ih iznesi na videlo, i roni suze svoje, reci Hristu slobodno šta si radila i na umu imala, i bićeš opravdana (str. 333).

Učestalost pojave osećanja krivice, i kod vernika i kod nereligioznih, ispitivana je empirijskim putem. Miloš Vesin na kraju knjige (str. 336-362) iznosi rezultate istraživanja, od ideje, upitnika, uzorka do preporuka za buduća istraživanja koja, autor smatra treba da budu komparativna u kojima bi se "jedan širi multikonfesionalni stav pri nekom budućem istraživanju koje bi se bavilo efikasnošću hrišćanskih tradicija u vezi sa umanjivanjem količine patološke krivice i u savremenom čoveku" (str. 368).

Ono što daje poseban kvalitet ovoj knjizi jeste bogat spisak literature (str. 370 – 400), u kome su posebno izdvojena izdanja Biblije i bogoslužbenih knjiga, svetočitačke literature, rečnici i enciklopedije, potom knjige, studeije i članici.

Prof. dr Zorica Kuburić,
Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

UPUTSTVO AUTORIMA

1. Radove namenjene objavlјivanju u časopisu aplicirati na <http://www.ceir.co.rs/ojs>
2. Radove treba pripremiti u Wordu za Windows, font Times New Roman. Veličinu fonta podesiti na 11.
3. Uz rad treba dostaviti rezime, ključne reči i naslov rada na srpskom i engleskom jeziku.
4. Navesti godinu rođenja autora, naziv i mesto institucije u kojoj autor radi, kao i e-mail adresu.
5. Prilikom citiranja literature, potrebno je na kraju citata u tekstu otvoriti zagradu i u njoj upisati prezime autora, godinu izdanja i broj strane.
6. Na kraju teksta abecednim redom navesti sve citirane bibliografske jedinicice. Knjige se navode sledećim redom: Prezime autora, ime autora, godina izdanja, *naslov knjige kurzivom*, mesto izdanja, naziv izdavača. Članak u knjizi se navodi sledećim redom: prezime autora, ime autora, godina izdanja, naslov članka, u: ... prezime (urednika), skraćena oznaka urednišva (u zagradi), *naslov knjige kurzivom*, mesto izdanja, naziv izdavača. Članak u časopisu se navodi sledećim redom: prezime, ime, godina izdanja, naslov članka, *naslov časopisa kurzivom*, godište, broj i broj prve i poslednje strane na kojima je članak objavljen.

Časopis ima i svoje internet izdanje koje se može naći na adresi:

<http://www.ceir.co.rs>

CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

316

RELIGIJA i tolerancija : časopis Centra za empirijska istraživanja religije = Religion and Tolerance : Journal of the Center for Empirical Researches of Religion / glavni i odgovorni urednik Zorica Kuburić. – 2014, br. 21 (jan./jun.) – Novi Sad : CEIR, 2014. – 24 cm

Dva puta godišnje. – Pokrenut kao zbornik 2002. god. – Tekst na srp. i eng. jeziku
ISSN 1451-8759

COBISS.SR-ID 195247879

SADRŽAJ

ISTRAŽIVANJA

Nebojša Tumara, ZAOKRET KA TELU U JEVREJSKIM STUDIJAMA	5
Tibor Tonhaizer, ODRŽIVOST PRI PRELOMNOJ TAČKI KRIZE I AGAPE: DUHOVNI PRISTUP EKOLOŠKOJ KRIZI	27
Срђан Симић, ЈУДЕОХРИШЋАНСТВО И ИСЛАМ ДОДИРНЕ ТАЧКЕ.....	41
Žikica Simić, MEĐUSUPRUŽNIČKI ODНОСИ I NASILJE НАД ЖЕНОМ У BRAKU U DISKURSU PRAVOSLAVNE CRKVE.....	59
Mislav Miholek, HRVATSKA STAROKATOLIČKA CRKVA U SRBIJI I VOJVODINI OD 1926. DO 1944.....	83
Snežana Štrangarić, ODНОС RELIGИJE I NACИJE – PRIMER STUDENATA У VOJVODINI	109
Ненад Дукић, РЕЛИГИЈА, РЕЛИГИЈСКИ ФУНДАМЕНТАЛИЗАМ, ПРАВОСЛАВЉЕ, СЛИЧНОСТИ И РАЗЛИКЕ	125
Данијел Савић, БЕКТАШИЗАМ – ШИИТСКО-АЛЕВИТСКА ДИМЕНЗИЈА ИСЛАМА НА ЗАПАДНОМ БАЛКАНУ	141
Nataša Jovanović, ISLAM I SAVREMENI SVET – RELIGIJSKE ZABRANE: PRIMERI I PRAKSE U SVAKODNEVNOM ŽIVOTU.....	161
Sonja Pejić, PUTEM DEMИSTIFIKACИJE ZИKRA: ANALИZA PSIHO-SOMATSKИХ ASPEKATA SUFI RITUALA.....	181

PREDAVANJA

Aleksandar Santrač, BEYOND POSTMODERNISM: ARE WE AWARE OF THE NEW WORLDVIEW?	201
---	-----

PRIKAZI I OSVRTI

Jovana Rupar, ENCOUNTERING OTHERS	215
Zlatiborka Popov Momčinović, DE/RE/KONSTRUKCIJA PROSTORA BOLA.....	219
Zorica Kuburić, SVEST I SAVEST U ISPOVEDNOJ PRAKSI.....	222

